274.94 W497
Class Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York V.2

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

von

Paul Wernle

*

Zweiter Band

Die Aufklärungsbewegung in der Schweiz

1 9 2 4

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

UNION THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY NEW YORK

274.94
W497
v.2
77289

Alle Rechte, einschließlich des Uebersetzungsrechtes, vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr Tübingen.

Der ehrwürdigen
preußischen Akademie der Wissenschaften
zum Dank für die ehrenvolle Ernennung zum
korrespondierenden Mitglied der
philosophisch-historischen
Klasse

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/derschweizerisch0002paul

Vorwort.

Der Text dieses zweiten Bandes ist in der Hauptsache 1915/16 geschrieben worden; Zusätze und Nachträge wurden in den folgenden, soweit sich mir neuer Stoff darbot, hinzugefügt. Leider hat mir meine Krankheit das Lesen der Korrekturen von der Mitte des zweiten Bandes an unmöglich gemacht; nur ein Teil der Fehler konnte am Schluß berichtigt werden. Ich tröste mich damit, daß der Sinn in der Regel von den Fehlern nicht betroffen wurde.

Zu danken habe ich auch diesesmal zahlreichen Freunden für ihre Hilfe am Zustandekommen und an der Korrektur dieses Bandes; ich nenne aus der großen Schar die Herren cand. theol. Werner Schmidt aus Großsalze bei Magdeburg, Otto Schäfer und Hans Métraux. Beim Durchlesen der Revisionen hat mich auch diesmal mein Freund Dr. Paul Burckhardt mit unermüdlicher Treue unterstützt. Das Personen- und Ortsregister hat in verdankenswerter Weise Herr Pfarrer P. Schwarz, das Sachregister Herr cand. theol. Karl Schäffeler ausgearbeitet.

Basel, im Juni 1924

Paul Wernle.

Inhaltsverzeichnis.

1. Hauptabschnitt.

Seite

Die Aufklärung im allgemeinen Geistesleben . . 1–363

1. Abschnitt: Grundlinien der Aufklärung 1–15

Neues Verhältnis zur Welt 1. Erwachen des kritischen Denkens 2. Umschwung auf dem Gebiet der Naturforschung; der Sieg des Kopernikus 3. Die Erforschung der Fossilien und die Sündflut 4. Diskussionen über den Ursprung des Lebens und das Verhältnis von Leib und Seele 5. Naturgesetzlichkeit und Gott 6. Schweizerische Naturforscher: Joh. Jak. Scheuchzer 7. Louis Bourguet 8. Albrecht Haller 9. Die natürliche Auffassung vom Menschen: natürliche Psychologie 11. Natürliche Moral 12. Natürliche Weltanschauung: das System der Providenz 13. Das Glückziel und die Aufgabe der Reform 13. Zusammenhang der geistigen Umwälzung mit dem wirtschaftlichen Aufstieg 14.

2. Abschnitt: Der Einfluß der Antike 15–23

Haller und die Antike 15. Bodmer und seine Jünger; der zürcherische Humanismus 16. Isaak Iselin und die Antike 18. Rousseau 19. Jakob Wegelin 19. Johannes Müller 20. César Laharpe 23.

3. Abschnitt: Anfänge der französischen Aufklärung auf Schweizerboden 24–43

Descartes und der neue Rationalismus 24. Französische Skepsis: Montaigne und Pierre Bayle 25. Schweizerische Feinde und Freunde der Bayleschen Skepsis 26. Die naturrechtliche Schule der welschen Schweiz: Barbeyrac 27. Burlamaqui 28. Vattel; Stellung des Staates zu Religion und Kirche 29. Allgemeine Folgen des naturrechtlichen Denkens 30. Das Interesse für die vaterländische Geschichte; Abraham Ruchats Würdigung der Reformation 31. Erwachen der Pädagogik; de Crousaz 32. Freie Kultur der Refugianten; Firmin Abauzit und die Bibelkritik 33. Pietismus und Aufklärung: Beat Ludwig von Muralt 35. Marie Huber und die *„Lettres sur la religion essentielle à l'homme“* 40. Theologische Gegenschriften gegen Marie Huber 42. Bleibender Erfolg 43.

4. Abschnitt: Die Epoche Voltaires und Rousseaus 44–77

Vorbedingungen in der westschweizerischen Gesellschaft; der beginnende Sturz des alten Calvinismus 44. Wandlungen im städtischen Gesellschaftsleben 45. Voltaires Ankunft in Genf 46. Das erste gute Einvernehmen 47. Der Ausbruch der Feindschaft; Voltaire und Prof. Vernet 48. Der literarische Geheimkrieg gegen das Christentum 49. Voltaires Glaube; sein Kampf für die Toleranz 50. Der Kampf Voltaires gegen die alte Genfer Moral 51. Rousseau als Antipode, sein Kampf mit Voltaire 52. Bundesgenossen Voltaires auf Schweizerboden: die Enzyklopädie, der Abriß der Kirchengeschichte von Fleury,

Seite

das *Système de la Nature* 53. Jean Jacques Rousseau und der Genfer Protestantismus; Rousseaus Jugend 55. Uebertritt zum Katholizismus; Madame de Warens 56. Rousseaus Lehrzeit und Uebergang nach Paris; die literarische und religiöse Berufung 58. Rousseau als Bußprediger und Kulturkritiker; die beiden *Discours* 59. Rückkehr zur Genfer Kirche; die *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* 60. Rousseaus Kampf gegen die atheistische Kultur; sein Genfer Protestantismus 61. Die Hauptschriften Rousseaus; *Nouvelle Héloïse* 62. *Contrat social* 63. *Emile* und *Profession de foi du Vicaire Savoyard* 64. Die Religion in Rousseaus Schrifttum; der Laienevangelist 66. Rousseaus Antiintellektualismus und Individualismus 66. Rousseaus Gottesglaube 67. Die Auffassung vom Menschen; Optimismus und Pessimismus 68. Die Erlösung bei Rousseau 70. Der offizielle Protestantismus lehnt Rousseau ab; Genf, Neuenburg und Bern 72. Der Brief an Christoph de Beaumont und die *Lettres écrites de la montagne* 75. Der neue Protestantismus Rousseaus; Rousseau und Calvin 76.

5. Abschnitt: Die Schweiz unter dem Einfluß Voltaires und Rousseaus 77–139

Stellung der Genfer zu Voltaire und Rousseau; Prof. Vernet 78. Jüngere Geistliche; Jacob Vernes 79. Paul Moultou 81. Roustan und Mouchon 84. David Claparède 87. Der Arzt Tronchin 87. Der Philosoph Bonnet 89. Ausländer in Genf: von Bonstetten und Johannes Müller 90. Henri David Chaillet 93. Friedrich Heinrich Jacobi 94. Der Genfer Naturforscher Deluc 94.

Neuenburg und Rousseau: Henri David Petitpierre 97. Die Waadtländer: der Philosoph de Crousaz, Pfarrer Polier 98. Elie Bertrand, der französische Pfarrer in Bern 99. François Louis Allamand, ein christlicher Deist 100. Ein Feind der französischen Aufklärung, der Theosoph Dutoit 101. Der Lausanner Arzt Tissot 102.

Voltaires und Rousseaus Aufnahme in Bern: Albrecht Haller 103. Jung-Bern: Julie Bondeli 106. Jung-bernische Rousseau-Schwärmer 110. Ein bernischer Voltairianer, Schmidt von Auenstein 111.

Voltaire und Rousseau in Basel: Isaak Iselin 111. Jung-Basel, Peter Ochs 116. Lukas Legrand und sein Bekenntnis vor dem Rat 117.

Rousseau und Voltaire in Zürich: Jakob Bodmer 118. Die älteren Zürcher Theologen, Breitinger usw. 120. Jung-Zürich: Leonhard Usteri und sein Briefwechsel mit Rousseau 121. Lavater und Jakob Heß 123. Henri Meister, ein theologischer Freigeist 126. Heinrich Pestalozzi, der deutsche Rousseau 129. Füßli, der Maler und Füßli, der Historiker 130.

Die Ost- und Nordschweiz; St. Gallen und Jakob Wegelin 133. Schaffhausen: Johannes Müller 136. J. G. Müller und Johannes Büel 137.

6. Abschnitt: Die welsche Schweiz am Ausgang des 18. Jahrhunderts 139–156

Charles Bonnet, der Philosoph von Genf 139. Grundgedanken der Bonnetschen Philosophie 140. Stellung zum Christentum 142. Bonnet und das alte Dogma 145. Der Naturforscher Abraham Trembley 147. Der Naturforscher de Saussure, der Politiker Jacques Necker 150. Susanne Curchod (Frau Necker) 152. Neuenburg und Madame de Charrière 154. Die Waadt, Philipp Bridel und der *Helvétisme* 154.

7. Abschnitt: Der englische Einfluß 156–164

Newton und Locke 156. Der englische Deismus 157. David Hume 158. Ed. Gibbon und Lausanne 159. Die englische Moralphilosophie 160. Der Einzug des Freimaurerordens in die Schweiz 160. Die neuenglische Literatur und die Schweiz 162. Milton und die Schweizer 163. Shakespeare und die Schweiz 163.

Seite

8. Abschnitt: Deutsche und deutsch-schweizerische Aufklärung. Die Philosophie 164–227

1. Kapitel: Leibniz und Wolff 164–169

Leibniz und die Schweizer 164. Der Einzug der Wolffschen Schulphilosophie in die deutsche und welsche Schweiz 165. Wolff als Erzieher zum logischen Denken 167. Die Wolffsche Metaphysik; der Basler Isaak Iselin 168.

2. Kapitel: Die deutsche Popularphilosophie 169–172

Der Einzug der deutschen Popularphilosophie in die Schweiz 169. Reimarus und Basedow 170. Mendelsohn, Eberhard und Steinbart 171. Bedeutung der neuen Glückseligkeitslehre 172.

3. Kapitel: Deutsch-schweizerische Popularphilosophen 172–198

Laurenz Zellweger, der appenzellische Arzt 172. J. G. Sulzer, der Philosoph von Winterthur 176. Der Basler Isaak Iselin 178. Iselins Fortschrittsglaube 180. Die „Geschichte der Menschheit" 182. Die „Ephemeriden der Menschheit" 183. Gemeinnützige Arbeit Iselins; die Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen 185. Iselins Stellung zum Christentum 186. Das Tagebuch Iselins 188. Die jüngeren Basler: Peter Ochs und die „Geschichte Basels" 189. Zürcher Popularphilosophen: der Arzt Joh. Kasp. Hirzel 191. Leonhard Meister, ein Miniaturphilosoph 193. Heinrich Corrodi, der letzte große Vertreter vorkantischer Philosophie 194.

4. Kapitel: Im Zeichen der philosophischen Revolution. Kant und Spinoza 198–206

Corrodi und die philosophische Revolution; Stellung zu Spinoza 198. Corrodi und Kant 199. Die Revolution in der philosophischen Sprache, Lavater als vorkantischer Philosoph 201. Spinoza in Zürich und Schaffhausen 203. Lavater, Kant und Fichte 205.

5. Kapitel: Der Kantianismus auf Schweizerboden 206–227

Der Einzug Kants in die Schweiz; Stellungnahme der verschiedenen Generationen 206. Joh. Ith als Führer des bernischen Kantianismus 208. David Müslin: ein kantischer Religionsunterricht für Töchter 209. Philipp Albert Stapfer, der helvetische Minister, als Kantianer 210. Escher von der Linth und Albrecht Rengger unter dem Einfluß Kants 213. Ablehnung Kants in Basel und Schaffhausen 215. Joh. Gottlieb Fichte und die Schweiz 216. Fichtianer in Bern und Zürich 218. Pestalozzi als Philosoph, die „Nachforschungen" und ihre Absage an das Christentum 219. Zur Genesis der pestalozzischen Philosophie 223. Pestalozzi und Kant 226.

9. Abschnitt: Deutsche und deutsch-schweizerische Aufklärung. Die Dichtung 227–295

Brockes Naturdichtung und ihre Schweizerfreunde 227. Drollinger und die Anfänge der philosophischen Dichtung 228. Albrecht Hallers Gedichte im Zeichen der Opposition 229. Die Korrekturen der zweiten Ausgabe und das Gedicht über den Ursprung des Uebels 234. Die Krisis in Hallers religiöser Entwicklung 236. Jakob Bodmer und die „Diskurse der Maler" 237. Die Grundzüge von Bodmers Religion 241. Bodmer und Breitinger als Literaturkritiker 243. Das Recht des Wunderbaren in der Poesie 244. Die Vorliebe für biblische Stoffe, Bodmers Patriarchaden 245. Die Verwandlung der Religion in Poesie 247. Bodmer als Erzieher der Jünglinge 248. Die großen Enttäuschungen Bodmers: Klopstock in Zürich 249. Wielands Aufenthalt in der Schweiz 251. Salomon Geßner, der Idyllendichter 255. Gellert und die Schweiz 257. Zürich, der neue ästhetische Geschmack 257. Die Schranken der Aufklärung: Lessing und die Schweizer 258. Sturm und Drang vor dem Richterstuhl der ältern Schweizer 260.

Seite

Joh. Georg Zimmermanns Jugendschriften 262. „Ueber die Einsamkeit" 265. Vom Aufklärer zum Reaktionär 267. Sturm und Drang auf Schweizerboden 268. Literarische Dokumente des schweizerischen Sturms und Drangs: Lavaters „Physiognomische Fragmente" 271. Die Lavaterjünger und das „Allerlei" 272. Sturm und Drang bei Pestalozzi 276. „Lienhard und Gertrud"; Stellung zum Christentum 279. Uli Bräker; Sturm und Drang im Toggenburg 282. Die Naturreligion Bräkers 286. Lebensauffassung und Weltbetrachtung 288. Sturm und Drang in Basel: Jakob Sarasin und Wernhard Huber 291. Die Nordschweiz, Johannes Büel 292. Sturm und Drang als Episode 294. Gaudenz von Salis-Seewis' „Gedichte" im Verhältnis zur Aufklärung 294.

10. Abschnitt: Schweizerische Reformbestrebungen 295–309

Schranken für jede Reform im alten Polizeistaat 296. Die Bildung freier Vereinigungen und die neue Religion des Patriotismus 298. Der dreifache Enthusiasmus: die ökonomische Umwälzung 300. Patriotismus und Freiheitsliebe, patriotische Schwärmerei 302. Ernste patriotische Ermahner 305. Pestalozzis aristokratischer Patriotismus 306. Patriotismus und Kosmopolitismus 308.

11. Abschnitt: Die Schulreform und ihre Bedeutung für die Religion 310–363

J. G. Sulzer als Schulreformer 310. Wielands pädagogische Pläne 311. Die helvetische Gesellschaft und die Idee einer eidgenössischen Pflanzschule 312. Martin Planta und das Seminarium zu Haldenstein 313. Iselins Versuch einer Universitätsreform; die provisorische verbesserte Schulordnung von Basel 314. Bern: Haller und Sinner von Ballaigues; das Berner Privatseminar 316. Die staatliche Schulreform in Zürich; Heidegger, Leonhard Usteri 318. Die Zürcher Töchterschule; Reform des Zürcher Landschulwesens 318. Basedow und der Philanthropinismus 321. Basedows Freunde in der Schweiz; das Philanthropin in Marschlins 322. Einfluß Zürichs auf die übrige Schweiz: Genfer Schulreformprojekte, de Saussure 324. Nachahmung Zürichs in Biel und in Chur 325. Einfluß auf Bern: N. E. Tscharner und die Kunstschule 327. Hans Kaspar Stockar und die Schaffhauser Schulreform 327. Iselins Schrift über die Verbesserung der öffentlichen Erziehung 328. Die Basler Schulreform nach Iselins Tod 330. Pädagogische Bestrebungen der gemeinnützigen Gesellschaft 331. Bern: Bonstettens Reformprogramm und die Gründung eines politischen Instituts 332. Reformbestrebungen in der Ostschweiz: Toggenburg und Graubünden; Joh. Bapt. Tscharner 334. Reformversuche an den theologischen Fakultäten: Basel, Lausanne und Bern 336. Schulreform und Aufklärungsreligion: die neuen Lehrbücher, Gellert und Rochow 339. Reform des biblischen Geschichtenbuchs: Miller und Seiler 340. Andere deutsche Schulbücher 343. Schweizerische Schulbücher: das Waserbüchlein 343. Zürcher Schulbücher 345. Arbeiten der asketischen und der moralischen Gesellschaft 346. Steinmüllers Lesebuch 348. Basler Schulbücher 349. Das Problem der Armenschule: das neue Berner Waisenhaus 350. Waisenhäuser in Zürich und der übrigen Schweiz 351. Basel und die obrigkeitlichen Armenschulen 352. Zürich: Joh. Schultheß und die Lehrschule für die dürftigste Stadtjugend 353. Schweizerische Armenerzieher: der Schaffhauser Christoph Jezler 354. Pestalozzi als Armenerzieher 356. Pestalozzis kritische Stellung zu Schule und Schulreform 358. Umschwung Pestalozzis: der neue Schulmeister in „Lienhard und Gertrud" 359. Gesamtergebnis: die Aufklärung als Laienbewegung 362.

2. Hauptabschnitt.

Seite

Die Aufklärung in Theologie und Kirche . . 364–527

1. Abschnitt: Teilnahme der Theologen und Pfarrer am allgemeinen Bildungswesen. 364–404

Stapfers Enquete von 1799 und die „Lieblingsbeschäftigung" der Pfarrer 364. Das klassische Altertum 365. Naturwissenschaft und Oekonomie 368. Historische Studien 376. Arbeiten an vaterländischer und kirchlicher Statistik 380. Kirchengeschichtliche Forschung: die großen Sammler 380. Die Darsteller: Felix Nüschelers Zwingli 382. Salomon Heß 383. Rosius a Porta 384. Studium der Philosophie 385. Mathematik und Mechanik 386. Musik und Literatur 387. Medizin 388. Pädagogik 389. Konzentration auf Bibel und Pfarramt 395. Teilnahme der Pfarrer an nichttheologischen Gesellschaften 397. Theologische Vereine: die asketische Gesellschaft in Zürich 398. Nachbildungen in Bern 400. In Graubünden 402. In Basel 403.

2. Abschnitt: Der Einzug der deutschen Aufklärungstheologie in die Schweiz 404–412

Uebergewicht der welschen Theologie zu Anfang des 18. Jahrhunderts 404. Die Revolution in der deutschen Theologie 406. Friedlicher Charakter der Umwälzung 406. Deutsche theologische Literatur auf Schweizerboden 407. Schweizer auf deutschen Universitäten 409.

3. Abschnitt: Die Zürcher Aufklärung 412–436

Der Vorsprung Zürichs vor der übrigen Schweiz 412. Bedeutung der 70er Jahre; Scheidung der Geister in Zürich 413. Heinrich Corrodi und die „Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion" 416. Allgemeine Religionsgeschichte 417. Religion des Judentums 417. Neues Testament, Kirchen- und Dogmengeschichte 418. Dogmatische Theologie 420. Vorschläge für die kirchliche Praxis 422. Die Zürcher Rationalistenschule: Sal. Klauser, der Prediger der Zürcher Aufklärung 424. Joh. Heinrich Fäsi 426. Leonhard Meister als Theologe 428. Sal. Wolf, der Dichter der Zürcher Aufklärung 429. Die Führer der Intelektuellen: Steinbrüchel, J. J. Hottinger 430. Die Brüder Schultheß; Rud. Schinz; Joh. Rud. Maurer 432. Zürcher Aufklärer in Stapfers Enquete 433. Zürcher Aufklärer im Thurgau; der Kampf um die Erbauungsbücher 434.

4. Abschnitt: Die Aufklärung in der reformierten Ostschweiz . . . 436–447

St. Gallen und die jungen Gelehrten 436. Glarner Aufklärungspfarrer 437. Die theologische Aufklärung im Appenzellerland 438. Toggenburg, die Pfarrer der moralischen Gesellschaft 439. Graubünden, das jüngere Pfarrergeschlecht 441. Paulus Kinds Kampf gegen den Rationalismus auf den Synoden 446.

5. Abschnitt: Die Aufklärung in den orthodoxen Kantonen 447–479

Bern, Widerstand der Orthodoxie 447. Wilhelmi als Vorläufer 447. Die Berner „Asketen": Joh. Ith, der Führer der Aufklärungstheologie 448. David Müslin, der größte Prediger der Berner Aufklärung 452. Phil. Alb. Stapfer als Theologe 457. Berner Aufklärungspfarrer in Stapfers Enquete 459. Gottl. Sam. Lauterburg und die „Briefe über die Schwärmerei in der Religion" 460. Urteile von herrnhutischer Seite 461. Basel, die Universität als Hemmschuh 462. Die Basler Kirche und ihr evangelischer Ruf 462. Abgesprungene Basler Aufklärungstheologen: Lukas Legrand 463. Joh. Frey, das *enfant terrible* der Basler Aufklärung 464. Die „Auswahl der Lehren und Taten Jesu" und der Basler Ketzerprozeß 467. Niklaus von Brunn als Aufklärer; aufgeklärte Basler Pfarrer auf der Landschaft

und in der Stadt 470. Joh. Fr. Miville 472. Die Aufklärung in Schaffhausen; Joh. Müller als theologischer Freigeist 473. Gemäßigte Aufklärung: Melchior Habicht 476. Andere Aufklärungspfarrer in Schaffhausen 478. Seite

6. Abschnitt: Die Theologische Aufklärung in der welschen Schweiz . 479–483

Ganzer und halber Deismus in Genf: Jacob Vernes 480. Neuenburgischer Deismus: D. L. Girard 481. Zersetzung des Calvinismus in der Waadt 481.

7. Abschnitt: Staat und Kirche im Aufklärungszeitalter 483–527

1. Kapitel: Gewissensfreiheit und Toleranz 483–494

Die Toleranz gegen Täufer und Separatisten; Stellung von Basel dazu 483. Schaffhausen und Bern 484. Zürich: der Tößtaler Separatistenhandel 485. Graubünden, der Herrnhuterstreit 486. Unduldsamkeit der Pfarrer im Aufklärungszeitalter 486. Ausnahmen: Antistes Ulrich 487. Die Katholikenfrage 487. Der neue überkonfessionelle Patriotismus: Joh. Müllers „Geschichten der Schweizer" 488. Die Protestantenaustreibung im Veltlin 489. Katholischer Gottesdienst auf reformiertem Boden: Basel und Genf 491. Fortdauer der konfessionellen Reibungen 492. Der Fall Wetter im Toggenburg 493. Stellung zu den Lutheranern 493.

2. Kapitel: Verschärfung des Staatskirchentums gegenüber der Geistlichkeit 494–503

Der aufgeklärte Staat in Fortführung der Grundrichtung des orthodoxen Zeitalters: Bern und Zürich 494. Reibungen in Schaffhausen und St. Gallen 495. In den Landschaften: Rheintal, Appenzell, Toggenburg 496. Der Graubündner Pfarrerstreik unter politischem Gesichtspunkt 497. Konflikte in der Westschweiz: Neuenburg 499. Kirche und Staat in Genf 501.

3. Kapitel: Stellung der Geistlichkeit zu Staat und Vaterland 504–511

Theokratische und moderne Staatsauffassung 504. Rousseaus Entgegensetzung von Christentum und Staat und seine christlich patriotischen Gegner 505. Theokratische Nachzügler aus der jüngeren Generation 506. Chaillet und das preußische Königtum 507. Moderner Patriotismus in Basel: Jakob Fäsch 507. Die Genfer Pfarrer als Patrioten in den politischen Wirren 508.

4. Kapitel: Theorien über Staat und Kirche 512–514

Johann Ith als Vertreter des aufgeklärten Staatskirchentums 512. Staat und Kirche in den Gedanken verschiedener Zürcher Pfarrer 512.

5. Kapitel: Die neue Auffassung vom Pfarrerberuf 514–518

Hierarch oder Volkslehrer; Basler Hierarchen 514. Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamtes" und J. Vernets Empfehlung der Religion für den Staat 515. Bodmers Postulat politischer Predigten 516. Pfarrerideale der Zürcher Aufklärung 517.

6. Kapitel. Die ökonomischen Pfarrernöte und die Pfrundaufbesserungen 518–527

Pfarrernöte in der ganzen Schweiz 518. Selbsthilfe der Pfarrer 519. Staatliche Vorkehrungen: die Zürcher Pfrundverbesserungen 519. Das neue Berner Pfrundreglement und seine ungünstigen Folgen 520. Graubünden: der Notschrei des Pfarrers Aliesch 521. Die Synode zu Steinsberg und der Pfarrerstreik 522. Die Pfarrernöte in Stapfers Enquete 524. Pfrundverbesserung in der welschen Schweiz.

3. Hauptabschnitt.

Seite

Die Aufklärung als Emanzipation 528–604

1. Abschnitt: Der Verfall der alten Gottesdienstlichkeit 529–558

Genf, die Bewegung für Kultusreduktion in den 70er Jahren 529. Die aristokratische Regierung von 1782 und die Kultusreduktion 530. Berner Kultreduktionen 531. Basel 532. Zürich 534. St. Gallen 535. Kirchlichkeit und Religiosität am Ende des 18. Jahrhunderts: Genf 536. Neuenburger Kirchlichkeit 538. Kirchliches Leben in Bern zu Stadt und Land 540. Baselbiet und Baselstadt 544. Zürich 546. Kirchliche Zustände im Rheintal, Glarnerland und Appenzell 549. Verfall der Schaffhauser Kirchlichkeit 551. Kirchliche Zustände in St. Gallen 553. Graubünden 555. Folgen der Unkirchlichkeit für den Pfarrerberuf, Abnahme der Theologiestudenten 556.

2. Abschnitt: Die sittliche Emanzipation 558–604

Doppelseitigkeit der Fortschrittsbewegung 559.

1. Kapitel: Die welsche Schweiz 560–566

Untergrabung des Calvinismus in Genf; Rousseau als Wächter alter Genfer Sitte 560. Genf im Urteil Ami Lullins in der Mitte des Jahrhunderts; Urteile der Reisenden über die Genfer Sitten 561. Neuenburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts 563. Lausanne als Fremdenstadt 564. Die Landschaft Waadt 565.

2. Kapitel: Der Zustand der Sitten in der deutschen Schweiz 566–604

Urteil über die gute alte Zeit; Volkssitte und Volksvergnügen 566. Volkssitte bei der Eheschließung 567. Volksvergnügungen: der Tanz 568. Das Spiel 570. Das Wirtshaus 571. Städtische Vergnügen: Theater und Konzerte 573. Volksfeste 574. Verbindung sittlicher und intellektueller Emanzipation: die alten Aufwandgesetze und die neue Zeit 575. Zerfall der alten Kirchenzucht, Beginn des Zeitalters des Individualismus 577.

Erschwerende Spezialfaktoren: 1. Der Aristokratismus 578. Pestalozzis ideale Aristokratie 579. Die „Figuren zu meinem ABCbuch“ 581.

2. Der Einfluß des Auslands: Urteile von Zeitgenossen über die Französisierung 583. Das verwelschte Bern 584. Französischer Einfluß in Basel und der Ostschweiz 585. Die Landkantone 587. Schädliche deutsche Einflüsse 588.

3. Vom Einfluß der Industrie auf die sittlichen Verhältnisse 589. Aus der vorindustriellen Zeit: der Gassenbettel 590. Stellung der Pfarrer zum Industrialismus: die Befürworter 592. Klagen und Sorgen der bernischen Pfarrer im Jahre 1764 592. Die Lage im Zürichbiet; Stadtarzt Hirzels Urteil 593. Professor Meiners über die Nachteile der Industrie in der Schweiz 595. Urteil Pestalozzis im Jahr 1780 596. Folgen der neuen Lebenshaltung für die Fabrikanten 597. Folgen für die Arbeiter: Luxus und Verschwendung 598. Schädigung des Familienlebens 599. Die Lücke in der Gesetzgebung: die Freiheit der Industrie 601. Ansätze zum Arbeiterschutz; ihr Ungenügen 602. Die sittliche Schutzlosigkeit 603. Die Doppelseitigkeit der Aufklärungsbewegung 604.

Abkürzungen.

AEcclBas	= Acta ecclesiastica Basiliensia
AEcclBe	= Acta ecclesiastica Bernensia
AEcclTig	= Acta ecclesiastica Tigurina
AKDBas	= Acten der Kirchen-Diſitation von Baſel
AKDZ	= Acten der Kirchen-Diſitation von Zürich
APuSBaſ	= Acten der Praeliminar- und Spezial-Capitel von Baſel
BG	= Brüdergemeine
BächtoldDorſteher	= C. A. Bächtold, Die Vorſteher der Schaffhauſer Kirche
BaltiſchweilerJnſt	= W. Baltiſchweiler, Die Jnſtitutionen der evangeliſch reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geſchichtlichen Entwicklung 1905
BFEL	= Bibliothèque de la Faculté de Théologie de l'Eglise évangélique libre du Canton de Vaud
BlöſchSchwRefK	= E. Blöſch, Geſchichte der Schweizeriſch Reformierten Kirchen 1898 bis 1899
CAnn	= Correſpondenz Annoni
ChArBaſ	= Archiv der Chriſtentumsgeſellſchaft Baſel
CHeß	= Correſpondenz J. J. Heß Antiſtes (Staatsarchiv Zürich)
CMer	= Correſpondenz Emanuel Merian
ChOB	= Berner Chorgerichts-Ordnung
DG	= Deutſche Geſellſchaft zur Beförderung chriſtlicher Wahrheit und Gottſeligkeit (Chriſtentumsgeſellſchaft)
DNB	= dictionary of national biography
EA	= Eidgenöſſiſche Abſchiede
GemGeſ	= Geſellſchaft des Guten und Gemeinnützigen in Baſel
HArBe	= Helvetiſches Archiv Bern
HadornPiet	= W. Hadorn, Geſchichte des Pietismus in den ſchweizeriſchen reformierten Kirchen 1901
JBaſ	= Baſler Jahrbuch
KuPAStG	= Kirchen- und Predigtamtsacten St. Gallen
LArZ	= Lavater-Archiv Zürich
LutzExcH	= Sam. Lutz, Excerpte aus ſeinen Briefen, in Herrnhut
LutzStr	= Sam. Lutz, Ein wohlriechender Strauß von ſchönen und geſunden Himmelsblumen
MRKBe	= Manuale der Religions-Kammer Bern
MinBSch	= Miniſterial-Bibliothek Schaffhauſen
MüllN	= Nachlaß von Joh. Georg Müller
PCHeß	= Privatkorreſpondenz des Antiſtes J. J. Heß (im Beſitz von Altpfarrer P. Heß)
RMBe	= Ratsmanuale Bern
RPrBaſ	= Ratsprotokolle Baſel

RPrZ	= Ratsprotokolle Zürich
SAApp	= Synodal-Acten von Appenzell
SAGl	= Synodal-Acten von Glarus
SAH	= Sammlung amtliche, der Acten aus der Zeit der Helvetischen Republik, ed. J. Strickler 1886—1905
SAR	= Raetische Synodal-Acten
SASt G	= Synodal-Acten von St. Gallen
SATogg	= Synodal-Acten von Toggenburg
SJG	= Sammlung oder Auszug aus den Jahrbüchern der wahren Inspirations-Gemeinden (die älteren Bände tragen den Titel „Extracta")
StArBas	= Staats-Archiv Basel
StArBe	= Staats-Archiv Bern
StArZ	= Staats-Archiv Zürich
Studer PietZ	= Jul. Studer, Der Pietismus in der Zürcher Kirche am Anfang des vorigen Jahrhunderts (Jahrbuch der hist. Gesellschaft Zürcher Theologen) 1877
TBe	= Berner Taschenbuch
ThurneysenSep Bas	= Ed. Thurneysen, Die Basler Separatisten im 18. Jahrhundert (JBas 1895. 96)
UArH	= Unitäts-Archiv Herrnhut
UB Bas	= Universitäts-Bibliothek Basel
Vad	= Vadiana (Stadtbibliothek und Stadtarchiv St. Gallen)
WeberKg	= Heinrich Weber, Geschichte des Kirchengesangs in der deutschen reformierten Schweiz 1876
Wirz Hist D	= J. J. Wirz, Historische Darstellung der urkundlichen Verordnungen, welche die Geschichte des Kirchen- und Schulwesens in Zürich wie auch die moralische und einigermaßen physische Wohlfahrt unsres Volkes betreffen 1793—94
Wirz Etat	= Kasp. Wirz, Etat des Zürcher Ministeriums von der Reformation bis zur Gegenwart 1890
ZB Z	= Zentral-Bibliothek Zürich
ZimmermannZK	= G. R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche von der Reformation bis zum dritten Reformationsjubiläum nach der Reihenfolge der Zürcher Antistes 1877

1. Hauptabschnitt.

Die Aufklärung im allgemeinen Geistesleben.

1. Abschnitt.

Grundlinien der Aufklärung.

Während die Theologen in ihrer Dogmatik und ihrer kirchlichen Unterweisung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts fortfuhren, die alten orthodoxen Lehren, nach Kräften vereinfacht und der Vernunft näher gebracht, von Geschlecht zu Geschlecht weiter zu überliefern, hatte sich längst im allgemeinen Geistesleben jener gewaltige Umschwung angebahnt, der eine völlig neue Zeit heraufführte und auch für die Geschichte des Christentums den tiefsten Einschnitt bedeutet. Die Aufklärung, wie wir ihn zu benennen pflegen, ist nicht so sehr ein Ereignis in der Geschichte der Theologie als vielmehr in der ganzen geistigen Orientierung der Menschheit. Nicht Theologen, sondern Laien, Philosophen, Naturforscher, Staatsmänner und Dichter werden jetzt die Führer der neuen Bildung. Die wichtige Umwälzung in Theologie und Kirche bedeutet nur einen Ausschnitt aus der allgemeinen geistigen Revolution, und so sehr uns jene hier beschäftigen muß, es darf nicht von ihr ausgegangen werden.

Es handelt sich um eine europäische Bewegung, die in England zuerst einsetzte, von da sich Frankreich mitteilte, aus beiden Ländern nach Deutschland einströmte und bei diesem allgemeinen Gang von Land zu Land auch die reformierte Schweiz ergreifen mußte. Allein so auf der Hand liegend die fremden Einflüsse für unsre schweizerische Bewegung sind, wurde doch nichts übernommen, zu dem nicht der eigene innere Drang und die fortschreitende eigene Kulturbewegung hätte führen müssen. Die Aufklärung bedeutet ein allgemeines Erwachen des Menschengeistes auf allen Gebieten aus dem Jahrhunderte langen Schlaf der Gewohnheit und der Autorität. Hierzu waren die Bedingungen bei uns so gut als in unsern Nachbarländern vorhanden, und wenn die fremden Einflüsse so rasch und sicher zur Geltung kamen, geschah es, weil man selber innerlich dafür reif geworden war gerade durch die Hemmungen, welche das alte System bei uns wie überall dem Geistesleben gebracht hatte.

Verzichten wir darauf, herauszubringen, welches die primäre Ursache der ganzen geistigen Umwälzung gewesen ist, und halten wir uns nur an ihre Erscheinungen! Es begann ein neues Verhältnis zur äußern Umgebung, größere Neugier nach allem Unbekannten, schärfere Beobachtung und Vergleichung, vermehrtes Interesse an Dingen, an denen man früher stumpf vorbeigegangen war. Gereist waren unsre Vorfahren zu allen Zeiten, aber wenn man die *Lettres sur les Anglais* und *sur les Français* des Beat Ludwig v. Muralt zur Hand nimmt, so staunt man über dies neue, frische Sehen auf allen Gebieten und über die Kraft der Darstellung des Geschauten. Es war wie eine zweite Entdeckung der Welt, zuerst der fremden Welt, des Auslands, bald aber auch der Heimat und der nächsten Natur. Erst jetzt fingen Schweizer an, ihre eigenen Alpen zu entdecken, die Gletscher zu beobachten, die höchsten Schneegipfel zu besteigen. Vornehmlich aber entdeckten sie die Menschen. Welsche und Deutsch-Schweizer fanden ihre beiderseitige Geschichte und Einrichtungen interessant; ein Waadtländer und ein Bündner wagten es zum erstenmal, die kirchliche Geschichte ihrer Heimat genau zu durchforschen. Und wie haben sie sich selber unter einander neu erlebt und genossen! Es begann ein Entdecken und Erleben von Freund zu Freund. Es ist in allem, wie wenn die Menschen des Aufklärungsjahrhunderts die Augen neu aufgemacht und eine Fülle neuer Dinge erstmalig gesehen hätten, die längst vor ihnen lagen, aber an denen sie achtlos und interesselos vorübergegangen waren.

Gleichzeitig aber erwachte überhaupt das Denken, das eigene Urteil und mit ihm die Kritik. Das war schon von der Reformation aufs lebhafteste geweckt worden, wo es die Rechtfertigung der eigenen Religion und die Kritik des falschen fremden Glaubens galt, jedoch nicht weiter. Die Vernunft erschien ja als blind für alles Höhere; Offenbarung, Tradition und Autorität hüteten das Bestehende auf allen Gebieten, nicht nur in der Religion. Und doch überlieferte auch die alte fromme Zeit ihre Logik, ihre Metaphysik, ihre natürliche Religion und Moral, scheinbar bloß als Vorbereitung und Hilfsmittel für den Offenbarungsglauben, jedoch für alle die Nichttheologen, die Juristen, die Mediziner, als einzig in Betracht kommende Denklehre. Hier lag die wichtigste Anknüpfung für die große geistige Umwälzung; in diesem Denkgebiet konnte die Vernunft erstarken und nach und nach immer selbständiger werden. Und nun begann vom Anfang des 18. Jahrhunderts an bei Einzelnen, und bald bei ganzen Scharen der Prozeß, der auch unsre Vorfahren zur Vernunftautonomie geführt hat. Dabei trat das Nein besonders kräftig zutage. Man entdeckte auf einmal, wohin man schaute, Vorurteile über Vorurteile; man kam sich selbst wie verführt, verzaubert, geblendet vor und war entschlossen, von jetzt an sich des eigenen Urteils zu bedienen. Ueberall, in allen Gebieten entdeckte man den Zopf, den gewohnheitsmäßigen Unsinn, die Macht des Aberglaubens und der Gedankenlosigkeit. Freilich hatte man zunächst keine Macht, nach außen viel daran zu ändern. Aber der Anstoß zum allgemeinen Fortschritts- und Reformdrang war gegeben, sobald man die Fehler des bisherigen Erziehungssystems und der Art, wie im alten System verwaltet und regiert wurde, klarer einsah. Es stand doch frei, sich in Gedanken ein Ideal des Guten und Ver-

nünftigen auszumalen und im Genuß dieses Ideals sich zu entschädigen für den Anblick der trostlosen Wirklichkeit. Daß aber aus dieser Stimmung mit der Zeit ein ernstes Streben nach tatsächlicher Umbildung aller Verhältnisse werden mußte, liegt auf der Hand.

Man sollte erwarten, daß es auf dem Gebiet der Naturforschung und des allgemeinen Weltbildes zu einem scharfen Zusammenstoß des neuen, auf strenge Gesetzmäßigkeit gerichteten Denkens mit dem alten Wunderglauben hätte kommen müssen. Allein gerade die größten schweizerischen Naturforscher, die Euler, Haller, Bonnet, nahmen am Wunder keinen Anstoß und verteidigten den biblischen Offenbarungs- und Wunderglauben. Die geistige Revolution, welche das neue naturwissenschaftliche Denken bewirken mußte, vollzog sich allmählich und in der Stille und war den führenden Persönlichkeiten gar nicht immer bewußt. Leider ist die Geschichte der Emanzipation der Naturwissenschaften von der Autorität der Bibel noch ungeschrieben, und so können wir auch von dem Teilausschnitt dieser Geschichte, der die Schweiz betrifft, nur Bruchstücke hervorheben.

An ihrer Spitze steht die siegreiche Durchsetzung des kopernikanischen Weltsystems und die Verdrängung der Erde aus dem Weltzentrum, ein Ereignis, das an verschiedenen Orten sich zu ungleicher Zeit vollzog und sich überhaupt schwer datieren läßt. In Basel, wo der Syllabus controversiarum von 1662 die Unbeweglichkeit der Erde und die Bewegung der Sonne und der Gestirne um sie als Glaubensartikel festgelegt hatte, wurde dem Mathematikprofessor Peter Megerlin 1675 von Rektor und Regenz das Vortragen der kopernikanischen Lehre verboten, und 1681 wurde demselben Megerlin untersagt, sein Buch „Systema mundi copernicanum argumentis invictis demonstratum" in Basel oder anderswo zu drucken; als es gleichwohl im folgenden Jahr zu Amsterdam im Druck erschien, kam der Basler Professor mit einer Rüge davon[1]. In Zürich hielt der Naturforscher Joh. Jak. Scheuchzer, als er seine „Physica oder Naturwissenschaft" herausgab (zuerst 1701, später noch dreimal), mit dem eigenen Urteil über diese Streitfrage klug zurück, indem er sich darauf beschränkte, die Gründe der Ptolemäer und der Kopernikaner einander gegenüberzustellen. Als der gleiche Forscher — er war inzwischen zum Professor der Mathematik vorgerückt — seine „Jobi physica sacra" 1721 drucken lassen wollte, erhielt er von den Zürcher Zensoren die Weisung, „das Weltsystem des Kopernikus auszustreichen, weil es meiner Herren Satzungen zuwider sei"; sein Basler Freund Johannes I. Bernoulli schrieb ihm damals, er könne sich das Urteil dieser Zensoren wohl vorstellen, denn die Orthodoxen hätten nun einmal den Kopernikanismus als eine hérésie à brûler verurteilt[2]. Aber wann nun in Basel wie in Zürich der öffentliche Vortrag der Lehre des Kopernikus zum

1) Rud. Stähelin, Der Mathematiker und Astronom Peter Megerlin und seine Konflikte mit der Theologie seiner Zeit (Jahrb. f. prot. Theol. 1883).

2) Rud. Stähelin, a. a. O. p. 383 und die Biographie Scheuchzers bei Rud. Wolf (Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz I, 181 usw.); vgl. auch zu Scheuchzer und der Zensur I. H. Füßli, Bodmer, im Schweiz. Museum 1783, I. Stück, p. 8.

erstenmal unbeanstandet blieb, wissen wir nicht mit Sicherheit. Merkwürdigerweise trug zur Verzögerung des Sieges von Kopernikus-Newton der schwächliche Vermittlungsversuch von Descartes bei, der — doch wohl aus Gründen kirchlicher Akkommodation — die Ruhe der Erde innerhalb des solaren Systems zu retten suchte und für unzählige Zeitgenossen etwas Bestechendes gehabt haben muß. Sogar Johannes I. Bernoulli, der große Mathematiker, blieb sein Leben lang Cartesianer; de Crousaz in Lausanne, Leonhard Euler in Petersburg und Berlin gingen erst in spätern Jahren von Descartes ins Lager Newtons über[1]. Für die deutsche Schweiz gebührt Daniel Bernoulli, dem Sohn Johannes' I., für die welsche Schweiz Gabriel Cramer und seinem Freund Calandrini in Genf das Hauptverdienst, den Widerstand gegen die Newtonschen Lehren gebrochen zu haben. Erst in diesem Zusammenhang, durch die Verbindung mit der Newtonschen Philosophie, vollendete sich der Sieg des Kopernikanismus auf Schweizerboden[2]. Und wieder ein halber Schweizer, der Mülhauser Philosoph Joh. Heinr. Lambert, empfing in Chur, wo er eine Hauslehrerstelle beim Grafen Peter von Salis versah, die erste Anregung zu den Gedanken seiner Kosmologischen Briefe (1761), in denen er auch unser Sonnensystem in ein Universum höherer und umfassenderer Ordnungen einfügte. In der Ehrfurcht vor dem gestirnten Himmel fand Lambert sich mit Kant zusammen[3]; das war kein Weg zum Atheismus, sondern zur demütigsten Bewunderung Gottes.

Auf einem Spezialgebiet: der Erforschung der Fossilien, schien sogar nicht nur die Religion, sondern die Autorität der Bibel zu profitieren, indem die mosaische Erzählung von der Sündflut durch jede neuentdeckte Versteinerung siegreicher ihre Wahrheit zu dokumentieren begann. Auf Schweizerboden traten Louis Bourguet in Neuenburg und Joh. Jak. Scheuchzer in Zürich auf Grund ihrer Fossilienforschungen begeistert für die Wahrheit der Sündflutgeschichte ein, und noch am Ende des Jahrhunderts glaubte der Genfer Jean André Deluc auf Grund der Tatsachen der Naturgeschichte für diese Erzählung und mit ihr für die ganze biblische Offenbarung garantieren zu können. Man kann heute nicht ohne Lächeln die Darlegungen dieser Naturforscher verfolgen, denen es anfangs die größte Mühe kostete, den wirklichen Pflanzen- und Tiercharakter der versteinerten Geschöpfe nachzuweisen[4], und die dann — vor allem Scheuchzer — mit kindlicher Freude die Entdeckung eines vorsündflutlichen Menschenknochens erlebten, der sich leider bei späterer Nachprüfung als das Skelett eines Riesensala-

1) Vgl. Rud. Wolf, die Biographien von Joh. I. Bernoulli II, 71 usw., de Crousaz II, 57 usw.; Leonh. Euler IV. 87 usw.

2) Ebenda die Biographien von Daniel Bernoulli III, 151 usw., Gabriel Cramer III, 203 usw. Dazu vgl. A. Hallers kleine Schriften I, 71 f. „Endlich ist der Tag gekommen und hat den krystallenen Himmel, die übermütige Lage der Erde in der Mitte der Welt, die unnötige Geschwindigkeit der Sonne und der Fixsterne und die andern Fehler dieses Lehrgebäudes von dem Wahren getrennet."

3) Vgl. die Biographie Joh. Heinr. Lamberts bei Rud. Wolf III, 317 usw.

4) Vgl. Scheuchzers Piscium querelae et vindiciae 1708 und Herbarium diluvianum 1709 und Bourguet, *Lettres philosophiques* 1729.

manders erwies [1]. Während uns aber jenes erste Stadium der Forschung durch den Reiz der Naivetät mit sich versöhnt, steht der Genfer Deluc am Ausgang des Jahrhunderts bereits in der Reaktion gegen die Anfänge einer freien, untheologischen Geologie und kämpft für eine zweifelhaft gewordene Position mit zweifelhaften Gründen. Unter seinen Händen wird aus der Ueberflutung der Erde der Untergang alter und der Aufstieg neuer Kontinente, d. h. etwas ganz anderes, als was Moses erzählt, wie er auch bereits aus den 6 Schöpfungstagen des Moses lange Schöpfungsperioden herausgewinnt [2]. Die Naivetät ist verschwunden, die künstliche Umdeutung hat begonnen, und mit diesen Mitteln die Wahrheit der ganzen biblischen Religion begründen zu wollen, war ein Kunststück, würdig des 19. Jahrhunderts.

Bereits aber hatten die schweren Diskussionen über den Ursprung des Lebens und das Verhältnis von Leib und Seele begonnen, in denen zum erstenmal ein atheistischer Materialismus dem alten Glauben an Gott und die Seele gegenübertrat. Was ist die eigentliche Ursache des Erzeugungsvorgangs, und wie ist das Leben erstmalig entstanden? Kann die Materie organisiertes Leben hervorbringen? Gibt es in der Natur generatio aequivoca? Es ist klar, daß die Naturwissenschaft sich von der Theologie emanzipieren und gänzlich untheologische, naturalistische Lösungen suchen mußte; die Franzosen, Buffon und andere, gingen darin voran; in der Schweiz befaßte sich Louis Bourguet im 3. und 4. Brief der *Lettres philosophiques* eingehend mit dem Problem der Erzeugung der Pflanzen und Tiere, indem er 3 Systeme einander gegenüberstellte: die *théorie des moules* (der organischen Materie innewohnender Modelle, — ungefähr die spätere Lehre Buffons), die *théorie des natures plastiques* (eine Abart des Animismus) und die Annahme ursprünglicher, sich entwickelnder Schöpfungskeime (Präformismus, von Bourguet auch *Système des développements* genannt). Er selbst entschied sich für die dritte Ansicht: Gott schuf von Anfang an alle Pflanzen und alle Tiere, die einen in den andern, so daß Empfängnis und Geburt nur eine einfache Entwicklung sind, welche alle diese organischen und beseelten Körper in der Welt zur Erscheinung bringt und greifbar und sichtbar macht; er glaubt damit das System von Leibniz illustrieren zu können [3]. In denselben Bahnen des Präformismus wandeln nachher Bonnet und Haller, der letztere in scharfer Auseinandersetzung mit der neuauftretenden Theorie der epigenesis oder Neubildung [4]. Es ist das Teleologische im Bau der organischen Wesen, was Haller zum Gegner aller rein mechanischen Erklärung machte: die Materie schafft nicht nach Absichten — das ist sein Axiom [5]. Ausdrücklich betonte Haller dabei das Recht des Forschers, die mechanistische Er-

1) Der Fundort war ein Steinbruch bei Oeningen im Kt. Schaffhausen; dazu Scheuchzers Homo diluvii testis 1726.

2) J. A. Deluc, *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme* spez. V.

3) Bourguet, *Lettres philosophiques* p. 75—170, vor allem p. 95 ff.

4) H. J. Jenny, Haller als Philosoph (Diss.) 1902, p. 73 ff.

5) Hallers Kleine Schriften I., Vorrede über des Herrn v. Buffon Lehre von der Erzeugung, p. 111 ff.

klärung der Naturvorgänge so weit als möglich auszudehnen ohne Sorge, die Religion zu gefährden [1]. Tieferes Nachsinnen — das war seine Ueberzeugung — wird immer den Mechanismus in seine Schranken zurückweisen. In ähnlicher Weise verfolgte Haller mit höchster wissenschaftlicher Strenge alle körperlichen Bedingungen des seelischen Lebens, ohne je den fundamentalen Unterschied zwischen Empfindung und Bewegung zu verwischen; an dem Dualismus von Leib und Seele zweifelte er nie [2]. Es ist bekannt, mit welcher Entrüstung er La Mettrie zurückwies, als dieser ihm perfiderweise seinen *L'homme machine* dedizierte [3]. Als später die Engländer Hartley und Priestley — beide übrigens gläubige Christen — das Geistesleben materialistisch als eine Gehirntätigkeit zu erklären suchten, trat ihnen gegenüber der Genfer Deluc energisch für die Doppelnatur des Menschen und für die Unterscheidung der empfindenden und denkenden Seele von ihren körperlichen Organen ein [4]. Es waren jedenfalls in der Schweiz wie überall nicht die strengen Naturforscher, die zu atheistischen und materialistischen Konsequenzen gelangten.

Sofern sie ernsthaft Wissenschaft trieben, suchten sie überall die gesetzmäßigen Ursachen der Naturvorgänge auf, überzeugt, daß alles scheinbar Willkürliche und Unregelmäßige auf uns nur vorerst noch unbekannten Gesetzen beruhe, und daß Unregelmäßigkeit und Unorganisation in Wirklichkeit nirgends vorhanden seien [5]. Sie gingen aber nicht von metaphysischen Begriffen aus, sondern befragten die Erfahrung, Albrecht Haller vielleicht am großartigsten und unbefangensten [6]; sie unterschieden streng zwischen Hypothesen und sichern Erkenntnissen, zwischen dem Wahrscheinlichen und dem Gewissen, wobei sie den hohen Wert der Hypothesen anerkannten und doch die Bereitschaft zu beständiger Korrektur, zur Zerstörung vorschnell gefaßter Schlüsse, sich vorbehielten [7]. Nirgends finden wir Haller bestrebt, Lücken der wissenschaftlichen Naturerkenntnis durch wunderbare göttliche Kausalitäten auszufüllen; seine groß angelegte Physiologie hält sich durchaus in den Grenzen der Erfahrungswissenschaft. Jedoch die Tatsächlichkeit selbst in ihrem rätselhaften „so und nicht anders" scheint diesen Forschern durch kein Naturgesetz und keinen Mechanismus erklärbar, sondern sie muß auf einen positiven, selber unerklärbaren göttlichen Willen zurückgehen, der das „so und nicht anders" von Anfang an bestimmt hat [8]. Und in dieser positiven Willenssetzung Gottes, auf die alles tatsächliche Geschehen unbeschadet seiner Gesetzmäßigkeit zurückgeht,

---

1) Ebenda p. 109 ff.

2) H. J. Jenny, a. a. O. p. 40 f.

3) Hallers Kleine Schriften I., p. 121 ff.; dazu L. Hirzel in der Einleitung zu Hallers Gedichten (Biblioth. älterer Schriftwerke der Deutschen Schweiz) p. CCLIV ff.

4) J. A. Deluc, *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme 1779 I, lettre XII.*

5) Vgl. Bourguet, *Lettres philosophiques* p. 58 f.

6) H. J. Jenny, a. a. O.

7) Hallers Kleine Schriften, Vorrede zum I. T. der Allgemeinen Historie der Natur I., p. 49 ff.

8) Vgl. Bourguet, *Lettres philosophiques* p. 59 ff. und Scheuchzers Zustimmung in der préface XXXI f.

hat dann auch das Wunderbare für sie seinen Grund: der freie Schöpfungswille Gottes kann ebensowohl nach den natürlichen Ordnungen als nach andern, für uns übernatürlichen, handeln und seine Offenbarungsträger handeln lassen. Voraussetzung ist nur, daß das Wunder selber als Tatsache gleich andern Tatsachen erwiesen sei. Hier liegt der schwache Punkt dieses Denkens, daß es ein Wunder als so leicht zu konstatierende Tatsache hinnimmt. War diese Voraussetzung einmal zugegeben, so erklärt gerade der empiristische Charakter dieser Naturwissenschaft das Fortbestehen des Wunderglaubens in den Köpfen dieser Forscher.

Der Zürcher Joh. Jak. Scheuchzer (1672—1733) verkörpert in eigentümlicher Weise die aufstrebenden Tendenzen des Zeitalters, umspielt von einer reichlichen Dosis Volksaberglaubens und eingerahmt in dem festen Glauben an die Autorität des Bibelwortes [1]. In den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts verband er sich mit aufgeweckten Freunden zu einer Gesellschaft der Wohlgesinnten, in der ein kunterbuntes Vielerlei von Fragen z. B. über die Kometen, die Mißgeburten, die Mohren, die praktischen Folgen des Atheismus besprochen wurde. Er selbst widmete seine Lebenskraft der Popularisierung der Naturwissenschaft, soweit das die damalige theologische Zensur zuließ. Berühmt wurde er durch seine Schweizerreisen und durch die Veröffentlichung der Berichte von seinen vielseitigen Beobachtungen auf denselben; sie regten seine Landsleute zur Erforschung der nahen und ferneren Heimat an, schleppten aber auch allerlei Volkslegenden von Drachen und fabelhaften Tieren ungeschieden von der Wissenschaft mit fort. Als Scheuchzer 1710 die Professur für Mathematik bekam, hielt er seine Antrittsrede über den Nutzen der Mathematik für die Theologie mit einer Aufzählung sämtlicher Hilfsdienste, welche Chronologie, Geographie, Arithmetik und Geometrie für das rechte Verständnis der Sündflut, des Salomonischen Tempels und der Stiftshütte usw. leisteten [2], und wirklich las dieser Mathematikprofessor hauptsächlich über loca scripturae physica und suchte „mit der Zierde und Kunst der Natur die Ehrwürde und Heiligkeit der Offenbarung zu verknüpfen", um sich und seine Zuhörer zu noch größerer Bewunderung des Schöpfers zu rühren. Aus dieser Arbeit ging später Scheuchzers Physica sacra zuerst des Hiob, dann der ganzen Bibel hervor, eine erst nach seinem Tod vollendete Kupferbibel in vier Folianten, deutsch und lateinisch, mit Erklärung des ganzen naturwissenschaftlichen Stoffes der Heiligen Bücher. Merkwürdig, daß ein so bibelfester Mann sich trotzdem beständig des Widerspruchs der Theologen zu erwehren hatte; sein spätes Vorrücken zum Stadtarzt mit Sitz im Examinatorenkonvent zeugt dafür. Als zu Beginn der 20er Jahre ein neues junges Geschlecht in Zürich hervortrat, hatte Scheuchzer als geschmackloser Polyhistor unter seinem Spott zu leiden [3]. Wie grob er sich in der Deutung fossiler Funde vergreifen konnte, ist schon erwähnt. Ein eifriger Wahrheitssucher und ein mächtiger Anreger ist er

1) Zu Scheuchzer vgl. dessen Biographie von Rud. Wolf, die selber auf der Arbeit von J. J. Siegfried (Verhandlungen der Technischen Gesellschaft 1853) und auf der Biographie Bourguets im *Mercure Suisse* 1733 u. 34 ruht.

2) J. J. Siegfried, a. a. O.

3) Vgl. Hans Bodmer, Die Gesellschaft der Maler in Zürich und ihre Diskurse (Diss.) 1895.

gleichwohl gewesen, auch ein wirklich frommer Mensch, für den jeder Fortschritt der Naturerkenntnis ein Stück Verherrlichung Gottes bedeutete. „*Nous rencontrons Dieu partout, si nous voulons ouvrir les yeux*“, schrieb er seinem Freund Bourguet, als er ihm dafür dankte, daß Bourguet den Ursprung der Kristallfiguren auf den allmächtigen und unendlich weisen Willen Gottes zurückführte, „dem — fügt Scheuchzer hinzu — wir uns bei jedem neuen Fortschritt in der Physik immer mehr nähern“ [1].

Wie Scheuchzer Bibelforschung und Naturforschung unablässig kombinierte, in der Natur die Spuren der Sündflut, in der Bibel antike und moderne Naturerkenntnis fand, so vereinigte auch der in Neuenburg niedergelassene Refugiant Louis Bourguet (1678—1742) theologische und naturwissenschaftliche Neigungen, ja er übertraf seinen Zürcherfreund an Vielseitigkeit, las z. B. als Neuenburger Professor über Naturrecht und über Philologia sacra, interessierte sich für sämtliche Bibelübersetzungen, die er — in beinahe 50 Sprachen —, sich ansammelte, und war ein lebhafter Freund aller Missionen [2]. Als Naturforscher ging er dem Ursprung der Fossilien, speziell der Belemniten und der Pierres lenticulaires nach, studierte dann die Formation der Salze und Kristalle, befaßte sich eingehend mit dem Problem der Erzeugung der Pflanzen und Tiere und schrieb ein Memoire über die Theorie der Erde; diese Studien gab er zuerst als einzelne Aufsätze heraus, um sie dann in den *Lettres Philosophiques* 1729 zu vereinigen. Aufrichtige Erforschung der Wahrheit war sein einziges Ziel; er glaubte aber an einen Zusammenhang aller wissenschaftlichen Wahrheiten untereinander und meinte, daß die Wahrheiten der Physik den ersten Rang nach denen der Religion verdienen [3]. Am Schluß der Abhandlung über die Formation der Salze und der Kristalle, deren Ursprung er unbeschadet des von ihm zugegebenen Mechanismus auf den weisen Machtwillen Gottes zurückführte, der der Schöpfung ihre bestimmte Einrichtung gegeben hat, drückt Bourguet die Hoffnung aus, seine Gedanken möchten dazu beitragen, die unermeßlichen Reichtümer der Weisheit, der Macht und der Güte Gottes noch mehr bewundern zu machen: „*Les hommes sauront un jour, qu'ils sont faits pour connaître et pour admirer les ouvrages de Dieu et pour lui rendre à cette occasion les louanges mortelles qui lui sont dues; c'est là leur bonheur et leur première destination*“ [4]. Aber erst in seinem Aufsatz über die Generation der Pflanzen und der Tiere läßt uns Bourguet seine an Leibniz sich anschließende Naturphilosophie erkennen: das ganze Reich der Schöpfung eine Stufenleiter, die sich unter die niederste Pflanze herabsenkt ins Mineralreich und über den Menschen hinaufsteigt in die Engelwelt; alle immateriellen Wesen, außer Gott, dem reinen Geist, an Materie gebunden und durch die Materie beschränkt, jedes nach seinem Vollkommenheitsgrade; leiblich sein heißt also beschränkt sein; in dieser Leiblichkeit liegt der Grund aller Krankheiten und Zufälle, die entweder aus dem allgemeinen Mechanismus oder dem besondern Mechanismus der organisierten Körper resultieren.

1) Vgl. Scheuchzer an Bourguet in dessen *Lettres philos., préface* XXXII.
2) Bourguets Biogr. im *Mercure Suisse* 1743; vgl. Bd. I d. Werkes p. 177 f. u. 463 f.
3) *Lettres philos. préf.* XLII.
4) Ebenda p. 60.

Die Entstehung und Eigenart aller Wesen fällt auf die erste Schöpfung zurück; was wir dagegen auf Erden Erzeugung nennen, ist immer nur Entwicklung der in die Schöpfung gelegten Keime. Gewiß muß dies System der Entwicklungen mannigfache Mißstände, z. B. Mißgeburten, nicht zur Reife gelangte Samen, zugrunde gegangene Embryonen zugeben; keiner davon reicht aus, die aus dem System resultierende Vollkommenheit aufzuheben. Die göttliche Weisheit konnte das nicht ändern, bloß um ein paar übel unterrichtete Geister zu verhindern, gegen ihre unendliche Güte Verdacht zu hegen. Auch das Gesetz der Schwere, dies Grundgesetz der Körperwelt, bringt zahlreiche Inkonvenienzen für die Menschen mit, und dennoch hat Gott es nicht aufheben wollen[1]. Bourguet freut sich, in den organisierten Körpern tausend neue Herrlichkeiten zu entdecken, welche die Weisheit Gottes unendlich über das erheben, was man bis dahin von ihr dachte. „Möchten doch alle Naturalisten, Spinozisten, Materialisten und alle Esprits forts meine Ausführungen beherzigen und die Vorsehung Gottes anerkennen, welche die Welt im allgemeinen und das Menschengeschlecht im besonderen regiert[2]!" Bewunderung, ja Gebet war das letzte Wort dieses Naturforschers. Obschon Scheuchzers Freund, stellt er doch einen Geist von ganz anderer Schwungkraft vor. Bourguet ist ein Vorläufer eines Charles Bonnet, eines Lambert; seine Naturforschung mündet unvermerkt in Metaphysik, ja in Religion aus.

Kommt man von Bourguet und Bonnet zu dem Berner Albrecht Haller, so tritt man zuerst in eine andere Welt; Nüchternheit, Sachlichkeit, vorsichtige Zurückhaltung atmet hier alles. Hallers epochemachende Leistungen auf dem Gebiet der Anatomie, der Physiologie, auch der Botanik entbehren jeder metaphysischen oder religiösen Beigabe; der Leser sieht über die Grenzwälle der Erfahrungswissenschaft nicht hinaus. Einen eigentlichen Feind aller metaphysischen Systematik möchte man Haller nennen; wenn er das Ende der Metaphysik verkündet, so preist er eine Befreiungstat des menschlichen Geschlechts[3]. Kein Forscher seiner Zeit hat den Gegensatz der Forschung und der Konstruktion so lebhaft wie er empfunden; gerade sein warmes Eintreten für die Hypothese offenbart seine Freiheit vom System. Man kann nicht sagen, daß er seine Religion irgendwie auf seine wissenschaftliche Forschung stützte; war sie ihm doch ganz etwas anderes als Naturglaube, und ging sein Weg zu Gott weit mehr durch das Gewissen als durch Natureindrücke. Eins freilich ließ er sich nicht nehmen: seine feste Ueberzeugung von der Teleologie in den Organismen und damit ein handgreifliches Argument für ein göttliches Walten in der Welt. Allein das war für ihn weniger ein wissenschaftlicher Gedanke als ein nicht zu widerlegendes Gefühl, für dessen Recht er nicht die geringste Sorge in sich trug[4]. Es war ihm eine elementare Sprache Gottes, die auch der Forscher nur konstatieren kann. Hallers Größe in religiöser Hinsicht liegt in etwas ganz anderem als in einer religiösen Zielsetzung der Forschung: er war ein ganzer Mensch,

1) Ebenda p. 111 ff., 130, 132 ff., 140 ff., 166 f.
2) Ebenda p. 168 f.
3) Hallers Kleine Schriften III, p. 307 f.; vgl. I. 50 f.
4) Vgl. Hallers Gedicht, Gedanken über Vernunft, Aberglauben u. Unglauben bei L. Hirzel a. a. O., Vers 325 ff.

frei von der spezifisch wissenschaftlichen Enge des Blicks, ein Mensch also mit Gefühl und Gewissen, für den die sittlichen ebenso wie die ästhetischen Werte ein selbständiges Recht neben der Wissenschaft besaßen. Das ist vielleicht für das Verhältnis eines Forschers zur Religion der entscheidende Punkt; es ist unnötig, daß ihn seine Forschung zu Gott führe, wenn er nur als ein ganzer Mensch offenen Sinn für das Göttliche in seiner Nähe und Ferne besitzt. Ein echtes Dokument dieser Universalität geben Hallers „Kleine Schriften", von ihm selber ausgewählt.

Den Hauptstoff liefert ihm wie natürlich seine Forschung; man begegnet hier Hallers wichtigem Aufsatz „Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers", ferner den wichtigen Vorreden zu Buffons „Allgemeiner Historie der Natur" und „Lehre von der Erzeugung", dem „Verzeichnis der in Helvetien wild wachsenden Bäume und Stauden usw.", aber dicht daneben stehen Hallers Vorrede zur ersten französischen Ausgabe seiner Gedichte, der Vergleich von Hallers und Hagedorns Gedichten oder Aufsätze wie: „Von den Vorteilen der Demut, von den Nachteilen des Witzes". Seine Auseinandersetzung mit La Mettrie und die Korrespondenz mit Voltaire hat er in diese Sammlung aufgenommen. Haller den Christen lernt man direkt kennen in der Vorrede zu Formeys Auszug aus de Crousaz Schrift gegen Bayle, „Zur Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt", ferner in den Authentischen Akten über das neu errichtete Waisenhaus in Bern, in dem Auszug aus Dittons Schrift „Durch die Auferstehung Jesu bewiesene christliche Religion". Vielleicht am feinsten offenbart sich aber Hallers geistige Weite in seinen zwei Aufsätzen über die Ergebnisse der Trankebarischen Missionsberichte und über Egedes Grönlandmission. Diesen Mann interessiert alles, die Naturkunde aus Grönland und Vorderindien, die sittlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse dieser Länder und ihre Religion samt der christlichen Missionsarbeit und ihren Ergebnissen, wobei Haller sich als resoluten Protestanten zu erkennen gibt, der sich durch keine großartigen äußern Erfolge der katholischen Missionen über deren Oberflächlichkeit täuschen läßt [1].

Von Hallers persönlichem Christentum wird in anderem Zusammenhang die Rede sein. Zu den durchschnittlichen „gläubigen" Naturforschern hat er nicht gehört; wohl aber bedeutet sein Lebenswerk heute noch eine Mahnung an alle ihm nachstrebenden Naturforscher, den Menschen in ihnen nicht zu vergessen oder gar zu unterdrücken, der nun einmal auf Gott hin geschaffen ist und nicht zur Ruhe kommt, bis er sie findet in Gott.

Wundergläubig gegenüber den biblischen Wundergeschichten waren alle hervorragenden Naturforscher der Schweiz im 18. Jahrhundert. Es wird beim Blick auf sie viel verständlicher, daß auch die fortgeschrittenen, moderneren Theologen einstweilen am Wunderglauben der Bibel keinen Anstoß nahmen und die Wunder, zumal die Auferstehung Jesu, sogar als Hauptargument verwenden konnten. Menschliche Vernunft ist eben ein wachsendes und wechselndes Ding; sie hat ihre Zeiten und Stufen, und die Vernunft des 18. Jahrhunderts stieß sich nicht an Dingen, die der Vernunft des 19. Jahrhunderts durchaus nicht mehr einleuchten wollten. Gleichwohl kommt der neu aufsteigenden Erkenntnis einer allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit gerade für das religiöse Denken eine ungeheure Wichtigkeit zu. Die Begriffe vom Wesen Gottes wurden dadurch gründlich umgebildet. Gott erschien nun vor allem als die ewige Ordnung der Dinge und sein Wirken streifte

1) Kleine Schriften I, X; III, VII.

allmählich den Willkürcharakter ab. Unter allen göttlichen Eigenschaften trat als die wichtigste die Weisheit hervor, kraft welcher Gott von Ewigkeit her die Ordnung des Geschehens für alle spätere Zeit festgesetzt hatte, und die ihn zum mindesten für die Gegenwart der Notwendigkeit, durch Wunder wieder einzugreifen, enthob. Die Religion wurde ganz wesentlich Vorsehungsglauben, „System der Providenz", die freilich das Kleine und Kleinste mit ihrer Sorgfalt umschloß, die aber dabei nach Gesetz und Ordnung zu Werke ging und auch vom Menschen im Regelmäßigen und Gesetzmäßigen geschaut werden wollte. Die Folge dieses Gedankenganges mußte eine große Abkühlung der religiösen Gefühle werden, ein zuletzt fast gänzlicher Verlust der früheren Unmittelbarkeit und Kindlichkeit des Gottesverhältnisses. Wo der Gesetzbegriff das religiöse Denken ausschließlich beherrscht, muß der religiöse Affekt vertrocknen, der kindliche Verkehr von Gott und Mensch zurücktreten hinter einer kühlen Reflexion und unbestimmten Bewunderung. Freilich nur, wo die letzten Konsequenzen gezogen werden, und hierzu brauchte es nicht sogleich zu kommen. Auf alle Fälle aber geht von der immer klareren Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens ein langsamer, aber nachhaltiger Einfluß auf die religiöse Vorstellungswelt und schließlich auf das religiöse Empfinden aus, mit dem das alte Christentum nicht hatte rechnen müssen.

Um so rascher machte sich die Revolution in den Gedanken über den Menschen, seine Bestimmung und seine Kräfte bis tief ins Innerste des religiösen Denkens bemerkbar. Es war aber gerade hier eine Revolution, die langsam vorbereitet worden war durch den philosophischen Unterricht des Altprotestantismus selber. In den Lehrbüchern der Theologia naturalis wehte noch während der orthodoxen Periode ein ganz anderer Geist als in den eigentlichen dogmatischen Abhandlungen. Indem die natürliche Vernunft nach ihrer Auffassung vom Menschen befragt wurde, erschien der Mensch in rosigem Licht, von Gott ausgerüstet mit allen gesunden leiblichen und geistigen Kräften, bestimmt zur Unsterblichkeit, zu der er sich durch die Tugend den Weg bahnen sollte. Innerhalb der Erkenntnis der Vernunft triumphierten Optimismus und Glaube an die Normalität des Menschen; hier sang man das Lied von seiner göttlichen Würde und Vortrefflichkeit; hier feierte man seine Bestimmung zur Vollkommenheit und Glückseligkeit in diesem und jenem Leben. In der Sphäre dieser natürlichen Erkenntnis blieben alle die Studenten stehen, die, statt zur Theologie, zur Jurisprudenz oder zur Medizin übergingen oder die aus irgend einem Grund sich mit den philosophischen Vorkursen begnügten. Wie unendlich weit erscheint der Abstand dieser philosophischen Auffassung vom Menschen von der spezifisch theologischen, die ihn als ein in Sünde und gänzliche Ohnmacht gefallenes Wesen betrachtete, das nur mit Hilfe göttlicher Gnaden- und Geisteskräfte dem ursprünglichen göttlichen Ziel näher zu bringen war. Man kann den Kern der neuen großen Umwälzung auf diesem Gebiet damit bezeichnen, daß dies in seinen Schranken längst respektierte, philosophisch-natürliche Denken vom Menschen nunmehr endgültig gegenüber der Sünden- und Gnadentheologie das Feld behielt.

Natürliche Psychologie, Ethik und Weltanschauung fingen an, auf den Grundlagen des überlieferten natürlichen Denkens ein ganz

neues Bild vom Menschen und seiner Stellung in der Welt zu entwerfen. Die natürliche Psychologie faßte den Menschen als ein aus der Hand des guten Schöpfers hervorgegangenes, selbstverständlich zunächst gutes und normales Wesen auf und studierte mit Liebe seine natürlichen Anlagen und Triebe sowohl im abgesonderten Individuum als in dem Menschen, der ein Glied der Gesellschaft ist. Hierbei konnte nichts Natürliches als sündhaft und schlecht erscheinen; wohl galt es, mit Aufmerksamkeit den Ursachen des Bösen und Verkehrten im Menschenleben nachzugehen — man fand sie meistens in den maßlosen Auswüchsen einzelner Triebe, den verhängnisvollen Abirrungen der Einbildungskraft und dem leider erst so späten Erstarken des Verstandes — aber man stieß dabei auf keinen andern Sündenfall als den, welcher in der Entwicklungsmöglichkeit eines jeden gesund veranlagten Menschen enthalten ist, und man tröstete sich damit, daß dieselbe menschliche Natur auch Gegengifte und Heilkräfte aufbringt [1]. Auf dieser Basis baute sich die natürliche Moral auf. Hatte sich das orthodoxe Zeitalter mit der autoritativen Begründung des Sittlichen — gut ist, was Gott geboten hat im Gewissen und im Dekalog — begnügt und dann dem so geoffenbarten Sittlichen die göttlichen Belohnungen und Strafen von außen als positive Sanktion hinzugeordnet, so mußte jetzt das Verlangen sich geltend machen, die Moral von solchen äußerlich autoritativen Begründungen und Sanktionen zu befreien und auf die natürliche Anthropologie zu stellen. Das Ziel des Menschen, auch das sittliche, muß mit der richtigen Erkenntnis seiner Kräfte von selbst gegeben sein; es kann nirgends anders liegen als in der Entfaltung der natürlichen Seelenkräfte, also in der Vollkommenheit und in der Glückseligkeit, die von selbst ihr folgen muß. Glückseligkeit ist der einzige letzte und höchste Wert, der der natürlichen Vernunft durch sich selbst einleuchtet und nach dem von Haus aus alle lebendigen Wesen streben. Der Schöpfer selbst hat uns diesen elementarsten Trieb eingepflanzt, und deshalb muß alles das gut und gottgewollt erscheinen, was einem dauernden, wahren Glücksbedürfnis entspricht. Tugend ist auf alle Fälle der Weg zum wahren Glück, als solcher immer Mittel und nicht Selbstzweck, jedoch der Regulator alles niederen und rohen Glücksstrebens, dessen voreilige Befolgung uns doch nur unglücklich machen müßte. Das rechte Motiv zur Tugend fällt folglich zusammen mit dem rechten Glücksverlangen, mit der wahren Selbstliebe, aus der mithin auch alle Gottesliebe und Nächstenliebe fließen muß; denn wir lieben Gott, weil er uns glücklich macht, und wir lieben den Nächsten, weil wir ohne sein Glück selber unser Glück nicht genießen könnten [2]. Wie wir im einzelnen immer unser wahres Glück von allem nur scheinbaren und vorübergehenden Glück unterscheiden oder, was dasselbe sagt, Tugend und Laster reinlich auseinanderhalten können, darüber muß uns die Vernunft, die richtige Erwägung der Folgen und Abwägung des bloß augenblicklichen und des dauerhaften Glücks, Aufschluß geben, wobei jedoch dem im Guten Geübten sein natürlicher, guter Instinkt, ja ein gewisser sittlicher Enthusiasmus zu Hilfe zu kommen pflegt und auf alle Fälle das zuletzt befriedigte Glücksverlangen die Richtigkeit unsrer Vernunftrechnung be-

1) Ein Beispiel: Isaak Iselin in seinen Philosophischen und patriotischen Träumen eines Menschenfreundes.

2) Vgl. z. B. de Crousaz; *Logique* II. 117; Burlamaqui, *Principes du droit naturel.*

stätigen muß. Aber damit nun diese Ethik einer objektiven Begründung nicht ermangle, gibt das *System der Providenz*[1] uns den *Weltanschauungsrahmen*, in welchem diese Psychologie und Ethik erst ihre volle einleuchtende Kraft gewinnt. Darin tritt uns eben das Vorsehungswalten Gottes entgegen, daß er nach seiner eigenen grundgütigen Natur die ganze Welt für das Glück der Lebewesen und ganz speziell das Glück des Menschen eingerichtet hat. Nicht nur alle unsre natürlichen Triebe enthalten Quellen mannigfachster Glückseligkeit in sich, sondern die ganze Außenwelt ist eine unermeßliche Stätte natürlichen Glücks, und in dem wunderbaren und doch natürlichen Zusammentreffen unsres inwendigen Glücksbedürfnisses mit der von der Außenwelt uns dargebotenen Glücksbefriedigung zeigt sich die Weisheit und Güte des Schöpfers in staunenerregender Größe. Ist somit die Erde durchaus kein Jammertal, so zeigt sie immerhin manche Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glück, Laster und Unglück; es legen sich so viele Schatten über das Walten der göttlichen Providenz, daß die Spötter mit ihrer trostlosen Weisheit zuletzt doch recht behalten könnten, wenn wir nur auf dies Erdenleben angewiesen wären. Deshalb drängt dies natürliche Denken bestimmt und zuversichtlich über Tod und Grab hinaus und stellt sich gern in andern Himmelskörpern oder irgendwo über den Sternen das vollkommene System der Providenz vor, das allen Guten und Gerechten die heiß ersehnte, vollkommene Glückseligkeit für immer verleihen wird und dadurch unser höchstes Glücksverlangen zum Schweigen bringen muß.

Daß ein solches natürliches Denken sich unendlich weit von den Leitgedanken des altprotestantischen Christentums entfernt, liegt auf der Hand. Der tiefste Unterschied liegt in der ganz *neuen Fassung des Sittlichen als des Mittels zur wahren Glücksbefriedigung*, während die alte Zeit sich mit dem Gebot Gottes und dem schlichten Pflichtgehorsam begnügt hatte. An diesem Punkt sondern sich zwei Welten; denn nach der älteren Auffassung erscheint alles aus der Selbstliebe fließende Handeln letztlich als selbstsüchtig und böse, während es jetzt als natürlich und als gut gewürdigt wird. Es ist leicht einzusehen, wie von diesem Punkt aus der eine Weg zu den Sünden- und Gnadengedanken hinüberführt, der andere Weg zum Optimismus und Moralismus. Indes wäre es parteiisch, deshalb in der neuen Richtung als solcher einen verderblichen Irrtum und weiter nichts erblicken zu wollen. Jede noch so einseitige Reaktion gegen eine durch bloße Gewohnheit und Autorität herrschende Doktrin hat zunächst die Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit auf ihrer Seite. In doppeltem Maß gilt das von dieser Reaktion, welcher die Menschheit so unermeßlich viele kleine und große Fortschritte und Verbesserungen auf allen Gebieten zu danken hat und auch künftig noch weiter danken wird.

Denn mit diesem Ei des Kolumbus: *gut ist, was mich und andere glücklich macht*, war der Weg zu einer endlosen Arbeit an der Verbesserung des Menschendaseins entdeckt, auf dem wir heute noch stehen. Es war hier ein Prinzip gewonnen, zunächst für den Einzelnen, in gleichem Maße aber auch für die Gesellschaft, das von einer kritischen Bedeutung werden mußte gegenüber

1) „System der Providenz" bei Burlamaqui a. a. O.

allem Bestehenden. Mit einem Male trat der Gegensatz des Seins und des Sollens, des historisch Gewordenen, d. h. aber so viel als des Willkürlichen, Zufälligen, Sinn- und Zwecklosen, und des Natürlichen oder Vernünftigen hervor und erzeugte eine gewaltige Bewegung in allen denkenden Köpfen. Die Welt, die menschliche Gesellschaft, in der man sich bewegte, war von nichts weniger als rationaler Durchsichtigkeit, war ganz und gar nicht eingerichtet auf das Glück der Menschheit und des einzelnen Menschen; im Gegenteil, an ihr lag die Hauptschuld, daß so namenlos viel Unglück in der gottgeschaffenen Welt vorhanden war. Die Menschen der Vorzeit hatten das ruhig hingenommen; sie hatten sogar Gottes Vorsehung in allen willkürlichen und sinnlosen Gestaltungen menschlicher Torheit und Eigennutzes verehren zu müssen geglaubt. Das kam von ihrer Gedankenlosigkeit her; sie hatten die Fragen nach dem Zweck jeder Einrichtung entweder gar nicht gestellt oder nicht mit dem Maßstab der Glücksbefriedigung gemessen. Indem man sich nun erkühnte, zunächst wenigstens bloß in Gedanken, alles Bestehende am Maßstab des Glücks zu prüfen, oder, wie man es wissenschaftlich gern ausdrückte, am Naturgesetz, gelangte man dazu, den bestehenden Ordnungen überall Ideale des Naturrechts und der natürlichen Gesellschaft gegenüberzustellen, an denen, solange in praxi nichts zu ändern war, doch die Einbildungskraft vorläufig sich begeistern konnte. Aus diesen Idealen und Utopien der Phantasie wuchs dann aber langsam ein ernster Wille hervor, dem Gedanken die Arbeit folgen zu lassen und die bestehende Welt in der Richtung auf die gedachte Ideal- oder Vernunftwelt vorwärtszubewegen, bei den einen in langsamer und pietätvoller Umbildung von Generation zu Generation, bei den andern auf dem Weg der Experimente und der Revolutionen. Und immer schwebte als letztes Ziel dabei vor, die Menschheit dadurch dem ersehnten Reich der universellen Glückseligkeit entgegenzuführen, von dem das Herz, nachdem es einmal davon ergriffen war, nicht mehr lassen konnte. Es entstand ein allgemeiner Enthusiasmus für Reform und Weltverbesserung auf allen Gebieten, in Schule und Kirche, in Feldbau und Industrie, im Recht, im Armenwesen, in der Verwaltung und in den Beziehungen der Völker. Der allgemeine Prozeß, in dem wir noch heute mittendrin stehen, hat damals begonnen.

Daß nun solche geistigen Umwandlungen jederzeit von wichtigen materiellen und wirtschaftlichen Veränderungen begleitet sind und mit diesen in engstem Wechselverhältnis stehen, wird kein noch so idealistischer Historiker leugnen wollen. Der Zusammenhang zwischen der Vermehrung des Wohlstandes und der Verbreitung der feineren Bildung war einzelnen Zeitgenossen wohl bewußt; besonders Isaak Iselin hat in seinem Buch über die Geschichte der Menschheit aufs nachdrücklichste darauf hingewiesen. Ihm folgte darin der populäre Literat Leonhard Meister in verschiedenen seiner Schriften; er stellt zwischen dem Aufkommen der Manufakturen, dem anwachsenden Reichtum, der Gewähr größerer Muße und der Entfaltung der Neugierde und des Beobachtungsgeistes eine feste Kausalreihe her[1]. Es ist eine allgemeine Kulturentwicklung, an der auch

1) L. Meister, Historische Unterhaltung über Europas Umbildung während der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts 1790, Kapitel XL; Helvetiens berühmte Männer, 2. Aufl., 1799.

unsre reformierte Schweiz, natürlich zunächst nur die Städte, teilnahm. Wie überall wurde auch bei uns die politische Revolution durch eine geistige Revolution vorbereitet, die selbst wieder im Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Fortschritt einzelner Klassen stand. Die immer neuen Revisionen der Luxusgesetze und Reformationsordnungen deuten am besten auf diese materielle Veränderung hin; aber auch das ist bezeichnend, daß fast sämtliche Führer der neuen Bildung in der Schweiz gut situierte Stadtbürger sind, denen ihr Vermögen und ihre Stellung es erlaubten, sich die geistige Freiheit gegenüber Gewohnheit und Vorurteil zu wahren. Wobei es denn freilich zu denken geben möchte, daß gerade der originalste Pfadfinder und Revolutionär, Heinrich Pestalozzi, wohl aus einer alten Stadtfamilie stammte, aber selbst viele Jahre lang durch schwere Not und Existenzsorgen hindurchgehen mußte. Das Allerbeste mußte doch persönlich errungen werden.

2. Abschnitt.

Der Einfluß der Antike.

Waren so die Bedingungen für die geistige Emanzipation in der Schweiz so gut als anderswo gegeben, so tritt nun freilich der mächtige Einfluß der Nachbarländer hinzu und bringt die Bewegung erst recht in Gang. Nichts wäre verkehrter, als die Eigenart unsrer Entwicklung inmitten einer europäischen Gesamtströmung zu überschätzen. Wir haben damals von geistig fortgeschritteneren Ländern unendlich viel empfangen und würden ohne sie zweifellos auf einer armseligen Stufe der Gesittung stehen geblieben sein. Dabei darf aber der mächtige Einfluß der Antike nicht vergessen werden. Die von der Zeit des Humanismus her ununterbrochene Ueberlieferung der griechischen und römischen Schriftsteller auf den schweizerischen Lateinschulen und Akademien, so mangelhaft und pedantisch sie in der Regel war, erhielt trotz allem und allem wenigstens Spuren des antiken Geisteslebens lebendig und sorgte dafür, daß der die höhern Schulen besuchenden Jugend die großen Dichter und Historiker des Altertums wohl bekannt wurden. In 99 von 100 Fällen mochte diese Bekanntschaft ohne Nutzen sein; genug, wenn da und dort einmal lebendige Funken aus den antiken Heldengestalten in die jugendlichen Schweizerseelen herübersprangen und darin ein unauslöschliches Feuer entzündeten. Es ist jedoch deutlich, daß das antike Lebensideal, das griechische und römische Ideal des Bürgers und Helden, sobald es wirklich in einem jugendlichen Herzen Wurzel faßt, eine stille Revolution gegen die christlichen Ideale der Liebe, Sanftmut und Demut bedeutet, daß die Begeisterung für die großen Männer des Altertums sich mit der Hochschätzung der christlichen Kardinaltugenden keineswegs gut verträgt und somit das Erwachen einer antik-menschlichen Ethik immer mehr oder weniger ein Zurücktreten des Christlichen bedeuten wird.

Zwar in Albrecht von Hallers Dichtung ist uns nichts von einer Spannung zwischen dem Antiken und Christlichen bekannt. Er konnte in seinen

Alpen die Einfachheit der Schweizer mit der altrömischen Anspruchslosigkeit vergleichen und von seinen Alpenbewohnern rühmen:

Was Epiktet getan und Seneca geschrieben,
sieht man hier ungelehrt und ungezwungen üben [1],

oder er konnte in seiner lateinischen Oratio vom Jahr 1734 die Vorzüge der Alten vor den Modernen in Dichtkunst, Historie und Philosophie erheben, ohne irgendein Gefühl der Dissonanz mit dem christlichen Ideal [2]. Später freilich, in seinen Rezensionen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, urteilt er von seinem bestimmt christlichen Standort aus mit großer Schärfe und wenig Sympathie über die antike Literatur.

Er findet z. B. Homer als Mann respektabel angesichts seiner ungesitteten Zeit vor dem Anbruch der Philosophie, aber als Dichter weit entfernt von der Idealvollkommenheit, die zu den späteren Zeiten möglich wurde [3]. Die Ilias ist ihm der Sieg der Gewalt und die Odyssee der Triumph der List. Gerade den Achilleus schilt er als höchst tadelhaft; daß er den Körper Hektors verkaufe, des einzigen Helden, der einige Menschlichkeit zeige, sei bloß durch barbarische Sitten zu entschuldigen [4]. Die Griechen kannten eben keine Großmut, keine sanfte Gesinnung; waren doch selbst Homers Götter ungütige, rachgierige Wesen, die nichts Göttliches hatten als die Gewalt [5]. Auch die Tragiker kommen bei Haller nicht besser weg: der Oedipus des Sophokles mag tragisch sein, aber in Ansehung der Sittenlehre ist er abscheulich. Die Unglücke und die Uebeltaten der Menschen auf eine zwingende Gottheit zu legen, ist die allerschändlichste Unternehmung [6]. In diesem Stil geht es fort, wobei nur noch die entschiedene Vorliebe Hallers für Athen im Gegensatz zu Sparta erwähnenswert ist; unser Berner macht die Schwärmerei mancher seiner Zeitgenossen, auch in der Schweiz, für Sparta ganz und gar nicht mit. Freilich findet er den Grund des Verfalls Athens in seinem Geschmack an Feierlichkeiten, zumal an Schauspielen; es opferte diesen Torheiten alle die Einkünfte auf, mit denen es den Krieg hätte bestreiten können. Kindereien, meint Haller, bei denen doch allemal etwas Liebenswürdiges blieb [7]!

Zwischen Haller und der Antike steht das Christentum, steht auch die moderne Humanität als trennende Macht; der christlich-moderne Geist ist bei ihm über alle andern Konkurrenten Meister geworden. Ganz anders der Zürcher Bodmer, der schon als Kind die Metamorphosen Ovids verschlang, mit 12 Jahren lateinische und griechische Verse verfaßte und in dem Maß, als er sich von der Theologie abwandte, sich mit Leidenschaft auf die römischen und griechischen Schriftsteller warf. Einer seiner Biographen [8] will noch in späteren Lebensjahren auf Bodmers Pult Tibull und Petron neben Lafontaine und Boccaccio gesehen haben, was nicht ganz stimmen würde zu dem Bild des Propheten altväterischer Römertugend, das wir sonst aus den Schilderungen Vater Bodmers kennen. Völlig glaubhaft aber versichert derselbe Autor, daß Bodmers Philosophie die des Horaz gewesen sei; metaphysische Untersuchungen habe er als Fechterspiele des Geistes betrachtet, er habe in seinem Denken zur Skepsis geneigt, sich aber von Menschensinn und

1) Alpen, Vers 69 f.
2) Albrecht Hallers Gedichte, ed. L. Hirzel, Beilage III.
3) Tagebuch I, 368.
4) Ebenda I, 349 f.
5) Ebenda II, 45.
6) Ebenda II, 48.
7) Ebenda I, 281 ff.
8) Leonhard Meister, Ueber Bodmer 1783.

moralischer Empfindung leiten lassen. Resignation im Denken über die höchsten Wahrheiten, männliche Energie für alle Aufgaben des bürgerlichen Lebens, das war der Geist, in dem Bodmer besonders in den 60er Jahren die zürcherische Jugend erzog. Das Altertum war für ihn die Welt der rechten Bürgerfreiheit und Mannes-würde; durch die Bilder antiker Heldenhaftigkeit und Männerstolzes wußte er in den jungen Zürchern den unbändigen Trotz und Stolz zu wecken, mit dem diese der gegenwärtigen verrotteten Gesellschaftsordnung gegenübertraten [1]; hier wurde der Geist geweckt, der Lavater und Füßli zu ihrem freimütigen Angriff auf den Landvogt Grebel trieb, und in dem Bluntschli und Pestalozzi ihren Freundschafts- und Tugendbund miteinander schlossen. Das waren keine evangelischen Ideale, sondern rein antike Tugendbegeisterung mit stark revolutionärem Unterton. Gerade aus Lavaters Schweizerliedern grüßt uns heute noch die am alten Römergeist gestärkte Freiheitsliebe des damaligen Jung-Zürichs, dem nur leider jegliche Möglichkeit einer sinnvollen Betätigung genommen blieb.

Vergessen wir nicht die reiche Uebersetzertätigkeit derselben Zürcher älterer und jüngerer Generation im 18. Jahrhundert, die uns zeigt, wie brennend wichtig diesen Humanisten eine breitere Wirkung des antiken Geistes auf ihre Mitbürger war. Steinbrüchel warf sich auf Pindar und die Tragiker, J. H. Waser auf den Lukian, J. G. Schultheß auf Plato, Christoph Tobler auf Sophokles, der alte Bodmer zuletzt noch auf Homer [2]. Noch wichtiger aber möchten wir den feinen verständnisvollen Geist einschätzen, mit dem ein Breitinger als Professor der griechischen Sprache die ganze Zürcher Jugend jahrzehntelang in das Wesen der Antike einzuführen wußte.

Zuerst zeigte er ihnen am Traum Lukians den Vorzug der Wissenschaften vor der gröberen Arbeit, dann zeichnete er ihnen an Hand der Tafel des Cebes ein anmutiges Lebensgemälde voll Einfalt und Wahrheit. Aus Plutarch lernten sie zuerst, wie man hören müsse, um lehren zu können, aus Isokrates, daß der Weisheit Schüler, gleich denen, die, um Reichtümer zu sammeln, weite Reisen übers Meer unternehmen, keine Mühe sich dürfen reuen lassen, des edleren Gutes auch mit Einbuße mancher Bequemlichkeit teilhaftig zu werden. Theophrasts Charaktere machten sie dann mit den Sitten der Menschen bekannt. Ging die Lernbegierde noch weiter, so führte Breitinger, um sie mit Sokrates bekannt zu machen, in Xenophons und Platos Schule oder ließ sie die Schönheiten Homers und Virgils kosten.

Man wird sagen: ähnlich wird der Bildungsgang an vielen Schulen gewesen sein; aber nicht darauf kommt es an, sondern daß junge Leute nachträglich mit solcher Liebe und Befriedigung auf diese ihre Einführung in den Geist des Altertums zurückblicken konnten, wie hier Joh. Jakob Heß, der spätere Antistes der Zürcher Kirche [3]. In den schönen Zeiten, die der junge Heß im Pfarrhaus seines Onkels zu Neftenbach zubrachte, packte ihn vorübergehend Plutarch mit seinen Helden — NB. wahren und großen Helden — so mächtig, daß ihm sein liebes Christentum in Vergleich mit der Heldenhaftigkeit der Antike beinahe minderwertig erschien.

1) Pestalozzi in der Umarbeitung von „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt". Pest. Bl. 1889, p. 41, zitiert in der Denkschrift für J. J. Bodmer, 1900, p. 95.

2) J. C. Mörikofer, Die schweizerische Literatur des 18. Jahrhunderts 1861, p. 227.

3) J. J. Heß, Vorlesung vor der ask. Ges. zum Andenken ihres Vaters u. Vorstehers, Chorherrn Breitinger, 1777.

„Ich kann mich oft des Gedankens kaum erwehren, es diene der Christenheit zu schlechter Ehre, daß sie nach Proportion viel weniger Helden aufweisen könne als das heidnische Athen, Sparta oder Rom."

Er tröstete sich mit der Reflexion, die stille Tugend, die wenig Gepränge macht, sei unter den Christen desto gemeiner, und es gebe eine uns unbekannte große Menge von Christen, die nur keine Anlässe habe, großartig mit ihrem Glauben hervorzutreten [1]. Der Mann ist später gründlich anderen Sinnes geworden; in seiner Jugend aber hat ihn die Antike einfach geblendet.

Bei dem Basler Isaak Iselin ist oft schwer zu sagen, wie viele oder wie wenige von den Alten er in der Ursprache und nicht in französischer Uebersetzung gelesen hat. Beschäftigt hat ihn die Antike gewaltig, und er vermochte auch nach abgeschlossener Schulbildung ihre Schriftsteller mit dem Reiz des ganz Neuen zu lesen. Während Homer ihm zeitlebens verschlossen blieb, und er sogar in späterem Alter mit seinen Töchtern die Ilias nur zum Zweck lesen konnte, um ihnen den Geschmack daran zu verleiden [2], lieferte ihm Hesiod wertvolles Material für seine kulturgeschichtlichen Betrachtungen, gewährten ihm die Tragiker unbeschreibliches Vergnügen durch die Darstellung heldenhafter Tugend, und konnte er während einer Krankheit, die ihn von seinem Amt frei machte, nacheinander Herodot, Xenophon, Demosthenes, Thukydides durchlesen zur Erholung und inneren Bereicherung [3]. Seine Lieblinge in spätern Jahren waren Epiktet und Mark Aurel, Bücher, die er jedes Jahr mit neuem Genuß las und die schönsten Bücher nannte, die er kenne [4]. Nächst ihnen hatte Plutarch sein ganzes Herz in Besitz genommen; „welch eine Lektüre ist dies", heißt es einmal; „wie erquickt, wie stärkt sie die Seele, wie feuert sie zur Tugendliebe an, dieses nie genug gelesene Buch!" Und ein andermal: „Ach mein lieber Freund! wie der gute und gläubige Plutarch mir mehr gefällt als alle unsre *esprits forts* [5]!" Wir werden dieser Plutarchbegeisterung bei der jüngeren Generation verstärkt wieder begegnen. Allein wenn man nun Iselins Geschichte der Menschheit auf seine Schätzung des Altertums hin durchgeht, gewahrt man bald ein merkwürdiges Schwanken, das schließlich zum entschiedenen Gegensatz hinneigt.

Zuerst bekommt die uns von Bodmer her bekannte Verehrung der antiken Virtus das Wort; es wird die Epoche ausgezeichnet, da der Schauplatz der bürgerlichen Tugenden und der Ehre sich erstmalig öffnete und die mächtigen Triebe, welche die großen Männer Griechenlands beseelten, sich entwickelten [6]. Aber nachträglich erfahren wir: es waren ja fast nur kriegerische Tugenden, zu denen nicht die erleuchtete Vernunft, sondern die Einbildungskraft das Triebrad war. Vor allem vermißt Iselin echte Humanität und Philanthropie, die für ihn erst den Menschen zum Menschen machen; die bloße Tapferkeit der Alten war doch mehr ein Ueberbleibsel der Barbarei. Alles in allem: es fällt ein großer Teil des Wertes von den so gepriesenen Tugenden des Altertums weg, „die wahre Tugend war unter den Alten wie unter den Neuern immer etwas Seltenes" [7]. Und dennoch blieb Iselins Begeisterung für den Biographen der großen Männer der Antike!

1) J. Heß an L. Usteri 1. Okt. 1760 (im Besitz von Alt Ständerat Usteri).
2) Iselin an Frey, Dez. 1770, StArBas.
3) Ebenda, Nov. 1751, Jan. 1752; an Sal. Hirzel, März 1759.
4) Ebenda, Okt. 1774.
5) Iselin an Sal. Hirzel, Nov. 1772; an Frey, Jan. 1775.
6) Iselin, Ueber die Geschichte der Menschheit [2] II, 152 f.
7) Ebenda [2] II, 160, 213 ff., 218.

Indessen ist deutlich, daß auch dies Werturteil mit einer bestimmten Höherstellung des Christlichen nichts zu tun hat. Es ist lediglich ein Versuch, das Ideal der fortschreitenden, sich beständig verfeinernden Kultur des 18. Jahrhunderts mit der Humanität und Philanthropie als höchsten Werten gegenüber der Antike festzuhalten.

Starke Spannungen im Verhältnis zur Antike weist auch Rousseaus Denken auf; Plutarch war seine Lieblingslektüre in ganz jungen Jahren; er las seine Lebensbeschreibungen großer Männer immer und immer wieder, und durch diese Lektüre entwickelte sich in ihm jener freie und republikanische Geist, jener unzähmbare und stolze Charakter, der keine Knechtschaft und Unterjochung tragen oder nur mit ansehen konnte [1]. Seitdem sind die Republiken des Altertums Rousseaus politische Ideale, und wenn er in dem berühmten Brief an d'Alembert sein Genf vor der Kulturverfeinerung und Sittenverweichlichung bewahren möchte, schweben ihm stets antike Ideale vor Augen und erinnert er an seine Griechen und Römer, an ihre Einfachheit und unverdorbene Mannhaftigkeit. Aber derselbe Rousseau war ein Virtuos des religiösen Empfindens gerade in der modernen gefühligen und humanen Weise, und er empfand von hier aus den scharfen Gegensatz des Evangelischen zu allem Nationalen und Politischen; er sah die Bedeutung Jesu geradezu darin, daß er ein für allemal das antike Band zwischen Religion und Patriotismus zerschnitt. Nun galt es zu wählen zwischen dem christlichen Humanitätsideal und der antiken Staatsgesinnung, und siehe da, Rousseau gibt beiden Recht, jedem auf seinem Gebiet; er proklamiert für die Religion den Individualismus und Universalismus, für den Staat die bewußte Abkehr von diesem Uebernationalen und die Forderung einer politischen und bürgerlichen Religion. Als Politiker muß er sich gegen das Christentum entscheiden, als religiöser Mensch gegen die Nationalreligion. Das kam praktisch darin zum Ausdruck, daß Rousseau das Problem des Krieges eines Christenvolkes gegen ein antikes Volk, etwa gegen die Spartaner oder Römer, zu Ungunsten der Christen sich entscheiden ließ und dennoch dem Christentum die höchste Stelle einräumen wollte [2]. Hier offenbart er uns seine innere Gespaltenheit; er empfand scharf das Problem, besaß aber nicht die Kraft es zu lösen. Die Antike — so scheint es mir wenigstens — war die stärkere Macht in seiner Seele; Plutarch blieb in jeder Beziehung sein Mann, wie er im *Emile* erklärt [3]. Iselin huldigte dem Geist der Handelsstadt, in welcher er lebte, während der Genfer Rousseau die alten Ideale der politischen Freiheit und Unabhängigkeit über alles stellen mußte.

Eben als durch Rousseaus *Contrat social* das Problem: Christentum oder Antike, brennend geworden war, erschien in der Ostschweiz anonym die seltsame Schrift „Politische und moralische Betrachtungen über die spartanische Gesetzgebung des Lykurgus", die Rousseaus *Contrat social* und seinen *Emile* dadurch rechtfertigen wollte, daß sie beide als echt spartanisch erwies. Der Verfasser, Professor Jakob Wegelin in St. Gallen,

1) Rousseau, *Confessions* I.
2) *Contrat social* IV, 8.
3) *Emile* IV.

erstieg mit dieser Schrift den Höhepunkt in der Manie für die Antike, indem er gleichsam das Ideal Rousseaus und dazu das Evangelium Jesu in seinem Sparta entdeckte.

Da Wegelin, der spätere Berliner Akademiker, ein grundgescheiter Mann war, verdient sein wunderliches Elaborat Interesse; an sich würde es in die Rubrik menschlicher Narrheiten gehören. Oder was für ein Grad von Verblendung ist erforderlich, um in der Herrschaft der dorischen Kriegerkaste über eine entrechtete und zur Sklaverei herabgedrückte Landbevölkerung die Rousseauschen Ideale der Gleichheit und Freiheit realisiert zu sehen, oder den spartanischen Staatskommunismus mit seiner Entwertung der Familie, seiner Einstellung des ganzen Lebens auf das Waffenhandwerk und seiner Herabdrückung der Religion zur Staatszeremonie mit dem Evangelium gleichwertig zu finden? Aber Wegelin ist in sein Sparta geradezu verliebt; er erlabt sich von Seite zu Seite seiner Schrift an diesen spartanischen Tugendmenschen, die alle nur das große Principium der uneigennützigen Liebe zum Vaterland in ihren Herzen tragen und alle sich durch ihre guten, unverdorbenen Sitten auszeichnen. Die Verfassung Spartas läuft für ihn auf eine getreue Schilderung des Zustandes der Natur hinaus: der Gottesdienst einfältig, die Verteidigung immer gegenwärtig, das Leben eingezogen, die Vernunft ungekünstelt, die Stärke des Leibes hochgeachtet, die Heirat ohne Wollust, die Nahrung ohne Ueberfluß, das Alter ohne Beschimpfung und das Geld ohne Gebrauch![1] Jeder Bürger zu Sparta konnte seine Neigungen zu den größten Tugenden ohne einige Hindernisse ausdehnen; der praktische Weise hatte nichts vor einem Spartaner voraus[2]. Die allgemeine Tugend hatte hier alle besondere verschlungen; man konnte seinen Ehegatten, seine Kinder, seine Freunde nicht zärtlicher lieben als die Republik[3]. Sparta wurde von Helden des Patriotismus bevölkert; es lieferte den vollständigsten Rodel wahrer Tugenden[4]. Weil es in den sittlichen Gesinnungen seiner Bürger die besten Hilfsmittel gegen alle möglichen Reize der Gewalt hatte, war es in eine glückliche Unmöglichkeit versetzt, mächtiger zu werden, als die Summe ihrer Tugenden es erlaubte. Die spartanische Verfassung ist als eine Vervollkommnung des Zustandes der Natur anzusehen; Sparta steht an der Spitze aller Gesellschaften, da die bloße Freiheit regierte usw.

Als Wegelin diese Schrift verfaßte, war sein Denken vorübergehend vollständig „spartisch" geworden; er sah auch die Religion, auch das Evangelium nur noch durch spartanische Brillengläser an. Jesus als der Stifter unsrer Religion empfing sein Lob, weil er der Welt die vollkommenste Polizei geben wollte[5], und alles Gute, das sich von der christlichen Moral sagen ließ, faßte unser Autor dahin zusammen, daß der Christ ohne Verwirrung und Wut der tapferste Soldat, der standhafteste und redlichste Bürger, der großmütigste Freund und Guttäter sei. „Alle diese standhaften Blutzeugen des Glaubens hätten ebenso fürtreffliche Patrioten abgegeben"[6]. Kann man weiter gehen in der antiken Stilisierung des Christentums? Man gewinnt wieder Respekt vor Rousseaus Ehrlichkeit, wenn man von Wegelin herkommt. Rousseau empfand ein richtiges Entweder-Oder, während Wegelin im Begriff war, das Evangelium der Antike — und was für einer! — aufzuopfern.

Von den Schweizern, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geboren sind, hat vielleicht keiner den Gegensatz des Antiken und des Christlichen schärfer empfunden als der Schaffhauser Johannes Müller. Er war Pfarrerssohn,

1) Vgl. das im Text zitierte Werk p. 57.
2) Ebenda p. 68.
3) Ebenda p. 71.
4) Ebenda p. 114 f.
5) Ebenda p. 84.
6) Ebenda p. 217.

ſelber zur Theologie von früh auf beſtimmt und in dem engen theologiſchen Geiſt der älteren Schaffhauſer Schulen erzogen; da warfen die Klaſſiker, die er in erſtohlenen Stunden an den ſonderbarſten Orten las, den Funken in ſeine Seele und entzündeten in ihr eine unausſprechliche Verehrung und Liebe für große Männer und für die Freiheit[1]. Daß die alten Kirchenväter dieſe ſeine großen Männer zu Höllenbraten werden ließen, trug am meiſten dazu bei, Müller die Kirchengeſchichte und mit ihr die ganze chriſtliche Religion gründlich zu verleiden[2]. Der Theologie entronnen, ſuchte er ſich in Genf ſeine Lebensanſicht mit Hilfe der antiken Philoſophen zu bilden. Zuerſt taten es ihm die Stoiker an; ſo oft er in der Schule eines Cato und Brutus Entſagung übte, erhob ſich ſein Geiſt und genoß er göttliche Augenblicke[3]. Allein wer ſo wie er den Franzoſen Helvetius verſchlang und ſich ſelbſt in ihm zu finden glaubte, konnte beſſer bei den Epikuräern auf ſeine Rechnung kommen. Nun mußte auf einmal die Stoa ſchuld ſein, daß unter den Kaiſern keine großen Männer blühten; Leidenſchaften ſind der Grund unſrer Unternehmungen, Stille ſchläfert ein. Die Epikuräer ſind geſchickter zu großen Taten, und ſo viel beſſer Genuß iſt als Leiden, die Natur als der Zwang, ſo viel beſſer iſt des Horaz Philoſophie als die Senecas[4]. Das Herz überſtrömend von Begeiſterung für ſeine antiken Helden, ſchrieb Müller ſeine Geſchichten der Schweizer und zeichnete darin unſere Vorfahren als Nachfolger antiker Freiheitsliebe und antiken Heldenſinnes. Vor allem Bern erſchien ihm als ein zweites republikaniſches Rom: dreihundert Jahre lang waren die Berner dem erſten freien Rom an Tugend gleich; ſie wußten wie die Römer, daß ohne Kriegszucht ein Heer ohne Seele iſt und wollten uns lehren, Helden zu gehorchen[5].

Aber in dieſen Jahren tiefſter Entfremdung vom Chriſtentum und einſeitiger Hochſchätzung der Antike begann Plato ihn langſam wieder zum Chriſtentum zurückzuführen. Plato lehrte ihn wieder feſter an die Unſterblichkeit glauben, nicht aus Schwärmerei, ſondern aus Selbſtgefühl. Plato beweiſt ja die Unſterblichkeit nicht; jedoch, er läßt ſie uns fühlen[6]. Und nun kam es in ſeiner Seele bei gleichzeitiger Lektüre ſämtlicher Griechen und der Bibel zu einem Wettkampf der verſchiedenen Ideale. Zuerſt gewann Homer das Feld: wie viel größer war das Nationalbuch der Griechen, als unſeres (die Bibel) iſt! Welcher Unterſchied jener und unſrer Mythologie[7]! Aber er glaubte doch auch bei den Propheten Iſraels die Vaterlandsliebe zu entdecken und zollte der Tugend, welche ſie lehren, ſeine Bewunderung; es war keine furchtſame Reſignation, auch keine ſinnloſe Weltverachtung, ſondern eine aktive, heroiſche und ſtolze Kraft[8]. Man ſieht: der Weg vom Antiken zum Chriſtlichen beginnt ſich zu ebnen. Im Mai 1782 hat unſer Müller ſeine Bekehrung

1) K. Henking, J. v. Müller I, 11.
2) Müller an Nikolai 1802.
3) Müller an Bonſtetten, 18. Juli 1776.
4) Ebenda, Jan. 1779.
5) Ausgabe von 1780 p. 170, 208. Selbſt in dem Vorwort der bedeutend chriſtlicheren 2. Ausgabe von 1786 notiert er als Gefahr für die Schweiz, daß die großen Republikaner der alten Zeit als lateiniſch verſchmäht werden, p. XXVI.
6) J. Müller an J. G. Müller, 15. Jan. 1782, an Bonſtetten, 1. Jan. 1782.
7) J. Müller an Bonſtetten, 16. Juni 1781.
8) Ebenda, 3. März 1782.

erlebt: Jesus Christus steht wieder im Mittelpunkt seines Denkens. Aber nicht auf Kosten der Alten: das Evangelium erklärt die Geschichte, aus ihm folgt alle politische Freiheit; alle Wunder des Heldenmuts werden dadurch zur Pflicht und vernünftig[1]. Und als er nach ein paar Jahren in seiner universellen Lektüre wieder bei den Kirchenvätern anlangt, ists, als hören wir den Müller der früheſten Jugend: er kann die Borniertheit dieſer alten Christen hinsichtlich der großen Männer des Altertums nicht faſſen, und wer ihm seine lieben Alten herabſetzt, der ist sein persönlicher Feind[2]. Immer wieder reißen ihn die Helden Plutarchs mit sich fort, begeistert ihn der Geist eines großen Senats und Volkes und erhebt ihn eine herrliche Tragödie des Altertums[3]. Ja Plutarch, der ist und bleibt ihm die Summe alles antiken Heldengeistes. „Als Lesebuch", heißt es 1793, „Plutarch und kein anderer! Wo wäre der, der einen so zum Bürger Athens und Roms, so vertraut mit den Helden machte, an Sinn und Charakter herrlicher schilderte[4]"! In Müllers Weltgeschichte lesen wir: „Es wäre überflüssig, viel von Plutarch zu sagen. Die Jahrhunderte haben sein Lob entschieden. Wer für moralische Größe des Altertums Gefühl hat, bedarf, um ihn zu lieben, nichts, als ihn zu kennen[5]." Und dann folgt bezeichnenderweise ein Urteil über den schädlichen Einfluß der stoischen Ethik auf die Charakterbildung während der Kaiserzeit, in dem wir das Echo der Genferzeit wahrnehmen. Ein andermal wieder rücken ihm die verschiedenen Philosophenschulen ganz nahe zusammen, und er meint, das höchste Menschenglück werde in den Gärten Epikurs, in Zenos Halle und von Diogenes auf nur scheinbar verschiedenen Wegen gesucht[6]. Homer aber läßt ihn bis zuletzt nicht los:

„Ein großer Sinn atmet in der Ilias. Bald sieht man die verderblichen Folgen der Gewalttätigkeit und Unordnung, bald die Macht der Mäßigung und Vernunft; Gehorsam und Freiheit, Heldenmut und Kriegszucht werden empfohlen .... Wir werden hingerissen, wir werden, ohne es zu merken, belehrt. Dadurch wurde Homer das Muster des Thukydides, der Lieblingsschriftsteller der größten und edelsten Menschen und einer der besten Lehrer der Lebensweisheit[7]."

Aber so naiv wie Wegelin für Sparta Partei zu nehmen, wäre Müller nicht imstande.

„Glücklich der Staat, glücklich der Mensch, der die schönen Eigenschaften der Athenienser und die große Seele der guten Bürger von Sparta vereinigte. Seelenhoheit, Heldenmut, jene mannhafte spartanische Freiheit und Offenheit ist billig der erste Zweck; aber nachdem du dich gewöhnt hast, möglichst wenig zu bedürfen, so versäume nicht, für möglichst viel Gutes und Edles dich geschickt zu machen[8]."

In dem allem tritt uns der mächtige Einfluß antiker Sittlichkeit im scharfen Unterschied vom christlichen Denken entgegen. Niemals hat Müller das Antike

1) J. Müller, 9. März 1782 an ? (Band 16 seiner Werke).
2) J. Müller an J. G. Müller, 30. Jan. 1789.
3) Ebenda, 22. März 1790.
4) J. Müller an Bonstetten, Ende 1793.
5) 24 Bücher allgemeiner Geschichten, besonders der europäischen Menschheit, ed. 1810, I, 189.
6) Ebenda I, 150.
7) Ebenda I, 47.
8) Ebenda I, 85.

dem Christlichen rein unterzuordnen vermocht; viel eher verstand er, das Christliche sich antik umzufärben.

Bis zur bleibenden Feindschaft gegen das Christentum erhob sich die Verehrung des Altertums in dem Waadtländer César Laharpe. Die Geschichte des Altertums weckte ihm zum erstenmal seine Begeisterung für Republik und Freiheit, als er noch das Collège in Rolle besuchte. Er war so ganz zu Hause in Athen, Sparta und Rom, daß er seinen Kameraden fremd wurde und am liebsten einsam seinen patriotischen Träumen nachhing [1]. Dann kamen später die Enttäuschungen, die Heimatlosigkeit, das unstete Abenteuerleben. In Augenblicken schmerzlichster Widerwärtigkeit kehrte er in sich selbst zurück, schlug seine Alten auf und fand bei Plutarch seinen Trost. Ein Cato, Aratus, Philopomenus, Brutus, Demosthenes, Cicero traten vor seine Seele, Männer mit so ausgezeichneten Talenten, großen Leistungen und mächtigen Tugenden, die auch verkannt, verfolgt worden waren und dennoch ihren vorgenommenen Weg zu Ende gingen [2]. Noch nach Jahren konnte er an Stapfer schreiben: Als ich dran war, alles fahren zu lassen, schlug ich Plutarch auf, und da ich so viele Männer, die sich um die Ihrigen verdient gemacht hatten, mutig allen Schicksalsschlägen trotzen sah, errötete ich über meine Schwachheit und fand die Kraft wieder für die Anfälle des kommenden Tages. Plutarch war ihm der Hippokrates des geistigen Teils seines Wesens. Ueber seinen großen Männern vergaß er sich selbst und ließ sich zu Tränen rühren über ihren Leiden. Mit stolzer Entrüstung sagte er sich selbst: was hast denn du getan, um dich beklagen zu dürfen? Sein Mut, seine gute Laune, seine Zähigkeit und seine Kräfte kamen sogleich wieder [3]. Im Jahr 1810 stritten Stapfer und Laharpe in ihren Briefen vornehm und doch entschieden miteinander über Christentum und antikes Heidentum. Stapfer nahm Partei für die Christen, Laharpe für die Heiden. Die Griechen und die Römer stellen, schreibt er einmal, doch die wahren Menschen vor [4]. All das geht bei ihm auf die ersten entscheidenden Jugendeindrücke zurück. Man denke sich gleichzeitig den Heidelberger Katechismus und Plutarch mit seinen großen Männern einer empfänglichen jugendlichen Seele dargeboten. Kann man sich wundern, wenn, nicht bei Laharpe allein, antiker Freiheitssinn und Heldenmut im Kampf mit christlichen Sünden- und Demutsgefühlen unschwer das Feld behielt?

---

1) *Mémoires de Fr. C. Laharpe* 1803, bei J. Wezel, Schweizergeschichtl. Studien, 1864, p. 67 f.

2) *Mémoires* a. a. O., p. 75.

3) Laharpe an Stapfer, 27. Nov. 1809 u. 17. Febr. 1810, in Quellen der Schweizer Geschichte XI ed. Luginbühl.

4) Korrespondenz Stapfer-Laharpe, Mai bis Juli 1810.

3. Abschnitt.

Anfänge der französischen Aufklärung auf Schweizerboden.

Wir wenden uns nun dem mächtigen Einfluß der französischen Aufklärung zu, unter dem die ganze französische Schweiz und ein guter Teil der deutschen lange Zeit gestanden hat. Die französische Schweiz fügt aber von sich aus eine Reihe eigener hervorragender Kräfte hinzu, vor allem ihren berühmtesten Genfer, Rousseau.

Wie man weiß, gehen in der französischen Aufklärung zwei Linien nebeneinander: ein kräftiger Rationalismus, der aus ein paar einfachen Grundbegriffen die Welt erklären und die Gesellschaft aufbauen will, und ein der ganzen Mannigfaltigkeit und Widerspruchsfülle der Wirklichkeit sich hingebender Empirismus in Begleit eines relativen Urteils und einer stark skeptischen Zurückhaltung, wobei allerlei Uebergangsformen und Mischbildungen natürlich in Kauf zu nehmen sind und in der Kritik des altchristlichen Wunderglaubens beide Richtungen weithin zusammengehen. Beide haben in unsrer reformierten Schweiz mächtigen Eindruck gemacht und miteinander zersetzend auf den christlichen Glauben eingewirkt.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts ist auch auf den Akademien der Westschweiz die aristotelische Philosophie durch die neue des Cartesius gestürzt worden. In Bern lehrte schon seit 1662 der Professor David Wyß im Sinne des neuen Systems, und das Berner Ratsdekret von 1680, das zur Wiederherstellung des reinen Evangeliums den Cartesius für die Akademie geradezu verbot, konnte seinen siegreichen Einzug nicht verhindern [1]. Als Pierre Bayle sich 1670 aus Frankreich nach Genf zurückzog, fand er auch dort bereits den Cartesianismus herrschend [2]. Damit zog auch bei uns eine neue Schärfe des Denkens, ein neues Zutrauen zur Vernunft und Mißtrauen in die Autorität ein, und der Sturz der aristotelischen Metaphysik mußte auch dem Kredit der damit so eng verbundenen orthodoxen Scholastik schaden. Wie rasch aber eine neue philosophische Orthodoxie entstehen konnte, zeigt das Beispiel des Lausanner Philosophieprofessors de Crousaz aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. De Crousaz lehnte als Cartesianer sowohl den Bayleschen Skeptizismus als die aus Deutschland vordringende Leibnizische Philosophie rundweg ab und schrieb ausführliche Widerlegungen [3]. Zugleich erkennt man bei ihm einen der Gründe zur Bevorzugung des Cartesianismus. Der einfache Gegensatz der ausgedehnten und der denkenden Substanz hatte etwas dem gesunden Menschenverstand so Einleuchtendes und vertrug sich so gut mit gewissen Leitgedanken des populären Christentums, daß sich wirklich einige Zeit die gesunde Vernunft nur in Descartes System finden konnte. Anderen Denkern mochte Descartes' ver-

1) R. Steck, Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern im Jahre 1684, 1897, p. 32 ff.

2) *Vie de Pierre Bayle par Des Maizeaux* an der Spitze des 1. Bandes des *Dictionnaire historique et critique* 4. Ed. 1730.

3) Jean Pierre de Crousaz, *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne* 1733, *Examen de l'Essai de M. Pope sur l'homme* 1737.

mittelnde Haltung in der Streitfrage: Ptolemäus oder Kopernikus? willkommen sein, zumal das cartesianische Weltbild sich mit der Bibel besser versöhnen ließ [1]. Ueberhaupt war jene Uebergangszeit noch viel zu stark an das metaphysische Denken gewöhnt, als daß sie nicht den Aristoteles gegen eine neue Metaphysik hätte umtauschen müssen. Späteren Forschern kam es vor, die Herrschaft der cartesianischen Philosophie als eines willkürlichen Lehrgebäudes habe der Wissenschaft nur geschadet, weil sie durch ihre Begriffskonstruktionen das Befragen der Erfahrung niedergehalten habe [2].

Allein zugleich mit dem Sturz der aristotelischen Philosophie war eine allgemeine Erschütterung des metaphysischen Denkens bei vielen eingetreten. Ein Jahrtausend lang hatte das aristotelische und platonische Denken fast unwidersprochen die Geister beherrscht. Sein Zusammenbruch mußte die Zuversicht zu jedem metaphysischen Wagnis erschüttern. Albrecht Haller, sonst kein Freund der Skeptiker, hat als Fazit das Wort geschrieben: „Die Herrschaft der Metaphysik hat ein Ende" [3]. Der aber hierzu das meiste beitrug, das war der Franzose Pierre Bayle, der, nachdem er nacheinander so rasch die Mängel des calvinischen, des jesuitischen, des aristotelischen Denkens erkannt hatte, sich unmöglich dem cartesianischen gefangen geben konnte. Schon 1673 von Coppet aus hören wir ihn in einem Brief an seinen Genfer Freund Minutoli dem Pyrrhonismus das Wort reden, zu dem im Grunde fast alle gründlicheren Denker des Altertums und der Neuzeit hinzuneigen pflegten. Der Standpunkt des Zweifels ist nach Bayles Urteil so bequem; man braucht selber keine positive Ansicht zu haben und kann jede Gegenthese bekritteln. Dabei berief sich Pierre Bayle auch auf Montaigne, seinen größten französischen Vorgänger [4]. Montaignes *Essais* haben ja zu keiner Zeit ihre Wirkung im stillen verfehlt; man weiß, wie sie Pascals Seele erfüllten. Aber die lachende Skepsis Montaignes erhielt in den Folianten des Bayleschen *Dictionnaire historique et critique* eine ungeheure Verstärkung, da Bayle nicht wie Montaigne, den christlichen Glaubensfragen vorsichtig auswich, sondern einige der zentralsten in ihren Bereich zog, und wenn er es nicht selbst immer offen und resolut aussprach, doch jedenfalls den Leser zu dem Schlusse drängte, daß das christliche Dogma sowohl in seinen orthodoxen Lehrpunkten wie in seinem einfachen Vorsehungsglauben aus einem Bündel von lauter Ungereimtheiten bestehe, von denen keine den Einwänden der Skepsis zu widerstehen imstande sei. Seitdem gehen Montaigne und Pierre Bayle ihren Weg miteinander durch die Geschichte und verbreiten in welscher und deutscher Schweiz jene Disposition der Seele, die vielleicht für moralische Grundsätze zugänglich, aber gegen alles Wissen vom Transzendenten von vorn herein widerspenstig ist.

Man kann sich keinen größeren Gegensatz denken als den alten Calvinismus und diesen neuen Verzicht auf jegliche metaphysische und dogmatische Gewißheit.

1) Vgl. oben p. 4.
2) Haller, Kleine Schriften, I, 50 f.
3) Ebenda III, 307 bei Besprechung einer Schrift des Sam. Holman 7416.
4) *Lettres choisies de M. Bayle* I, 1—17.

Aber auch der moderne, von der Vernunft schon erweichte Calvinismus unsrer Westschweizer empfand in dem Geist Pierre Bayles sofort seinen Todfeind. Ein Mann, der sicher nicht zu den Engen und Aengstlichen gehört, der Neuenburger Osterwald, bekannte noch zu Bayles Lebzeiten, daß der *Dictionnaire historique et critique* ihm als das schlechteste und gefährlichste von allen Büchern erscheine, und zitterte, als er die Kunde von Bayles Tod erfuhr, beim Gedanken an die Arbeit, bei der ihn sein Richter getroffen habe, indem Bayle gerade daran gewesen sei, die Grundlagen des Glaubens umzustürzen[1]. Welch ein Schrecken für ihn, als er 1713 vernehmen mußte, dies gefährliche Buch werde in Genf neu gedruckt. Umsonst protestierte die Genfer Geistlichkeit dagegen; der Rat suspendierte zuerst den Druck und drückte bald nachher die Augen dabei zu, und 1718 mußte sich die Vénérable Compagnie beklagen, daß man in den Cafés den *Dictionnaire* Bayles zu lesen gebe, was von sehr gefährlichen Folgen scheine[2]. 1725 erschienen endlich Beat Ludwig von Muralts *Lettres sur les Anglais et les Français*, nachdem sie in Abschriften längst die Runde gemacht hatten, mit einem bittern Ausfall auf Pierre Bayle, diesen Charlatan, der den *Dictionnaire* verfaßt habe. Kein Mensch weiß, wann v. Muralt den Passus geschrieben hat, sicher nicht bei der ersten Niederschrift der Briefe, die ja älter als der *Dictionnaire* sein muß. Seine Charakteristik des dicken Buches ist vom feinsten und richtigsten, aber man spürt aus jeder Zeile den Widerwillen, den es ihm erregt, und die Betrübnis über die verführerische Wirkung seines Geistes auf eine Menge von Lesern[3]. 1733 gab Louis Bourguet in seinen *Lettres philosophiques* ein scharfes Urteil über den großen Skeptiker ab; er sei zu beklagen, weil er, seit lange gewohnt, für und wider alle Arten von Gegenständen zu disputieren, den Wahrheitssinn verloren habe, wie Sokrates von den Sophisten seiner Zeit bemerke[4]. 1733 widmete de Crousaz in Lausanne seine „Prüfung des alten und neuern Pyrrhonismus" hauptsächlich der Kritik Pierre Bayles in einem so großen Folianten, daß der Berliner Formey einen Auszug daraus redigieren konnte, den dann Albrecht Haller 1750 verdeutschte unter dem Titel „Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt"[5]. Es werden in der Tat nicht allzuviel Leser das große Buch von de Crousaz studiert haben[6], und von den Lesern und Freunden Bayles die allerwenigsten. Nur das sieht man aus de Crousaz Bemühen, wie verbreitet und beliebt die Bayleschе Skepsis zu seiner Zeit schon gewesen sein muß. Als Madame de Warens, Rousseaus spätere Freundin, ihrem Mann davon lief und auf einer Barke über den Genfer See nach Savoyen flüchtete, schleppte sie den Bayleschen *Dictionnaire* mit sich hinüber[7], und durch sie geriet der junge Rousseau auf Bayle, den er verschlang. Wie seltsam muten sie uns heute an, diese Folianten, welche die Genfer in den Café-

1) *Lettres inédites adressées à J. A. Turrettini* III, 31, 51.
2) Ebenda III, 102 u. Anm. 1.
3) Brief 15, ed. v. Greyerz p. 235 ff.
4) *Lettres philos.*, p. 110.
5) Haller, Kleine Schriften I, 1 ff.
6) Vgl. darüber Aug. Duilleumier *Les apologistes vaudois au XVIIIme siècle* 1876.
7) *P. M. Masson, La religion de J. J. Rousseau* I, 73, Anm. 3.

häusern lesen und die eine waadtländische Frau bei ihrer Flucht mit sich führt! Es hätten noch mehr gelehrte Bekämpfer nach de Crousaz' Art oder geistliche Warner à la Ostervald ihre Stimme gegen Bayle erheben mögen; dieser Schriftsteller mit seiner feinen Hervorhebung aller Schwierigkeiten des Glaubens entsprach zu sehr starken innern Stimmen in den Herzen der Leser, als daß es irgendeine äußere Schutzwehr gegen ihn gegeben hätte. Auch in der deutschen Schweiz eroberte er sich führende Seelen, so zusammen mit Montaigne das Herz des jungen Bodmer in Zürich zu einer Zeit, da dieser noch zur Theologie bestimmt war[1]. Seitdem war es für Bodmer mit aller Zuversicht zu metaphysischen Lehrsätzen vorbei! Er meint, wir könnten nicht vorsichtig und einfach genug von Gott und der Vorsehung reden, am besten noch in der Sprache der Bibel. Ist es nicht, als hörten wir Montaigne, wenn Bodmer seinem Freund Meister schreibt: „Gott will nicht, daß wir auf der Welt darben oder theoretisieren, sondern daß wir fröhlich seien und die Funktionen gegen die Mitmenschen erstatten". Als im hohen Alter sein pfarrherrlicher Freund angesichts des nahen Todes mit der Phantasie gern in die ätherischen Regionen hinüber schweifte, versagte ihm Bodmer die Gefolgschaft mit dem Hinweis auf seine Unwissenheit und daß es ihm nicht gegeben sei, sich aus dem Universum der begeisteten sinnlichen Körper herauszuheben[2]. Dasselbe zurückhaltende Denken erhielt dann durch den englischen Empirismus Lockes und Addisons eine mächtige Verstärkung. Wir treffen bei dem St. Galler Jak. Wegelin, dem Basler Isaak Iselin, dem jungen Schaffhauser Johannes Müller zu gewissen Zeiten ihres Lebens auf eine stark antimetaphysische Denkrichtung, die metaphysische Systeme mit geistreichen Poesien und Hirngespinsten auf eine Linie zu stellen geneigt war. Schwerlich gehen wir irre, wenn wir hier neben den Engländern überall auch Bayles mächtigen Einfluß wittern. Er muß einer der gelesensten Autoren auch in der deutschen Schweiz gewesen sein.

Aber im Gegensatz zu dieser relativistischen Richtung sehen wir auch die naturrechtliche Schule in der welschen Schweiz erblühen und die naturrechtliche Stimmung überall bei uns sich vorbereiten. Das Naturrecht antiker und mittelalterlicher Tradition hatte doch erst durch Hugo Grotius und seine Nachfolger eine wahre Auferstehung erlebt. Im Menschen sind feste, unumstößliche Rechtsprinzipien, aus denen letztlich alles positive Recht seine innere Begründung empfangen muß, und von denen aus das Recht sich weiter ausbauen läßt zu einer die Beziehungen aller Völker im Krieg und Frieden regulierenden Organisation. Die Befreiung der Jurisprudenz von der Theologie war die erste wichtige Folge dieser Rechtsauffassung gewesen, im weitern eine Verstärkung des Rationalismus, eine Auflehnung gegen das bloße Herkommen und die bloße äußere Autorität überhaupt, jedoch keineswegs ein revolutionäres Unterfangen, wäre es auch nur, einen Idealstaat an Stelle der bestehenden Rechtsordnungen zu schaffen. Eine solche Neigung konnte zwar im Verlauf von Generationen aus der naturrechtlichen Denkweise entspringen; jedoch ihren Bahnbrechern bei uns lag sie zunächst ganz fern. In der welschen Schweiz begann zuerst der in Lausanne niedergelassene Refugiant Jean Barbeyrac

1) L. Meister, Ueber Bodmer 1783.
2) L. Meister, a. a. O.

das Natur- und Völkerrecht Pufendorfs französisch zu bearbeiten[1] und ließ ihm später, als er schon nicht mehr auf Schweizerboden weilte, die Uebersetzung des Hugo Grotius folgen; 1747 folgte der Genfer Burlamaqui mit seinen Prinzipien des Naturrechts; 1758 ließ der Neuenburger Emer de Vattel sein Völkerrecht erscheinen. In der deutschen Schweiz brachen sich dieselben naturrechtlichen Theorien nur ohne eben so bedeutende literarische Vertreter Bahn. Der Sinn war überall, die bestehenden Rechtsordnungen von theologischer Künstelei und historischer Willkür unabhängig zu machen und auf feste Rechtsprinzipien im menschlichen Geist zurückzuführen.

Es lohnt sich, einige der Voraussetzungen dieses Denkens an Beispielen klar zu machen, zunächst bei Barbeyrac.

In seiner berühmten Vorrede zu Pufendorf geht er vom Glück als dem Ziel aller Menschen aus. Gott schreibt uns die Pflichten vor, die uns zum ersehnten Glück führen sollen. Aber es bedarf dafür keiner außergewöhnlichen Offenbarung; die Pflichten müssen allgemein und leicht zugänglich sein. Auch metaphysische Systeme sind zu ihrer Erkenntnis unnötig; es genügt gewöhnliche Lebenserfahrung und Selbstkenntnis, so daß ganz Ungebildete sie erkennen können. Handelt es sich doch nicht um Kenntnis des innersten Wesens der Dinge, sondern, wie Locke richtig einsah, um Beziehungen zwischen den menschlichen Handlungen und ihre Regelung. Eigentlich wäre es erste Pflicht der Diener der Religion gewesen, die Moral zu studieren und zu lehren. Allein die Geschichte zeigt, daß nichts so von den Priestern und Theologen vernachlässigt wurde wie gerade die Moral. Es folgt eine vernichtende Kritik der heidnischen Priester, der jüdischen Schriftgelehrten, der Kirchenväter, auch der Reformatoren, sekundiert von einer ebenso scharfen Kritik der griechischen Philosophen. Nur von Jesus gesteht der Autor, daß er die Moral in ihrer Reinheit hergestellt habe, damit seine Jünger sie bald wieder verdürben. Man kann sich kaum eine furchtbarere Hinrichtung der ganzen Geschichte denken als diese Kritik Barbeyracs, und was er zur Verurteilung der Kirchenväter andeutete, führte er in einer besondern Schrift über die Moral der Kirchenväter noch schärfer aus. Calvin und Beza müssen sich ihre gegen Servet gezeigte Intoleranz vorhalten lassen, und alle Protestanten sollten sich schämen, daß sie das Schändliche der Hinrichtung Servets bis heute nicht zugeben. So geschrieben im Jahr 1712.

Man hat bei Barbeyrac den Eindruck, daß erst mit Hugo Grotius die menschliche Vernunft zu erwachen anfing; vorher waren alle Denker reif fürs Irrenhaus. Unwillkürlich denkt man an Voltaires Zerrbilder der alten christlichen Geschichte. Barbeyrac hing mit großer Vorliebe an Tillotson, dessen Predigten er z. T. übersetzt hat. Er rühmte an dem Engländer sein solides Urteil, frei von Vorurteilen, und seinen Geist der Milde und Bescheidenheit. Man denke sich nun diesen Laien sich auf das eigentlich theologische Gebiet hinauswagend, wie viel, wie wenig würde vom ganzen Gebäude des alten Glaubens stehen geblieben sein?

Fast noch geschlossener ist der Rationalismus des Burlamaqui.

Auch er geht vom Glück als unserem Lebensziel aus und findet darin das System der Providenz, daß wir auf das Glück hin geschaffen sind. Selbstliebe, freilich aufgeklärte Selbstliebe, muß also das Grundmotiv unsres Handelns sein; diese ist nicht eine Folge unsrer Verderbnis, sondern vom Urheber unsres Glücks uns gegeben. Um den rechten Weg zum Glück zu finden, ist uns die Vernunft gegeben, *Raison* das heißt *calcul*; sie lehrt uns

1) *Le Droit de la nature et des gens* 1712 mit der berühmten *Préface* Barbeyracs.

richtig berechnen. Von hier aus gelangt er dann zum Begriff der Pflicht. Allein er versucht gleichwohl nicht, von der individuellen Vernunft aus das ganze Recht abzuleiten. Wir Menschen finden uns alle abhängig vor; wir stehen unter Gesetzen, müssen den Willen des Souveräns erkennen und ihm gehorchen. Von dem allgemeinen Gesetzesbegriff steigt er dann zum Naturgesetz auf mit dem Umweg über den Gottesbeweis. Gott ist der Gesetzgeber des Naturgesetzes, unser höchster Souverän. Mit Hilfe von Instinkt und Vernunft können wir sein Naturgesetz erkennen, wobei die Vernunft allerlei Vorteile vor dem Instinkt voraus hat. Dann ergeben sich die Hauptforderungen für unser Verhältnis zu Gott, zu uns selbst und zur Gesellschaft. Zuletzt handelt er von den Sanktionen der Gesetze und postuliert, daß Tugend wie Laster stets von innerem und äußerem Lohn begleitet sein müssen. Der Vorteil steht immer auf Seite der Tugend, leider aber stoßen wir auf schwerwiegende Ausnahmen. Daraus will Burlamaqui die Unsterblichkeit der Seele beweisen, um uns in ihr die höchste Sanktion für die Tugend vorzuführen.

Man sieht, dieser Autor hat nicht mehr die Jurisprudenz in die Theologie eingebettet, sondern umgekehrt die Theologie in die Jurisprudenz. Und nirgends ein Rekurs auf Bibel oder Offenbarung! Das System der Providenz ruht ganz auf innern Gründen. Der oberste und letzte Begriff aber ist das Glück.

Darin stimmt wieder Vattel mit beiden Vorgängern überein, daß auch er im Glück den großen Zweck des Naturgesetzes erblickt und jeder guten Regierung die Aufgabe stellt, das Glück der Nation zu schaffen.

Der Wunsch, glücklich zu werden, ist ihm die mächtigste Triebfeder, die die Menschen in Bewegung setzt. Nach dem Glück streben alle, und es muß der große Gegenstand des allgemeinen Willens sein. Dabei faßt er das Glück nicht bloß äußerlich auf; er will dem Staat auch die Fürsorge für Erziehung und Schulen, für Beförderung der Künste und Wissenschaften aufbürden.

Es ist übrigens bedeutsam, daß Vattel strenger Leibnizianer und Wolffianer ist und z. B. gegen de Crousaz sich warm und mit Sachkenntnis für seine deutschen Meister gewehrt hat. An den Grundvoraussetzungen seines Denkens ändert das nichts. Jede Reflexion über letzte Zwecke des menschlichen Daseins führte damals die Denker verschiedenster Richtungen auf das Glücksziel hin. Und darin liegt letztlich allein schon der Grund ihrer Entfremdung von Christentum und Kirche, wie sie damals waren. Zumal das altcalvinische Denken, das in der Ehre Gottes seinen höchsten Zielpunkt besaß, war vollständig anders orientiert, wir dürfen hinzufügen, auch das ganze biblische Denken. Wie viel Dogmen, wie viel Institutionen waren sinnlos, sobald man mit dem Glücksziel als letztem Begriff an ihre Prüfung trat!

Der Neuenburger Vattel ist der Einzige, der in seinem Werk ausführlich auf die Stellung des Staates zu Religion und Kirche eintritt.

Den Philosophen möchte er gern die größte Freiheit im Staat gönnen und wehrt sich mit herrlichen Worten für die Freiheit des Philosophierens als für die Seele der *République des lettres*. Allerdings darf auch der Philosoph die Staatsreligion nicht öffentlich angreifen; das ist die Schranke seiner Freiheit, wie sie z. B. in Rom mustergiltig gewahrt wurde. Bei der Religion ist scharf zwischen dem Innerlichen und Aeußerlichen zu unterscheiden. Im Innerlichen, in den Gewissen, hat unbedingt volle Freiheit zu gelten; Glaube läßt sich nicht befehlen, und was wäre ein erzwungener Gottesdienst? Aber die öffentliche Religion denkt er sich vom Staat organisiert, privilegiert und dadurch auch gebunden. Hat ein Staat sich einmal für eine Religion entschieden, so hat diese als Staatsgesetz zu gelten; man darf suchen, sie zu vervollkommnen, aber nichts willkürlich neuern. Kein Einzelner darf sich von sich aus eine Neuerung erlauben oder dem Volk eine neue Lehre

predigen. Breitet sich gleichwohl im Volk eine neue Religion aus, so soll der Staat suchen, die Grundsätze einer gesunden Politik mit denen der Gerechtigkeit und Billigkeit zu verbinden. Der Souverän im Staat soll allen Unruhen und Störungen in der Oeffentlichkeit wehren, die bestehende Religion aufrecht halten, aber in die Gewissen nicht hineinregieren, mit Gewalt höchstens Schweigen gebieten, aber niemand zur Teilnahme an äußeren Zeremonien zwingen, sonst ruft er nur dem Aufruhr oder der Heuchelei. Das beste Mittel, allen religiösen Unruhen vorzubeugen, wäre nach Vattels Meinung die Gewähr allgemeiner Toleranz für alle Religionen, die nichts Staats- oder Sittengefährliches haben. Verfolgt werden darf bloß der Geist der Verfolgung selbst.

Das alles klingt prächtig, ist aber die Einleitung zu einer Begründung vollständiger Unterstellung der Pfarrer unter den Staat, die von wenig freiheitlichem Geist zeugt.

Daß das Heilige nicht in eine profane Hand gehöre, will Vattel durchaus nicht gelten lassen; schon das Alte Testament widerlege es. Wo findet man im Neuen Testament, daß ein Fürst nichts zu sagen habe in Religionssachen? Der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist ja dort ausdrücklich geboten. Bestreitet man die Autorität des Souveräns über die Religionsdiener, so konstituiert man einen Staat im Staat. Und nun folgt ein furchtbarer Ausfall auf das Unabhängigkeitsstreben des katholischen Klerus, auf Priesterzölibat, Klöster usw. Sobald der Klerus ein *Corps à part* bildet, ist er gefährlich. Es bleibt beim schroffen Dualismus: Freiheit der Gewissen, Unfreiheit des öffentlichen Religionswesens und der Priesterschaft.

Ungefähr so dachte die Mehrzahl der Aufklärer. Die Aufklärung hat die Gewissen der Einzelnen befreit und die Kirchen in völlige Knechtschaft vom Staat gebracht, das eine zum Teil um des andern willen. Im Antikatholischen sind diese Männer gute Protestanten, während sie von Religion als Gemeinschaftssache so viel wie nichts verstehen. Dabei schwebt ihnen das antike Rom stets als Muster vor. Gut, daß sie kein neu aufkommendes Christentum zu verfolgen hatten!

Es blieb Rousseau vorbehalten, die berühmteste von allen diesen Konstruktionen des Staats zu erträumen in seinem *Contrat social*. Auch er schrieb nicht als Revolutionär; nicht nur stand sein Entwurf nachgewiesenermaßen stark unter dem Eindruck der Genfer Verfassung, sondern er ließ es ausdrücklich jedem Volk und Kanton frei, die allgemeinen Grundsätze der Politik nach den lokalen Verschiedenheiten zu modifizieren, genau wie dies allen genannten Naturrechtlern vorschwebte. Aber es ist doch auch kein Zufall, wenn Rousseaus Büchlein das Handbuch der Jakobiner der Revolutionszeit wurde. Das ganze naturrechtliche Denken ist grundsätzlich unhistorisch und antihistorisch; es ignoriert die großen geschichtlichen Prozesse mit ihren tausendfachen Irrationalitäten und individuellen Farben und konstruiert von einer abstrakten allgemeinen Menschenvernunft aus Recht und Politik; es löst alles, was im Geschichtsverlauf mühsam geworden ist, in ein künstliches, berechnetes Machen auf und mutet den Menschen zu, in diesen Machwerken sich dann zu Hause zu fühlen. Wo ein solches Denken die Köpfe zu beherrschen anfing, mußten sich auch für die Wertung der kirchlichen Institutionen revolutionäre Folgerungen ergeben. Alles Gefühl der Verpflichtung und Dankbarkeit gegen große, gottgewollte, aber nicht menschlich berechnete historische Zusammenhänge mußte langsam untergehen; die Kirchen mußten als menschliche Machwerke erscheinen, die mit einer Fülle von unvernünftigem Ballast beschwert sind und die

es durch bessere, vernünftigere Vereine und Organisationen zu ersetzen gilt. Der Individualismus drängte sich vor; der Sinn für die Gemeinschaft, die vor dem Einzelnen da ist und aus welcher der Einzelne das Beste empfängt, mußte schwinden. Es ist die Stimmung, die uns heute nur zu gut geläufig ist. Damals entstand sie im Zusammenhang mit dem Vordringen des naturrechtlichen Denkens als ein Hauptkennzeichen einer neuen Zeit.

Aber wie wenig läßt sich nun der Reichtum der neuen Bewegung aus einer einzigen Wurzel ableiten! Sowohl der naturrechtliche Rationalismus als auch die französische Skepsis mußten — so sollte man erwarten — die Freude an der eigenen geschichtlichen Vergangenheit zerstören helfen; statt dessen regten sich schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts auf dem Boden der französischen Schweiz kräftige nationalgeschichtliche Versuche. Der Waadtländer Abraham Ruchat (1658—1750) wagte als erster 1707 eine kurze Kirchengeschichte des Pays de Vaud auf Grund sorgfältigster Quellenforschung zu schreiben. Er war dafür in seiner ganzen Heimat herumgereist, hatte nach Kräften die Archive durchstöbert und konnte sich rühmen, eine Menge Dinge zu erzählen, die noch nie das Licht erblickt hatten. „Meine Kirchengeschichte", heißt es im Vorwort, „ist ganz neu". Nachdem er dann 1714 in seinen „*Délices de la Suisse*" flüchtig und dürftig eine Uebersicht über die schweizerische Geschichte und Geographie entworfen hatte, um das gegenseitige Verständnis der Welschen und der Deutsch-Schweizer in seinem Vaterland zu fördern, begann er 1727 die Veröffentlichung der schweizerischen Reformationsgeschichte, die er in 6 Bänden bis zum Jahr 1556 führte. Ursprünglich hatte er eine Schweizergeschichte geplant und 20 Jahre lang dafür Material gesammelt. Um aber nicht gar nichts zu geben, beschränkte er sich auf das Kirchliche dieses begrenzten Zeitraums und gab hier das Ergebnis unermüdlicher Archiv- und Quellenstudien. Seinen protestantischen Standpunkt dachte er nicht zu verleugnen; er wehrte sich gegen die Gleichsetzung von Unparteilichkeit mit Indifferenz. Aber unparteiisch wollte er schreiben, Wahrheit und Gerechtigkeit schwebten ihm als Normen bei seiner Arbeit vor; denn „die Wahrheit ist die Seele der Geschichte".

Eben mit dieser unparteiischen, rein historischen Tendenz ist die Arbeit Ruchats ein Zeichen der Neuzeit. Die kirchengeschichtliche Arbeit der älteren Zeit stand wesentlich unter dem Zeichen der Polemik und diente dem kirchenpolitischen Kampf. Jetzt ist das polemische Interesse dem sachlichen gewichen; der Kampf selbst ist ja in der Hauptsache erledigt; man kann sich jetzt in Ruhe Rechenschaft über den historischen Verlauf geben. Und dieser Rückblick geschieht von dem bereits veränderten Standort des vernünftigen Christentums aus. Es ist auffallend, wie Ruchat da, wo er in der Einleitung die Zustände vor der Reformation kritisch durchmustert, den Verfall des Glaubens und der Lehre nur mit sehr allgemeinen Worten rügt und den Hauptpunkt, die Verdrängung des Gnadenglaubens durch die Gesetzreligion, gar nicht berührt. Dasselbe gilt später von Rosius a Porta, dem Bahnbrecher auf dem Gebiet der bündnerischen Reformationshistorie. Diese Männer empfinden andere Gegensätze viel schärfer als den Glaubensgegensatz, der doch die Reformatoren zuerst bewegte. Und weiter beachte man den entschiedenen schweizerischen Gesichtswinkel Ruchats. Zwingli ist für ihn der Führer und

Held, und die schweizerische Reformation erscheint von der deutschen völlig unabhängig. Das sind nun national schweizerische Arbeiten, die vom direkt französischen Einfluß unberührt sind. Wir erwähnten sie hier, um den Eindruck der allgemeinen Geschichtslosigkeit, den sonst die naturrechtliche Schule erwecken könnte, nicht aufkommen zu lassen.

Dagegen berührt sich mit dem Naturrecht der neue Eifer für die Erziehung in der gleichen Richtung auf Vereinfachung und Befreiung vom gelehrten Ballast der Vergangenheit. Selbstverständlich war eine solche Befreiung nicht mit einem Mal möglich, und Rousseaus „*Emile*“ steht am Schluß einer langen Geschichte von Versuchen und Uebergangserscheinungen. Unter ihnen nimmt in der welschen Schweiz der Lausanner Professor Jean Pierre de Crousaz (1663—1750) die bedeutendste Stelle ein. Schon seine Logik, 1712 zum erstenmal veröffentlicht, wollte der Erziehung zum klaren Denken und Auffassen dienen, indem sie in anmutigem Plauderton von der Psychologie zur eigentlichen Denklehre aufstieg. Dann gab er 1718 anonym zur Persiflage der Erziehungsgrundsätze der Weltleute die seltsame Schrift „*Nouvelles maximes sur l'éducation des enfants*“ heraus, ungefähr im Geist der berüchtigten Maximen des Herzogs von Chesterfield. Ohne ein Wort der Kritik legte er hier die Moral der Carrièrestreber als das Selbstverständliche und allein Einleuchtende mit zynischer Offenheit dar, um die Leser mit Hilfe der Ironie zur Besinnung und Einkehr zu veranlassen. 1722 ließ er dann seine positive Erziehungsschrift (*Traité sur l'éducation des enfants*) folgen, die bei starker Abhängigkeit von so berühmten Vorgängern wie Locke und Fénélon doch viel eigenen gesunden Menschenverstand verrät.

Uns mutet die Schrift zunächst altmodisch an. Sie redet der Privaterziehung durch den Hauslehrer das Wort, weil der Autor die öffentlichen Schulen bis hinauf zu den Universitäten im Zustand eines fast hoffnungslosen Verfalls erblickte und nicht Zeit hatte, auf eine gründliche staatliche Schulreform, die vor allem von finanzieller Hebung des Lehrerstandes hätte begleitet sein müssen, zu warten. Sie hält an der dominierenden Stellung des Lateinischen fest, obschon niemand über den bloßen Scheinwert des Lateinischen klarer dachte als de Crousaz [1], der gelegentlich über die exklusiven Lateinschulen seinen Spott ergoß [2]; außer einer 2 Jahrhunderte alten Gewohnheit schien ihm vor allem dies für die tote Sprache zu sprechen, daß man erst am Vergleich mit einer fremden Sprache die eigene besser versteht, und welche fremde Sprache könnte außer dem Latein in Betracht kommen? Altmodisch berührt uns heut die Betonung des Bücherkennens, die Weckung der Liebe zu den Büchern schon bei ganz kleinen Kindern, und das Streben nach einer gelehrten Bildung enzyklopädischer Art, um auf allen Gebieten alles richtig und leicht aufzufassen. Aber — und darin offenbart sich der neue Geist — de Crousaz legt doch auf die Erziehung zum selbständigen Urteil das Hauptgewicht und gibt dem Gedächtniswissen die untergeordnete Stellung; er schreibt ein langes Hauptkapitel über die Charaktererziehung zur Religion — Ratschläge, die mit dem Katechismusbetrieb nichts mehr zu tun haben, sondern alle Sorgfalt darauf legen, daß der Schüler solide Fundamente seines Glaubens bekomme und langsam und bedächtig von der natürlichen Religion zur Bibel aufsteigen lerne. Wir vernehmen den Mann des aufgeklärten Christentums, wenn de Crousaz warm der Vernunft auch in religiösen und moralischen Fragen das Wort redet und soweit geht, daß er in allem Ernst Mathematiker und Theologen in eine Linie stellt,

1) Vgl. die *Nouvelles maximes*.
2) V. Rossel, *Hist. lit. de la Suisse Romande* p. 270.

für beide Wissenschaften die Aufstellung gleich unzweifelhafter Prinzipien und hernach für alle Einzelsätze eine Art mathematischer Demonstrationen aus diesen Prinzipien fordert. Auch die Forderung der Toleranz, die scharfe Abwehr des Aberglaubens sind Zeichen der neuen Zeit. Die Moral läßt er wie die großen Naturrechtler unter seinen Landsleuten erst mit Hugo Grotius und Pufendorf erwachen und meint, die richtig ausgeführte Morallehre sei erst noch ein Postulat der Zukunft. Wie modern mutet uns an, was er über die Motive in der Seele des Schülers schreibt! Mit dem Gehorsam aus Furcht vor Strafe will er möglichst gebrochen haben, aber auch die jesuitische Streberei nach Rang und Gleichstellung mit dem Aemulus behagt ihm nicht; er möchte gern einfach die Liebe zur Pflicht in den Schülern geweckt wissen durch Aufzeigen der Schönheit der Forderung und ihres Nutzens im Leben. Und dann äußert er sich über die Erholungen und Vergnügen, die dem Schüler gestattet werden mögen, in einer Weise, die sich weit vom Rigorismus des alten calvinischen Geistes entfernt. Ganz harmlos redet unser Lausanner Philosoph dem Tanz, dem Spiel, dem Fechten, der Jagd das Wort, immer das Uebermaß und das Gefährliche dabei bekämpfend, das Natürliche und Jugendliche aber gewähren lassend. An andern Stellen will er auch die Liebe zur Ehre, das Streben, sich Achtung zu erwerben, nicht so verpönt haben, wie es beim Altprotestantismus Sitte war, gerade wie er in der Logik für die Selbstliebe und sogar Selbstbewunderung billigende Worte übrig hat.

Mit all dem sind wir doch auf dem Weg zu Rousseau und zur modernen Ethik und Pädagogik begriffen, so groß auch der Abstand vorläufig noch sein mochte. Man lese den ersten Satz des Erziehungsbüchleins de Crousaz': „die Menschen sollen die Vernunft hoch achten; haben sie doch von Natur keinen sicheren Führer als ihr Licht". Oder man suche nach, ob das „Bekenntnis des savoyischen Vikars" viel mehr sagt als de Crousaz' Definition der Religion in der „Logik": „wahre Religion besteht darin, sich richtige Begriffe von der Weisheit und Güte Gottes zu bilden, der nichts fordert, als was sehr vernünftig ist, eine solide und verständige Tugend, die uns auf die künftige Seligkeit vorbereitet und jetzt schon glücklich macht". Und nun denke man sich Generationen von waadtländischen Theologen, die unter der Leitung dieses Mannes ihre Bildung empfingen. Der junge Gibbon, der drei Jahre nach de Crousaz' Tod (1750) nach Lausanne kam, traf allenthalben die Spuren der de Crousazschen Arbeit und führte die allgemeine Befreiung vom calvinischen Vorurteil und die Ausbreitung eines liberalen Geistes unter Geistlichkeit und Volk der Waadt wesentlich auf ihn zurück[1]. Und all das hing hier wirklich mit dem pädagogischen Interesse zusammen, mit dem beständigen Fragen: wozu brauche ich dies und das? wie kann ich meine natürlichen Fähigkeiten ausbilden? was ist überhaupt das Ziel des Menschen auf Erden und wie erreicht er es am besten? Das Erwachen dieser Fragen bedeutet den Anfang einer neuen Orientierung der Menschheit.

Ruchat und de Crousaz waren reine Waadtländer; aber wer weiß, was die welsche Schweiz in dieser Zeit ohne den mächtigen geistigen Zustrom der Refugianten aus Frankreich geworden wäre! Sie kamen aus dem Land der feinsten Bildung; Protestanten mit ganzer Seele, vertraten doch die wenigsten von ihnen einen engen Dogmatismus. Eher fühlten sie sich protestantisch durch ihre vollendete Vorurteilslosigkeit, durch ihren kritischen Zug, ihre Freiheit von jeder, nicht nur

1) Gibbon, Memoirs of my life and writings, p. 57 f.

der katholischen Autorität. Barbeyrac, der so scharf über Calvin und Beza urteilen konnte, war geborner Franzose, ebenso Firmin Abauzit (1679—1767), der „bescheidene Weise" von Genf, wie ihn Rousseau in der *Nouvelle Héloïse* feiert[1]. Ein Mann von universaler Gelehrsamkeit, bewandert in allen erdenklichen Wissenschaften[2] und von Abneigung erfüllt einzig gegen die Metaphysik, weil sie dem Menschen die Fröhlichkeit raube, die er zur Arbeit braucht, ist er einer der ersten uns Bekannten, der auf Schweizerboden Vorstöße in der Richtung der Bibelkritik wenigstens im geheimen für seinen Privatgebrauch gewagt hat. Solange er lebte, veröffentlichte er ungefähr nichts; seinen Freunden und Verehrern aber gab er allerlei Proben der vorsichtigen, stets im Ton der Frage und Vermutung geäußerten, aber deshalb gleichwohl weit und tief greifenden kritischen Experimente seiner Bibelforschung. Er stellt uns den Typus eines humanistischen Laien dar, der seine Bibel im Grundtext liest und seine ganze Sprach- und Sachkenntnis dazu benützt, ihren schwierigen Stellen einen möglichst erträglichen Sinn abzugewinnen und sie, von der dogmatischen Belastung befreit, dem vernünftigen Denken anzunähern. Es ist ja alles nur seine Privatansicht; es geht niemand als ihn selber an und tut niemand etwas zuleide[3].

Abauzit liest seine Genesis und findet weder von der Trinität noch von der Erbsünde und dem ewigen Tod als Folge des Sündenfalls ein Wort darin. Abauzit liest sein Evangelium Johannis, übersetzt sich den Logos mit Vernunft, erklärt sich alle Stellen, wo scheinbar von Präexistenz des Erlösers die Rede ist, im Sinn seiner Vorbestimmtheit bei Gott, und siehe, alle dogmatischen Geheimnisse schwinden. Oder er nimmt die berühmte Stelle im Philipperbrief vor, auf der die Dogmatiker ihre Lehren von der Kenosis des Gottmenschen aufbauten, und meint, man müßte doch nur ein paar Parallelstellen bei Profanschriftstellern im Gedächtnis haben, so sei das ganze Mysterium der Herablassung eines Gottes verschwunden. Er denkt nach über die Ehre, die man Jesu schuldig sei, und kommt zur Antwort: eben die Ehre des höchsten Gesandten Gottes im Unterschied von Gott selber; er sucht sich die verschiedenen Aussagen über den heiligen Geist in der Bibel zusammen und entdeckt alle möglichen Bedeutungen, nur nicht die des orthodoxen Dogmas; er forscht nach dem ursprünglichen Sinn der Abendmahlsworte und findet alles so einfach, so wenig mysteriös. Oder er vertieft sich als Humanist in seinen Daniel und seine Apokalypse und entdeckt überall zeitgeschichtliche Zusammenhänge, Hinweise auf uns bekannte geschichtliche Ereignisse der hellenistischen oder der Kaiserzeit, wobei ihm nicht entgeht, daß die Johannesapokalypse im christlichen Altertum zu den Büchern gehörte, deren Verfasser lebhaft umstritten war. Er verfolgt diese Dinge alle völlig leidenschaftslos, mit rein gelehrter Neugierde und ersichtlich mit Befriedigung jedesmal, wenn sich ihm anstatt des dogmatischen Tiefsinns ein schlichter, menschlicher Sinn herausstellt.

Der Unterschied zwischen einem solchen stillen Privatgelehrten und Voltaire ist ungeheuer, und doch wird ein Voltaire von ihm profitieren; er wird nur mit Spott und Hohn das in die Welt hinausrufen, was ein Abauzit aus Respekt vor der Kirche

1) *Nouvelle Héloïse* V, 1.

2) In allen Altertumswissenschaften, auch in der Kenntnis der Musik der Alten, in Naturkunde und Naturgeschichte, in der Geographie, in der Kenntnis der Münzen und Handschriften, in Mathematik und Geometrie; einen philosophischen Lehrstuhl an der Genfer Akademie schlug er — aus Bescheidenheit oder aus Freiheitsliebe? — aus.

3) Das Folgende auf Grund der *Oeuvres diverses de M. Abauzit, Londres et Amsterdam* 1773; die Genfer Ausgabe von 1770 durfte den *Discours historique sur l'Apocalypse* nicht drucken. Vgl. die Charakteristik Abauzits bei Senebier *Hist. lit. de Genève* VIII, p. 63—83, deutsch im Schweiz. Museum 1790.

für sich behielt und nicht verraten wollte. Wozu noch kommt, daß für Abauzit diese gelehrten Forschungen der Substanz des Christentums nichts schadeten; sie halfen im Gegenteil der Bibel gegen das dogmatische Mißverständnis auf, während ein Voltaire sogleich destruktive Folgerungen aus jeder angeblichen Entdeckung in der Bibel zu ziehen wußte. Sicher ist aber, daß, wer in Genf bei Abauzit aus- und einging, sich in einer völlig andern Welt einbürgerte als der herkömmlichen Theologie. Man las hier die Bibel ohne Vorurteil, auch ohne Herz, wenn das ein Vorzug sein soll.

Im bisherigen sind wir keinem offenen Angriff auf irgendwelche Grundlehren des orthodoxen Christentums begegnet, sondern nur der Verbreitung eines neuen, undogmatischen Sinnes. Gestehen wir uns ehrlich: es mußte einer mehr als Humanist sein, wenn er frei und offen dem alten, immer noch staatlich geschützten Dogma den Krieg erklären wollte; hierzu befähigte noch keine wissenschaftliche Neugierde, keine humanistische Vorurteilslosigkeit; dazu brauchte es Mut und Gewissen, wie sie unter den Humanisten nicht selbstverständlich sind. Die ersten radikalen Angriffe auf das Dogma sind von pietistischer Seite ausgegangen.

Wir stoßen hier auf den seltsamen inneren Zusammenhang zwischen Pietismus und Aufklärung. Gemeinsam ist ja beiden die praktische Orientierung; sie schätzen nur, was nützt und bessert, verachten die orthodoxen Subtilitäten und konfessionellen Gegensätze und dringen in jedem Fall auf den praktischen Kern der Religion. Indem der Pietist ganz in der Welt des heiligen Geistes und Wunders, der Aufklärer in der Welt der Vernunft und Natur zu Hause ist, scheinen sie zwar weltweit auseinander zu streben. Aber dann verbindet sie doch wieder eine gemeinsame Grundrichtung: die Hochschätzung der persönlichen Aufrichtigkeit, des Gewissens und von hier aus die Toleranz. Als Beat Ludwig von Muralt, der Berner Patrizier, seine *Lettres sur les Anglais et sur les Français* schrieb, stand er der beginnenden Aufklärung beinahe näher als dem Pietismus [1]. Die Normen, an denen er Menschen und Einrichtungen maß, waren *bon sens* und *raison;* ein vernünftiger Mann zu sein, eine vernünftige Religion zu haben, war damals sein Ideal. Alles Extravagante war ihm zuwider; von den frommen Fanatikern in England sprach er mit ausgesprochener Abneigung; die übertriebene englische Sonntagsheiligung erschien ihm lächerlich. Gerade das Moralisieren in der Literatur teilte er mit den neuen aufgeklärten Schriftstellern; er wollte überall Nutzen sehen, kritisierte Komödie und Tragödie von diesem Standpunkt des Nutzens für die Tugend aus und bevorzugte in der ganzen französischen Literatur die moralisierenden Schriften, La Bruyères *Caractères,* Fénélons *Télémaque* und La Fontaines Fabeln, während er an La Fontaines Erzählungen kein gutes Haar ließ. Und doch, gerade mit diesem moralischen Urteil entfernte er sich von Anfang an von der Denkweise der Aufklärer. Ihr Optimismus in der Beurteilung des Menschen, ihr Glauben an den Fortschritt, ihre Begeisterung für die Kultur fand in ihm einen ganz entschiedenen Gegner. Der Mann, der von „den traurigen Zeiten, in denen wir heute leben", schreibt, der im Ausland wie in der Heimat

1) Vgl. zur Literatur über Beat Ludwig von Muralt Bd. I dieses Werkes, p. 126, Anm.; Ebenda p. 126 ff., p. 160—167.

mit Sorge das riesige Anwachsen der Verderbnis beobachtet und freimütig genug ist, den Menschen und sein Herz selber für verdorben zu halten, ist aus anderem Holz geschnitten als die Aufklärer mit ihrer himmelblauen Tugendschwärmerei. Das zeigt sich vollends in seiner praktischen Einstellung zum Leben. Der Verfasser der Briefe über die Engländer bewunderte nicht nur die starken Persönlichkeiten, die unbekümmert um Welt und Kultur sich in die Einsamkeit zurückziehen, um dort nach ihren Grundsätzen und ihrem Gewissen zu leben, sondern er tat es ihnen, sobald er in seine Heimat zurückgekehrt war, nach, kehrte dem Staatsdienst und der Arbeit für die Welt den Rücken und wurde ein Einsiedler. Damit betrat er einen Weg, der ihn aus der Weite in die Enge, man möchte fast sagen: von der Aufklärung zum Pietismus, führen sollte und ihn dadurch wie einen Vorläufer der religiösen Reaktion in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erscheinen läßt, nur daß ihn sein freies, weltoffenes Denken nie ganz verläßt und er gerade durch die eigentümliche Verbindung der Aufklärungsreligion mit der Mystik seine besondere Stellung einnimmt. Muralt ist jedoch nicht zur Harmonie hindurchgedrungen; die beiden gegensätzlichen Welten, die des *Bon sens* und des Gewissens und diejenige des Glaubens und der Inspiration, klaffen scharf auseinander und treten jeweilen nur gegen den gemeinsamen Feind, die herrschende Kirche und die Geistlichkeit, vereint zusammen. Es sind wirklich zwei Seelen, die der merkwürdige Mann in sich trägt, jede in ihrer Art aufrichtig, mutig, ein Ganzes, aber die neuzeitliche Seele wohnt im unteren Stockwerk, während die mystische Seele die oberen Gemächer mit ihren glänzenden Träumen und Spekulationen bevölkert.

Wie sehr es Muralt persönlich empfand, daß ein Bruch auch durch sein geistiges Leben ging, zeigt am deutlichsten seine spätere Stellungnahme zu seinem berühmten Jugendwerk, den *Lettres sur les Anglais et sur Français*. Erst suchte er es gänzlich zu vernichten, soweit er es noch in seine Gewalt bringen konnte. Als dies mißlungen war und man in Holland mit dem Druck einzelner Briefe begann, bedurfte es zweijähriger Bitten seiner Freunde, bis er sich nur zu einer Revision entschloß, wobei er erst noch an den Briefen über die Franzosen, wer weiß wie viel entsprechend seiner damaligen Denkart änderte; z. B. stammt die furchtbare Verurteilung des Pierre Bayle aus dieser Zeit der Revision. Als er sie 1728 zum zweitenmal herausgeben mußte, versah er sie mit zwei Nachträgen, die der neuen, harten Denkweise entsprangen: der *Lettre sur l'esprit fort* und *L'instinct divin recommandé aux hommes;* das waren, wie er selbst bemerkte, zwei ernste Briefe nach den mehr spielerischen, und erst noch änderte er am Text der alten Briefe, um sie seinem jetzigen pietistischen Denken mehr anzunähern. In der *Lettre sur l'esprit fort* bringt er das Schauergeständnis eines Freigeistes aus dem Jenseits, der für seinen Unglauben von den gräßlichsten Qualen der Reue gefoltert wird, und in der Schrift über den göttlichen Instinkt feiert er das dem Gewissen noch überlegene innere Licht, durch das Jesus Christus immer aufs neue Mensch wird in unsrer Seele, beides Motive, die weit abliegen vom Preis des *Bon sens* und der *raison* in den vorausgehenden Briefen über die Engländer. Und doch, einfach erstorben ist der frühere Muralt keineswegs.

Er schreibt mit eigener Sympathie von den Heiden und dem Göttlichen in ihnen, stellt das Buch der Natur neben die Schrift und nennt die Geradheit das Wesen des Menschen; fehlt sie, so kann nichts sie ersetzen. Ist es nicht, als höre man den alten Verfasser der Briefe wieder?

Wichtiger freilich ist der Gegensatz. Muralt denkt mit Sorgen an die Fortschritte der Aufklärung, da die Menschen sich immer mehr selbst genügen und zuletzt der Gottheit nicht mehr bedürfen. Scharf wendet er sich gegen die Vernunftreligion, die im Grunde bloß die milde, gütige Gottheit, bloß die allgemeine Vorsehung, bloß den Glauben an ein Wirken Gottes in grauer Vergangenheit und ferner Zukunft kennt, etwa so, als stamme die erste Anordnung der sog. Zwischenursachen zwar von Gott, aber von jenem fernen Punkt an habe er sich zurückgezogen und lasse die Zwischenursachen selbständig wirken. Man sieht, wie fein er die Tendenz des neuzeitlichen Denkens vorausahnt, ohne doch ihr Halt gebieten zu können.

In welche Phantastereien er sich dann durch den göttlichen Instinkt als den Sinn für alles Paradoxe, Wunderbare und Geheimnisvolle führen läßt, ist in der Geschichte des Pietismus gezeigt worden. Alles in allem, Muralts Briefe über die Engländer und die Franzosen und dieser Anhang dazu, welche wunderliche Verknüpfung und welcher Verfall dieses, man sollte meinen, zur Klarheit und Einfachheit bestimmten Geistes!

Dagegen muten die 10 Jahre später (1738) veröffentlichten *Lettres fanatiques* trotz gehäufter Paradoxien in manchem moderner, zeitgemäßer an. Große Partien bereiten das Evangelium der Marie Huber und Rousseaus vor, ja sie sind wie eine Weissagung auf den späteren Sturm und Drang mit ihrer schonungslosen Verurteilung der Schulgelehrsamkeit und ihrem hohen Lied auf Herz, Genie und echte, unverkünstelte Menschlichkeit.

Es war ja Muralt vor allem um die Diskreditierung der engherzigen und zanksüchtigen Schultheologie seiner Zeit zu tun; allein er stellt sein Spezialthema in einen weiten Rahmen, nimmt den Kampf auf gegen die ganze durch Schule und Universität gepflegte Ueberschätzung des gelehrten Wissens, des Räsonierens und Disputierens für alle Gebiete von der Logik bis zur eigentlichen Philosophie und wird nicht müde, dieser künstlichen Reflexionswelt die einfachen und grundlegenden Mächte des Herzens und Gewissens und der genialen Intuition entgegenzuhalten. Der Mensch gilt ihm auf allen Gebieten mehr als der Gelehrte; er selbst wünscht daher jedem Gelehrten, daß er sich seines Ballastes entledigen und in die edle Freiheit und Einfachheit des Menschen eintreten möchte. Ist das nicht Rousseaus und der Stürmer und Dränger Evangelium? Am schwersten erscheint ihm freilich immer wieder der Schaden, den das Weltwissen auf dem Gebiet der Religion angerichtet hat; es ist schuld an der Geringschätzung der natürlichen Religion, dieser ältesten und ersten Religion der Menschen, die auf dem Anschauen der Wunder der Natur und der Stimme des Gewissens ruhte; es hat aber auch die göttliche Religion des Christentums verdunkelt und ins Gegenteil entstellt, indem es aus einer Religion, die in Heiligung des Herzens und Erneuerung des Lebens besteht, eine Religion der Zeremonien, der Glaubenssätze und Meinungen machte, dadurch die Christen vom schmalen und engen Weg zur Seligkeit ablenkte und in falsche Sicherheit wiegte, ja indem es aus der Religion der Bruderliebe eine harte und mörderische Religion machte. Das alles entbehrt zunächst des pietistischen Beigeschmacks; es ist einfach die Rückkehr zum Zentrum, wie denn nach Muralt die ganze Religion in Gottesliebe und Bruderliebe besteht; Lieben aber ist Herzenssache; die Kinder sind dazu fähig und lieben ohne alle Belehrung; nur weil die Menschen sich von der kindlichen Unschuld entfernt haben, setzten sie Wissen und Denken an Stelle der Gottesfurcht. Auch darin geht Muralt Rousseau voran, daß er den Sündenfall hauptsächlich im Einzug des Wissens erblickt und als Hauptmittel, die Menschen wieder zu

Gott zurückzuführen, einfach die Weckung des Gewissens, das jeder Mensch in sich trägt, empfiehlt. Und vollends modern und unpietistisch zeigt sich Muralt in seiner Stellung zu Paulus, dem Führer der christlichen Theologie, dessen gelehrte Künste von ihm damit entschuldigt werden, daß die Ordnung der Heiden damals eben den Gebrauch dieser „geringsten" Gabe verlangte.

Allein von da an verläßt der Genius unsern Autor und macht den sektenhaften Schrullen Platz; an Stelle der verspotteten wissenschaftlichen Methoden tritt der zügellose Einfall, gar noch der Einfall im Dienst einer jämmerlichen Apologetik des Bibelworts, begleitet von dem üblichen Dünkel der Sektierer gegenüber der Wissenschaft. „Vanitas vanitatum", wäre das einzig richtige Motto.

Aber die merkwürdigsten Gedanken entwickelte Muralt im zweiten Band der *Lettres fanatiques* im Anschluß an eine kritische Auseinandersetzung mit Rollin, speziell mit Rollins Behandlung des Sokrates in seiner Geschichte des Altertums.

Man erstaunt immer aufs neue, mit welcher Begeisterung und welchem Feuer der alte Mann sich hier des Heiden Sokrates annimmt, ihn zu einem rechten Christen stempelt, der sich einzig damit befaßt hat, den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen, geleitet von Gottes Geist, der aus ihm einen geistlichen Menschen, einen Christen schuf. Im Grund läßt er keinen Vorwurf auf seinem Helden sitzen; auf jeden Einwand gegen seinen Charakter oder seine Denkweise weiß er sofort eine Antwort; er treibt richtige Apologetik für seinen Heiligen, wie er sie einem katholischen Theologen nicht durchgehen ließe, wobei — es ist sehr bezeichnend — Montaigne für sein Verständnis des atheniſchen Weisen Lob bekommt und Fénélon getadelt wird. Dann aber stellt er auch dies Thema aus seiner Vereinzelung in den großen Zusammenhang; aus der Apologie des Sokrates als des wahren Vertreters der natürlichen Religion und Christen vor Christus wird unversehens bei Muralt eine großzügige Verteidigung der natürlichen Religion oder des Deismus gegen die engherzigen Kirchentheologen, die gerne das Wort Deismus als Schimpfwort gebrauchten. Die natürliche Religion, so liest man, ist recht eigentlich die Religion des Menschen; sie stammt nur scheinbar aus der Vernunft, in Wahrheit aus tieferen und sichereren Prinzipien, dem eingeborenen Gefühl und dem Gewissen. Zwei Religionen gibt es streng genommen in der Welt, beide mit dem gleichen Zweck, die Menschen in die Ordnung zurückzubringen, sie zu *Gens de bien* zu machen. Die geoffenbarte Religion ist dazu da, einige zu *Gens de bien* im höchsten Grad zu machen auf dem engen, schmalen Weg, den wenige finden. Es muß aber neben ihr noch eine andere wahre Religion für mehr Menschen geben, da alle Menschen für die Religion geschaffen sind; das ist eben die natürliche Religion, die, wenn wir keine Offenbarung hätten, die einzige Religion der Menschen wäre. Wendet jemand ein, Jesus habe in der Bergpredigt nur die Wahl gelassen zwischen dem breiten Weg zum Verderben und dem schmalen Weg zur Seligkeit, so deutelt Muralt an diesem Ausspruch, bis er Platz gefunden hat für ein Zwischending zwischen Leben und Tod, und dieses begründet er mit der für eine Fülle von Zwischenstufen sorgenden Oekonomie der göttlichen Liebe. Und dann wird er nicht müde, uns die Vorzüge der natürlichen Religion vor dem landläufigen Kirchenchristentum anzupreisen: sie hängt nicht vom Wissen ab, stellt das Tun des Menschen über seine Glaubensmeinungen, reißt die Menschen nicht durch die Verschiedenheit der Meinungen und Zeremonien auseinander; hier gibt es keine Heuchelei, die nach Muralt schlimmer als Libertinage ist. Das Reelle besteht hier in Geradheit und Rechtschaffenheit; man hängt mehr vom warnenden Gewissen ab als vom positiv treibenden Instinkt und gerät daher weniger in Illusionen; der Fanatismus ist hier weniger zu fürchten. Am landläufigen Christentum ist eigentlich die natürliche Religion das Beste. Christus ist denn auch nicht gekommen, den Deismus aufzuheben, sondern ihn zu vervollkommnen; er ließ die Juden bei ihrem alten Glauben, wie er die Türken dabei läßt, indem er bis zur Zeit der Bekehrung dieser Völker nichts anderes von ihnen verlangt als *bonne foi* und natürliche Gerechtigkeit. Wäre

das Christentum die einzige Gott wohlgefällige Religion, so könnte Gott nicht 4000 Jahre bis zur Sendung Jesu gewartet haben. Und das gilt nicht nur für vergangene Zeiten, nein, auch heute können die Deisten, denen sich Christus nicht selbst offenbart, ihn gar nicht oder bloß historisch erkennen. Mit den „Schafen" am Gerichtstag Mtth. 25 sind eben solche Heiden oder natürliche Menschen gemeint, die Christus nicht nach ihrem Glauben, sondern nach den Taten der Menschlichkeit richten wird.

Etwas Kräftigeres ist zugunsten des Deismus kaum jemals vorgebracht worden; Muralt hat ihm den Himmel geöffnet, den die christliche Theologie seit Jahrhunderten ihm verschloß. Warum ist Muralt selber trotzdem nicht einfach Deist? Klar und bündig spricht er sich über diesen Punkt aus: das Christentum im wahren Sinn bleibt das Ideal für die Elite der Menschheit; es steht ihm schließlich doch turmhoch über der natürlichen Religion. In scharfen Antithesen stellt er den Zweck und Sinn der beiden Religionsformen einander gegenüber wie Relatives und Absolutes, wie Seele und Geist, wie menschlich und göttlich. Die christliche Religion, recht verstanden, ist ihm das Denken und Leben im Paradoxen, also in einer Region, wohin die natürliche Religion niemals reicht. Diese Idealreligion läßt die Welt völlig ihren verdorbenen Weg zu Ende gehen; das Gericht steht ja bevor. Das einzige, was Muralt von der Welt begehrt, ist Toleranz für sein kleines Häuflein der Elitechristen.

Das letzte Wort behält bei Muralt immer der Widerspruch, die Dissonanz. Auf eine Strecke scheinen sich der Pietist und der Deist in ihm zu verbinden, wenn er wiederholt Sturm läuft gegen die zwei besonders engherzigen Dogmen von der Ewigkeit der Strafen und von der Prädestination und mit Begeisterung die Verheißung von der allgemeinen Wiederherstellung, dem Gottesreich für alle, der Wiederbringung aller Dinge ergreift und an sein Herz drückt. Alle exegetisch damit nicht zu vereinbarenden Bibelstellen machen ihm keine Bedenken, wie er überhaupt im Deuten der ganzen Bibel nach seinem Kopf nicht weniger Virtuosität entfaltet als die bösen Theologen, die er durch sein ganzes Buch bekämpft. Allein die optimistische Aussicht in die Zukunft vermag bei ihm die Stimmung der Schwermut nie lange zu verdrängen; das letzte Wort hat die Apokalyptik der furchtbaren Strafgerichte in schreiendem Widerspruch zu seiner Verheißung einer allgemeinen Wiederherstellung. So nur entsprach es den Lebenserfahrungen seiner späteren Jahre. Die Welt war ihm feind und er der Welt, ein letztes Merkmal, daß er selbst wirklich im oberen Stockwerk der Wunder und Paradoxien seine Wohnung aufschlug, nicht in den weiten und behaglichen Räumen der natürlichen Religion, so sympathisch sie seinem menschenliebenden Gemüt auch in guten Stunden erscheinen mochte.

Nur in einem war er sich immer gleich geblieben; zeitlebens blieb er der Mann der Aufrichtigkeit, als Mystiker und Pietist wie zuvor als Aufklärer und Mann der Welt. Der Eindruck dieses Mannes, der, erst ein Herold neuer Weltbildung, Entdecker der überlegenen englischen Kultur, zugleich ein echter Schweizer und Rufer zur Einfachheit und Unverfälschtheit der Sitten[1], die Freiheit besaß, der ganzen Welt den Rücken zu kehren und sich in seine Klause einzuschließen, war

1) L. Hirzel, Hallers Gedichte a. a. O. LXII, XCV f.

ein gewaltiger. Haller wallfahrte auf seiner Alpenreise zu dem einzigartigen Mann, der sich doch nicht von ihm sehen und bewundern ließ[1]. Isaak Iselin staunte über die rätselhafte Verwirrung dieses Genies und meinte, nachdem er allen niederen Versuchungen widerstanden habe, habe ihn die Einbildungskraft mit dem Geistigen und Höchsten verführt[2]. Gewirkt hat freilich der Muralt der berühmten Briefe, nicht der Pietist und Einsiedler; aber es bleibt immer bedeutsam, wie die Wege vom einen zum andern hinübergehen.

Genau in umgekehrter Richtung ist die Entwicklung der Marie Huber, der berühmten Genfer *Métaphysicienne*, verlaufen[3] (1695—1753). Sie begann als Pietistin und endete als Prophetin der Aufklärung. Wir kennen sie von früher her, wie sie mit 21 Jahren, ein Mädchen von blühender Schönheit, von dem Inspirierten Pagez sich die Weisung geben ließ, von Lyon nach Genf zu reisen, um dort die Einwohner zu bekehren und speziell den Genfer Pfarrern im Namen Gottes ins Gewissen zu reden. Das war im Jahr 1716. Es scheint, daß sie noch als überzeugte Pietistin die ersten Zweifel an einzelnen Dogmen empfand, vor allem am Dogma von den ewigen Höllenstrafen; haben doch gerade pietistische Kreise zuerst die alte Lehre von der Wiederbringung aller Dinge erneuert. Genug, sie trat allmählich in einen schroffen Gegensatz zum orthodoxen Calvinismus. Aber einmal in kritische Bewegung gekommen, vermochte ihr Denken nicht bei Halbheiten stehen zu bleiben. Sie räumte dem gesunden Menschenverstand und der Logik immer mehr Rechte in Glaubenssachen ein im Zusammenhang mit einer völligen Abkühlung ihrer religiösen Leidenschaft, in stiller Zurückgezogenheit, gleich fern von den Kirchen wie von den pietistischen Konventikeln. Vom Pietismus behielt sie letztlich nur die subjektive Richtung ihrer Frömmigkeit und den Grundsatz, daß wir im Gewissen Gottes Stimme haben, daß Aufrichtigkeit nach bestem Gewissen das ist, was Gott von uns verlangt. Dies eine Erbe des Pietismus trieb sie im Unterschied von selbstgenügsamen kritischen Humanisten dazu, für ihre Ueberzeugung Propaganda zu machen, wenigstens literarisch, wenn auch ohne Nennung ihres Namens. Den Höhepunkt ihrer Schriftstellerei bezeichnen die „*Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'est que l'accessoire*" 1738. Da diese Schrift im gleichen Jahr wie Muralts *Lettres fanatiques* erschien und in der Ehrenrettung des Deismus mit diesen sich nahe berührte, hielt man im Publikum vielfach Muralt für den Verfasser, dem man auch schon zuvor einen schlechten Einfluß auf die Huber in Rechnung gesetzt hatte[4]. Das war ein großer Irrtum. Die Huber war eine selbständige Denkerin und bewegte sich gerade in umgekehrter Richtung

1) Ebenda LXIII.

2) Isaak Iselin an Frey, Juni 1751 (StArBas).

3) Gust. A. Metzger, Marie Huber, *sa vie, ses œuvres, sa théologie*, 1887, vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 150 f.

4) Interessantes Urteil des Zürchers Beat Holzhalb über die Huber und Muralt in seinem Brief an Annoni vom 7. März 1732, als erst *Le monde fou préféré au monde sage* und *Le Système des Théologiens anciens et modernes sur l'état des âmes séparées des corps* erschienen waren. Holzhalb wünschte damals der Huber, daß ihr lauterer Sinn von diesem gerne prophetischen Raisonneur nicht troubliert und von der Einfalt Christi abgeführt werde.

wie Muralt. Nachdem sie noch eine Reihe Widerlegungsschriften gegen dies Büchlein erlebt hatte, starb sie in Lyon 1753, gekannt nur von einem kleinen Kreis warmer Verehrer, zu denen auch Isaak Iselin in Basel gehörte.

Ihre Schrift über die dem Menschen wesentliche Religion war eine Art Verteidigung des Christentums gegen deistische und atheistische Freidenker, die sich an den orthodoxen Dogmen und Mysterien stoßen und das Kind mit dem Bad ausschütten. Will man jedoch das Christentum diesen Männern näher bringen, so muß man es nach ihrer Meinung vereinfachen und vermenschlichen. Der Hauptfehler des alten Christentums steckt für sie im Gottesbegriff und Religionsbegriff. Gott, der alte Gott der Reformierten, sucht vor allem seine Ehre, will von den Menschen durch religiöse Handlungen verehrt werden und straft alle, welche ihm nicht die rechte Ehre erweisen. So denkt aber nur, wer nicht weiß, daß Gott das Wesen ist, das sich selbst voll genügt, folglich für sich nichts bedarf und von andern auch nichts für sich fordern kann, sondern nur einen Zweck mit den Menschen, seinen Geschöpfen, verfolgen kann, den, sie glücklich zu machen. Darum ist die Religion letztlich nicht für Gott da, sondern für den Menschen und sein Glück. Freilich findet der Mensch das volle Glück nicht auf dieser Erde, und auch die Unordnung in der menschlichen Gesellschaft, das auffallende Manko an sozialer Gerechtigkeit legt ihm den Gedanken an das Jenseits nahe, in dem ihn Gott zu vollem Glück bringen wird. Somit besteht alle Religion darin, daß der Mensch sein wahres Glück sucht. Pflicht fällt zusammen mit dem eigenen wahren Vorteil; sich selbst recht zu lieben, ist die Hauptforderung, aus der die Gottesliebe und die Bruderliebe sich von selbst ergeben müssen. So lehren uns Gefühl und Erfahrung, die sichern und genügenden Erkenntnisquellen der Wahrheit. Aber ist das alles nicht bloß natürliche Religion; wo bleibt da das Christentum? Wo bleibt die Offenbarung? Nun, gerade zu dieser einfachen natürlichen Religion müssen die Menschen erzogen werden und die geoffenbarte Religion ist für sie, was die Erziehung für die Kinder. Sie ist folglich immer nur Mittel, nicht Selbstzweck; Seele und Prinzip aller Religion ist die natürliche Religion, und Jesus Christus hat nichts anderes gewollt, als die Menschen zur natürlichen Religion erziehen und erheben. An diesem Punkt tritt der Zusammenhang der Verfasserin mit der alten Zeit hervor: Marie Huber hielt eine Offenbarung durchaus für möglich und für nützlich; sie verwarf auch die Wunder nicht unbedingt, trotz aller Bedenken, die sie rückhaltslos aussprach; sie nahm keinen Anstoß daran, daß Jesus den Menschen von Gott gesandt sei. Und dennoch zeigt sich uns gerade hier ihr gewaltiger Fortschritt über die damalige Genfer Theologie, auch über die Theologie der Freien in Genf, der Turrettini, der Vernet. Sie lehnt die äußeren Kriterien für die Göttlichkeit der Bibel rundweg ab; Wunderbeweis, Weissagungsbeweis, das alles scheinen ihr abgebrauchte Waffen. Nur der Inhalt der Bibel kann unser Gefühl und unsern Verstand davon überzeugen, daß hier Gott sich uns offenbaren will. Da unterscheidet sie nun drei Bestandteile am Inhalt der Bibel. Erstens die historischen Partien mit viel Kindischem, Absurdem, dem gesunden Menschenverstand Widersprechendem, ja Ungerechtem; da wird ein verständiger Leser am besten sein Urteil zurückhalten. Zweitens die klaren und unzweifelhaften Wahrheiten, denen unser gesunder Menschenverstand sogleich zustimmen muß; dazu rechnet sie die Hauptgedanken über Gott und seine Eigenschaften und die Grundregel der Moral: tue dem anderen, was du willst, daß man dir tue. Freilich stößt sie hier auf die Schwierigkeit, daß Jesus in der Bergpredigt und den Gleichnissen noch eine Reihe anderer detaillierter Forderungen erhebt; aber sie sucht ihnen ihren autoritativen Charakter ganz abzustreifen und will sie als bloße evangelische Räte verstanden haben, die den Menschen zeigen können, wie sie am besten zu ihrem wahren Glück gelangen und welchen Feinden sie dabei ausweichen müssen. Zuletzt an dritter Stelle handelt sie von den Mysterien, den dunkeln und unverständlichen Dingen in der Bibel; lassen wir sie am besten stehen, wo sie stehen und kümmern wir uns nicht viel darum! Es gilt festzuhalten, daß die Religion die Menschen zu ihrem Glück führen will, indem sie sie lehrt, *gens de bien* zu werden, das heißt: gerecht, billig, wohltätig, aufrichtig in Wort und Handeln. Hier herrscht volle Klarheit und das ist, was wir brauchen.

Es bedarf dazu unserseits nichts als *bonne foi*, einen geraden Willen, der das ausübt, was er als recht erkennt.

Dies das Wesentliche des positiven Glaubensbekenntnisses der Marie Huber. Die letzten Briefe dienen mehr der Verteidigung oder auch dem Angriff auf den calvinischen Gottesbegriff und die Heteronomie der calvinischen Moral. Man sieht daraus freilich, daß diese Offenbarung uns nicht viel offenbart, und daß auch Jesus als Lehrer und Beispiel uns nicht viel schenkt, das wir nicht ohne ihn auch finden könnten. Aber für Marie Huber war die Bibel noch kein unnützes Buch; sie hing noch mit dem Herzen an ihrer Bibel, und wenn sie auch darin nur das las, was ihr gesunder Frauenverstand ihr ohne Bibel hätte sagen können, es war sicher ihre Freude, ihr Stolz, gerade diese einfachen Wahrheiten in der Bibel und bei Jesus zu finden und sich als Jüngerin Jesu, als Christin zu wissen bei aller ihrer Freiheit von menschlicher Autorität.

Tief war dies Buch gewiß nicht, aber ehrlich, tapfer, konsequent und trotz dem Schutz der Anonymität ein Bekenntnis vor der Oeffentlichkeit, vor der die Gelehrten ihrer Zeit solche Gedanken noch sorgfältig versteckten. Ja das Erstaunlichste ist, wie viel fortgeschrittener, radikaler diese Frau zu ihrer Zeit war als so bedeutende Theologen moderner Richtung, wie Zimmermann[1] und Breitinger[2] in Zürich, Ruchat in Lausanne[3], de Roches in Genf[4], die einer nach dem andern mit Widerlegungen, lateinischen und französischen, hervortraten und dabei gerade den schwächsten Punkt zu halten suchten, die sog. äußern Kriterien der Offenbarung, den Wunder- und den Weissagungsbeweis. Man darf diesen Theologen nicht mit dem Verdacht der Akkommodation an die geltende Kirchenlehre und der Menschenfurcht kommen. Gerade bei Zimmermann und Breitinger wie bei den genannten welschen Theologen wäre nichts ungereimter als ein solcher Verdacht. Täusche ich mich, wenn ich vermute, jene Theologen hätten von einer zu großen Vereinfachung der christlichen Religion eine völlige Entleerung derselben und damit auch eine Aufhebung ihrer segensreichen Wirkung befürchtet? Wenn das Christentum mit der Religion des gesunden Menschenverstandes sich deckt, lohnt es sich dann überhaupt noch, sich solche Mühe zu geben, daß die Menschen Christen werden? Und ist es wirklich wahrscheinlich, daß Jesus bloß für solche Trivialitäten in die Welt gekommen und am Kreuz gestorben ist? Ich denke doch zuletzt, wir werden es jenen Theologen danken, daß sie vorläufig vor der Auflösung des Christentums in natürliche Religion zurückschreckten und dem Christentum lieber ein paar unverstandene Geheimnisse beließen, (auch Marie Huber hat sie ja zugestehen müssen) als es sich derart mundgerecht zu machen, daß überhaupt jedes ehrfurchterregende

1) Zimmermann, De causis magis magisque invalescentis incredulitatis, 1739. Opuscula.

2) Breitinger, De principiis in examinanda et definienda religionis essentia ex mente nuperi scriptoris Galli 1741, französisch von J. Ad. Rosset im gleichen Jahr; vgl. Bd. I dieses Werkes 537 f.

3) Ruchat, *Examen de l'Origénisme* 1733, gegen das frühere Werk der Marie Huber wider die ewigen Höllenstrafen gerichtet.

4) Fr. de Roches, *Défense du Christianisme ou préservatif contre un ouvrage* ... 1740; vgl. Bd. I dieses Werkes 498 f.

Geheimnis daraus verschwand. Nichtsdestoweniger bleibt der Marie Huber die Ehre, eine Richtung konsequent beschritten zu haben, welcher sich die ganze moderne Theologie mit einem Fuß schon zugewendet hatte; sie war dazu imstande gerade als Frau, unbeschwert von theologischer Gelehrsamkeit und Sorgfältigkeit. Es ist der Laienverstand, der in der ganzen Opposition des neuen Humanismus gegen die alte Orthodoxie an der Arbeit ist, der aber hier zum erstenmal rein und klar hervortritt.

Unermeßlich ist ja in der Tat der Abstand vom Calvinismus, überhaupt vom Christentum der Reformatoren. Dort steht Gott im Mittelpunkt, hier der Mensch; dort ist wirklich die Verherrlichung Gottes die Summe der Religion, hier die Glückseligkeit des Menschen. Dort steht die Forderung im Zeichen des Heroismus, hier im Zeichen des richtig verstandenen Interesses. Die alte Religion hatte sich überlebt, sie war den Menschen fremd geworden; sie hatte den Haß immer größerer Kreise auf sich gezogen. Nun mußte der Versuch gemacht werden, ob die neue menschliche Religion Gott die Herzen wieder zurückführe, die ihm die göttliche entfremdet hatte, und mußte dann erprobt werden, was aus der Religion, was aus den Menschen werde bei dieser Vereinfachung und Vermenschlichung.

Zwei Jahre nach dem Tod der Marie Huber stieß in Basel Isaak Iselin auf die „*Lettres sur la religion essentielle à l'homme*“ und schrieb seinem Freunde Frey Briefe voll Entzücken.

Kein entschiedener Sozinianer sei so Unitarier gewesen wie sie, unsre gute Freundin, die Metaphysikerin. Mit Staunen konstatierte er, daß er, ohne diese Schrift vorher gelesen zu haben, in seinen „Träumen“ ja ungefähr gerade das vertreten habe. „Will man dem Wesentlichen der Religion mehr Kraft geben, so muß man sie vereinfachen.“ Und alsbald fand Iselin, daß er in Basel nicht allein damit stehe; er lernte eine Französin in Basel kennen, „die genau so denke wie Marie Huber“ [1].

Auch im Neuenburgischen leuchtete Marie Hubers Buch um die gleiche Zeit vielen Leuten ein [2]. Wir sind darüber viel weniger erstaunt als Isaak Iselin. Warum sollte die Religion des gesunden Menschenverstandes erst auf Marie Huber gewartet haben? Ein Jahrzehnt später finden wir den Genfer Rousseau in seiner „*Confession d'un vicaire savoyard*“ so ziemlich die gleichen Gedanken aussprechen, nur mit noch viel mehr Aufsehen für die große Welt, und niemand kann beweisen, daß Rousseau sie von seiner ältern Landsmännin bezog. Und darin gerade besteht letztlich ihre große Bedeutung; sie gab dem Ausdruck, was in Unzähligen lebte, sobald sie über die Religion zu reflektieren anfingen. Ein paar Jahrzehnte später und ein großer Teil der gebildeten Laien und Theologen der Schweiz fand in der „*Religion essentielle à l'homme*“ der Marie Huber ihr eigenes Evangelium, ohne von der berühmten Frau noch etwas zu wissen.

1) Iselin an Frey 12. März und 7. April 1755 (StArBas).

2) Mlle Prévost an Isabelle van Zyilen 1756 bei Ph. Godet, Mme de Charriere I., p. 20.

4. Abschnitt.

Die Epoche Voltaires und Rousseaus.

Wir näherten uns mit dem Bisherigen der Mitte des Jahrhunderts, der Epoche, da Voltaire und Rousseau die französische Aufklärung bei uns in rascheres Tempo brachten. Es ist nicht leicht, den Einfluß dieser Männer zu überschätzen; es wäre aber gleichwohl sehr verkehrt, auf Voltaires verführerischen Einfluß eine Menge Dinge zu setzen, die auch ohne Voltaire bei uns selbst früher oder später sich so entwickelt hätten. Wenn die Aufklärung nach der einen Seite nur eine rapide Verweltlichung des Christentums bedeutet, so war bei uns diese längst vor Voltaire im Gang.

Der alte Calvinismus vertrat unstreitig kein reiches und vollständig entwickeltes Lebensideal. Geboren in Herzen, die ganz und gar von der Macht und Glorie Gottes überwältigt waren, mußte er eine einseitig religiöse Lebensauffassung erzeugen und alle derselben widerstrebenden Instinkte zu vernichten oder zurückzudrängen suchen. Das gelang in Genf, in Neuenburg, überhaupt in großen Teilen der welschen und der deutschen Schweiz bis zu einem gewissen Grade, solange die Impulse der Reformationszeit noch andauerten und durch die Religionskriege und die fortwährende Notwendigkeit der Protestanten, sich kampfbereit zu halten, immer wieder befestigt wurden. In dem Maß, als die Epoche der Religionsstreitigkeiten ein Ende nahm und die weltliche Kultur in Verfolgung ihrer eigenen nächsten Zwecke mächtig emporzusteigen begann, verlor der alte Calvinismus seine natürlichen Grundlagen; sein Lebensideal wurde wurzellos. Mit äußerer staatlicher Strenge immer noch geschützt, in kleineren einfachen Bürger- und Bauernkreisen auch als ehrliche Ueberzeugung immer noch festgehalten, war er doch Minoritätssache geworden, und daraus erwuchs der ungesunde Widerspruch zwischen dem von alters her traditionellen Programm und der wirklichen Stimmung der meisten lebendigen Menschen. Das mußte zum Kampf führen, zum Kampf nicht für hohe sittliche Ziele, sondern einfach für die Freiheit des Individuums, nach seinen weltlichen und natürlichen Instinkten zu leben, für Freiheit des Genusses, des Sich-Auslebens, für jene Freiheit, für die einst die Altgenfer gegen Calvin so hartnäckig gestritten hatten. In diesem Kampf wurde der Calvinismus recht eigentlich vernichtet bis auf einen kleinen Rest, und diese Vernichtung ist für den Calvinismus viel einschneidender gewesen als etwa der theoretische Kampf gegen die Prädestinationslehre. Nimmt man dem Calvinismus sein heroisches Lebensideal, so nimmt man ihm das Herz. Und das Tragische dabei ist, daß der Untergang dieser hohen sittlichen Werte auf der andern Seite einen Sieg der Ehrlichkeit bedeutete, so daß gerade vom Standort der Wahrhaftigkeit ein anderer Ausgang des Kampfes schwerlich zu wünschen sein konnte.

Hierbei fiel dem Ausland, vor allem Frankreich, eine wichtige Rolle zu. Das Ausland vertrat hier nicht nur die feinere Bildung, sondern auch die größere Weltlichkeit und Freiheit. Refugianten, die in Genf oder Lausanne sich bleibend niederließen, brachten zuerst die französische Ungebundenheit der Sitten

nach Genf, und Genfer, die längere Zeit im Ausland gelebt hatten, brachten dieselben freien Lebensgrundsätze vom Ausland in die Heimat zurück[1]. Unter dem Einfluß französischer Geister, wobei Voltaire nur einer unter vielen ist, kam Genf von den strengen Traditionen wieder ab, die ihm der Franzose Calvin mit Hilfe französischer Emigranten zuerst eingeimpft hatte. Aber auch das war nur möglich, weil der neue französische Einfluß dem entsprach, was ein guter Teil der Genfer Bürger, besonders die höheren Beamten und Finanzleute, selber für sich begehrten. Französisch heißt hier „natürlich" und nichts anderes.

Es ist vom Ergreifendsten und Bemühendsten, gleichzeitig in der ganzen Westschweiz während der ersten Hälfte des Jahrhunderts den Verfall des alten calvinischen Geistes zu verfolgen. Für Genf gibt das feine Buch von Du Bois-Melly dokumentarische Belege für die Wandlung der Sitten von Jahrzehnt zu Jahrzehnt[2]. Es zeigt uns auf der einen Seite die zähe Fortdauer des alten Systems der Bevormundung und Einschränkung auf allen Lebensgebieten, in Handwerk und Industrie, im Bücherdruck und Verkauf, in jeglichem Aufwand für Kleider und Festlichkeiten, in aller persönlichen Bewegungsfreiheit[3]. Dieser Geist stammte nicht vom Calvinismus, aber der Calvinismus hatte ihn religiös sanktioniert durch seine Neigung zur Gesetzlichkeit und zur Kontrolle der Gemeinschaft über den Einzelnen. Auf der andern Seite aber die unermüdlichen, durch keine Chikane und kein Verbot jemals zur Ruhe gebrachten Bestrebungen nach Fortschritt, größerer Freiheit, neuen Moden, Schritthalten mit der Kulturentwicklung des benachbarten Auslands. Jahrzehntelang ist es gleichsam das Gesetz dieser Entwicklung, daß jede Neuerung verboten und bestraft wird, um sich zuletzt doch durchzusetzen. Wir heute, die wir im Besitz dieser herrlichen persönlichen Freiheit, sagen wir einmal: der Kinomatographenfreiheit stehen, können es den altcalvinischen Gemütern wohl nachfühlen, was sie zu diesem zähen Sich-Stemmen gegen den Zeitgeist trieb. Noch leichter wird uns doch auch das Mitfühlen mit den Vorkämpfern der Freiheit und Ehrlichkeit. Es ist und bleibt ein kleinlicher, ohnmächtiger, aller großen Ideale barer Zopfgeist, der aus diesen unendlichen Prohibitivmaßregeln zu uns redet, und mit dem sich die alte Religion zu ihrem Schaden verbündet hatte.

In Genf kamen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die Cercles auf, Vereinigungen junger Männer zu politischen und unpolitischen Plaudereien, begleitet von Wein, Spiel, Scherz und allerlei Ueppigkeit. Die Väter, heißt es in einer Klagschrift, sahen ihre Söhne nicht mehr; sie brachten jede freie Stunde im Cercle zu. Hier wurde der Spottgeist, der Oppositionsgeist, auch der Geist jeglicher unsittlicher Frechheit und Laszivität genährt und schließlich ein neues Jung-Genf groß gezogen[4]. Neue Spiele aller Arten kamen jetzt auf, gerade die Hasardspiele wurden von Refugianten nach Genf übertragen, und die Cercles waren die Hauptgelegenheit dazu[5]. Auch die Tanzfreudigkeit regte sich wieder bei Genfern und

1) Ph. Godet, *Histoire littéraire de la Suisse française*, p. 234.
2) Du Bois-Melly, *Les moeurs genevoises de* 1700 *à* 1760 1775.
3) Ebenda p. 50 ff.
4) Ebenda p. 111 ff.; vgl. die Schilderung Rousseaus in der *Lettre à d'Alembert*.
5) Ebenda p. 117 ff.

Genferinnen, und ein Tanz die ganze Nacht hindurch konnte einmal damit gerechtfertigt werden, daß die Tänzer ihre Eltern nachts nicht wecken und am Morgen gleich vom Tanz zur Frühpredigt gehen wollten. Anfangs tanzten nur die Leute aus den niederen Klassen, Lakaien, Bediente, Arbeiter, junge Handwerker; bald aber gaben die Söhne aus den ersten Familien das Beispiel der Tanzlust[1]. Bei Maskeraden beteiligten sich Genfer Damen in Männerkostüm, und Kandidaten der Theologie zogen als Mönche und Priester auf den Straßen herum; selbstverständlich erfogten Bußen vom Consistoire[2]. Auf ganz besondern Widerstand stießen die ersten Versuche theatralischer Aufführungen in Genf; nicht einmal Marionettenspiele, nicht einmal Aufführungen im Familienkreis oder in einer Schule wollte das Consistoire dulden; gegen jede Schauspielertruppe, die vorübergehend in Genf Gastrollen gab, erhob es seine Warnung vor dem Rat. Allein 1738 wurde dennoch vom Rat die Erlaubnis eines ersten kleinen Theaters gegeben, und seitdem warf sich ein guter Teil der Genfer Jugend mit Leidenschaft auf das Amateur-Schauspiel; bevor Voltaire nach Genf kam, war die Lust am Theater, besonders an der Komödie, in der alten Stadt Gottes schon sehr ausgebreitet[3]. Und ähnliche Schilderungen werden uns aus Lausanne, aus Neuenburg gegeben; wir vernehmen von Cercles in Lausanne, wo junge Damen unter 20 Jahren mit Männern, einheimischen und fremden, in großer Freiheit ihr regelmäßiges Rendezvous hatten; Gibbon hat uns das Bild dieser „*Société du printemps*" hinterlassen[4]. Aus Neuenburg fließen besonders viele Belege über die Leidenschaft des Spielens in der Gesellschaft. Und es war ein neues Geschlecht, das da heranwuchs; viele der alten Familien starben aus, eine neue Aristokratie der Reichen, z. T. Refugianten, drängte sich an die Stelle der alten Geburtsaristokratie[5]. Hier wußte man nicht viel von altcalvinischen Traditionen; man lebte im Stil der Welt, wie man sie im Ausland kennen gelernt hatte. Damals ist der Altprotestantismus unsrer Westschweizer ganz langsam im Großteil der Bevölkerung untergegangen, ohne Schwertstreich, ohne theologische Revolution. Es kamen einfach die neuen Menschen, denen das calvinische Lebensideal absolut fremd, in jeder Weise widerwärtig und unnatürlich erschien und die das Leben genießen wollten.

Das war der Boden, auf dem der Same Voltaires aufgehen und viele Frucht bringen mußte. 1754, im Dezember, langte er in Genf an; 1778 hat er sein Ferney bei Genf verlassen, um in Paris sich noch einmal huldigen zu lassen und zu sterben. 24 Jahre lang weilte er in und an unsern Grenzen und wurde ein Faktor in unsrer Geschichte, mit dem wohl zu rechnen ist[6].

1) Ebenda p. 126 ff.
2) Ebenda p. 134 ff.
3) Ebenda p. 136 ff.
4) Gibbon, Memoirs of my life and writings, ed. 1796, p. 116; zitiert bei Godet, a. a. O. 320.
5) D. Rossel, *Histoire littéraire de la Suisse Romande*, p. 103.
6) Zum Folgenden J. Gaberel, *Voltaire et les Genevois* 1856; L. Perey und G. Maugras, *La vie intime de Voltaire aux Délices et à Ferney* 1754—1778,, 1885; Juste Olivier, *Voltaire à Lausanne* 1842; *Correspondance de Voltaire* in seinen *Oeuvres complètes*, Bd. 38—48.

Voltaire kam nach Genf wie einst Erasmus nach Basel, weil da seine Bücher gedruckt wurden. 1747 war durch Vernets Vermittlung der *Esprit des lois* von Montesquieu in Genf zum erstenmal gedruckt worden[1]; 1754 erschien ebenfalls bei Cramer in Genf unter desselben Vernets Leitung[2] Voltaires *Essai sur l'histoire universelle*, das später unter dem Titel *Essai sur l'esprit et les moeurs des nations* bekannte geschichtsphilosophische Hauptwerk Voltaires. Vernet hatte Montesquieu in Italien kennen gelernt, Voltaire bei seinem Pariser Aufenthalt; daraus hatten sich zu beiden bleibende Beziehungen ergeben, und das Vertrauen der großen Franzosen zu dem Genfer zeigte sich darin, daß sie sich seine Dienstleistung beim Druck ihrer Bücher gern gefallen ließen. Für Voltaire kam Genf auch aus andern Gründen in Betracht. Sein Aufenthalt in Preußen beim großen König hatte mit einem grellen Mißton plötzlich ein Ende genommen; in Frankreich fühlte er sich unsicher mit seiner frechen Schriftstellerei; in Genf hoffte er mehr Freiheit und zugleich offene Türen nach ganz Frankreich zu finden. Daneben zog ihn der Aufenthalt am Genfer See, zumal in der Gegend von Lausanne, wegen der Milde des Klimas im Winter an. Nicht ohne eine gewisse Scheu nahmen ihn die Pfarrer in Genf auf; aber die Bewunderung des großen Mannes und der Stolz, ihn bei sich zu haben, überwogen.

Im Anfang ging alles in vollkommener Harmonie. Voltaire fand angesehene Freunde in Genf in allen Klassen der höheren Gesellschaft, auch in Lausanne unter Pfarrern und Laien. Er lud die Leute an seine Tafel, las ihnen von seinen neuesten Poesien vor, plauderte mit der unerschöpflichen Gabe seines Witzes, schmeichelte viel und gewandt und bezauberte, wen er mit seiner Gegenwart beehrte. Welch ein Genuß, im Haus des berühmtesten Geistes von Europa aus- und einzugehen! Sobald ein Anstoß drohte, wußte Voltaire geschickt auszuweichen. Als die Genfer Pfarrer wegen der Aufführungen in Voltaires *Délices* Bedenken äußerten, lenkte er rasch ein und ließ durch seinen geliebten Arzt Tronchin die Pfarrer beschwichtigen[3]. In Lausanne, wo man freier war, ließ er dafür nach Herzenslust spielen, und ganze Züge von Genfer und Lausanner Pfarrern kamen zum Schauspiel in Lausanne herbeigeeilt[4]. Gleich im ersten Jahr seines Aufenthalts brachte ihn seine *Pucelle d'Orléans*, die in Manuskripten auch in Genf herumgeboten wurde, in große Verlegenheit. Wie gewandt wußte er durch ein gemeines Gaunerstück den Verdacht von sich auf den Buchdrucker Grasset abzulenken! Er denunzierte diesen durch den französischen Gesandten dem Genfer Rat als Autor des scheußlichen Libells und zog sich damit glänzend aus der Sache[5]. Er selbst aber gab den Genfern wie den Lausannern die besten Zeugnisse hinsichtlich des Grades ihrer Aufklärung.

„Genf ist nicht mehr das Genf Calvins", heißt es da, „weit entfernt! Es ist ein Land voll wahrer Philosophen. Das vernünftige Christentum Locke's ist die Religion fast

1) E. de Budé, *Vie de Jacob Vernet* 1893, p. 128 ff.
2) Ebenda p. 241 ff.
3) Voltaire an Tronchin Ende März 1755.
4) Voltaire an Vernes, anfangs Febr. 1757, an Pictet 27. März 1757.
5) Perey und Maugras, p. 95 ff.

aller Pfarrer, und die Anbetung eines höchsten Wesens, verbunden mit Moral, ist die Religion fast aller Staatsbeamten [1]".

Oder an seinen jungen Freund, den Pfarrer Jacob Vernes:

„Es ist sehr ehrenvoll für Genf, daß man in dieser Stadt druckt, daß Servet ein Dummkopf und Calvin ein Barbar ist. Ihr seid keine Calvinisten, ihr seid Menschen [2]".

In der Waadt waren der jüngere Polier in Lausanne, d'Allamand, Elie Bertrand, der nach Bern Berufene, Voltaires aufgeklärte Freunde, für deren Arbeiten er sich interessierte, mit denen er schmeichlerische Briefe wechselte und die er z. T. zu Mitarbeitern an der Enzyklopädie, natürlich für unschuldige Artikel, heranzuziehen suchte [3].

Wie ist dies Freundschaftsverhältnis in wenigen Jahren zum Gegenteil geworden! Der Anlaß zum Bruch kam von einem scheinbar nebensächlichen Punkte her. Noch eben hatte Voltaire in einem Brief an Thieriot es als ein Zeichen des Fortschritts der menschlichen Vernunft gerühmt, daß man in Genf seinen *Essai sur l'histoire universelle* mit öffentlicher Zustimmung gedruckt habe, diesen Essai, in welchem dem Calvin eine *âme atroce* zugeschrieben werde; die Ermordung Servets erscheine heute allgemein als abscheulich [4]. Vielleicht wäre das alles noch hingegangen, hätte nicht die Veröffentlichung dieses Voltairebriefs den Ehrenpunkt der Genfer, zumal der Genfer Theologen, der Nachfolger Calvins, zu empfindlich getroffen. Professor Vernet nahm sich Calvins und des alten Genfs an, ohne seinerseits Servets Hinrichtung zu billigen; er replizierte in der *Bibliothèque germanique* [5]. Sofort war nicht nur die Freundschaft zwischen ihm und Voltaire in Feindschaft verwandelt, sondern Voltaire mußte auch daraus vernehmen, daß die Genfer Pfarrer bei aller ihrer Aufklärung noch lange keine Voltairianer waren. Er rächte sich mit der ihm eigenen Perfidie, indem er d'Alembert bei dessen Besuch in Genf dazu ermunterte, in seinem Artikel „*Genève*" der Enzyklopädie das Lob der sozinianischen Genfer Geistlichkeit vor das ganze gebildete Europa zu bringen und Genf öffentlich vor der ganzen protestantischen Welt zu kompromittieren. Im Herbst 1757 erschien der Band der Enzyklopädie mit dem seltsamen Lob der Genfer Sozinianer; im folgenden Februar traten die Genfer Pfarrer unter Vernets Leitung mit ihrem dagegen protestierenden Glaubensbekenntnis hervor [6]. Es war Voltaire jedoch nicht entgangen, daß der Genfer Klerus in sich selbst nichts weniger als einig war; Stimmen wurden laut von seiten von Voltaires Freunden unter den Pfarrern, daß man im Grunde d'Alembert für seine ehrenvolle Darstellung der Genfer Aufklärung Dank schuldig sei [7]. Voltaire hatte wirklich den wunden Punkt getroffen; die Genfer Orthodoxie war vom Sozinianismus nicht so unendlich weit entfernt; gewisse Tendenzen in ihrer Theologie drängten stark

1) Voltaire an Mr de Codeville, 12. April 1756.
2) Voltaire an Vernes, 13. Jan. 1757.
3) Speziell Polier, vgl. J. Olivier a. a. O. und *Correspondance;* Voltaire und Allamand, in der *Revue hist. vaud* 1898 von Maillefer.
4) Voltaire an Thieriot, 26. März 1757.
5) J. Gaberel, *Histoire de l'église de Genève* III, p. 193 f.
6) Vgl. Bd. I. dieses Werkes p. 499 f.
7) Voltaire an d'Alembert, 19. Januar 1758.

nach dieser Seite. Und dennoch hatte er den Genfer Pfarrern auch wieder bitteres Unrecht getan; sie wollten Christen sein, Christen wie ihre Väter trotz aller größeren Freiheit dem Dogma gegenüber, während Voltaires und d'Alemberts Denunziation auf Abfall vom alten Christentum hinauslief. Es bestand tatsächlich immer noch eine unendliche Kluft zwischen Voltaires Stellung zum alten Glauben und der Position der freiesten Genfer Pfarrer. Nunmehr begann ein Kampf von ungewöhnlicher Heftigkeit und Giftigkeit, wenigstens von seiten Voltaires. Den Professor Vernet nahm er sich zur Hauptzielscheibe seines Spotts, ihn, der doch in seinen *Lettres critiques* dem Talent Voltaires ein so vornehmes Zeugnis ausstellte; jedes neue Libell Voltaires brachte neuen Schmutz gegen Vernets Arbeiten und Charakter, von den Unflätereien, die er in seiner Korrespondenz über Vernet ergoß, nicht zu reden; von den 1760 veröffentlichten *Dialogues chrétiens* an, die Vernet in den Mund gelegt waren, dürfte kaum ein Produkt Voltaires aus den nächsten Jahren ohne Verhöhnung des Genfer Professors erschienen sein[1]. Dieser Mann, der wie keiner seiner Zeitgenossen freigebig mit Lügen in allen Formen umging, scheute sich nicht, seinen Feind als den gemeinsten Lügner und Heuchler hinzustellen, als das Urbild aller pfäffischen Verlogenheit. Fragt man, wie es zu erklären ist, daß Voltaire den Kampf gegen den alten Calvinismus in dieser persönlichen Form führte, so liegt der Hauptgrund nicht fern: Voltaire vermochte überhaupt nur persönlich, nur unsachlich zu fechten; ein Kampf gegen Theorien, Systeme hätte für ihn alles Reizes entbehrt, während er in solchem persönlichem Duell alle Kräfte seiner Seele entfalten konnte. Und schließlich traf er in der Person Vernets doch die ganze verhaßte Genfer Klerisei und durfte darauf rechnen, daß die Genfer Jugend sich in seinen Pfaffenhaß hineinziehen lassen werde. Eine weite Verbreitung der Meinung, daß die Pfarrer selber nicht glauben, was sie verkünden, ist immer ein Kampfmittel zur Untergrabung des Christentums gewesen.

Dem persönlichen Kampf zur Seite ging übrigens gleichzeitig beständig der allgemeine literarische Geheimkrieg gegen das Christentum, die *Infâme*, in der massenhaften antichristlichen Produktion der 60er und 70er Jahre. Wir nennen als besonders eingreifend den *Dictionnaire philosophique* und das *Examen important de Mylord Bolingbroke*, Schriften, die Voltaire selbstverständlich verleugnete, gerade wie die *Pucelle*, den *Candide*, die Tragödie *Saul*, überhaupt ungefähr alle seine Schriften aus der Genfer Zeit nach dem Rezept, das er einmal d'Alembert erteilte, man tue am besten, alles, was man produziere, zu verleugnen. Man weiß, wie diese Schriften, einzeln und insgesamt, in Europa, ganz gewiß auch in Genf und in der Schweiz, gewirkt haben. Sie vollendeten das von den englischen Deisten mit weit weniger Reiz und Geschick begonnene Werk der Zerstörung des christlichen, nein, jedes ernsthaften, auf Ehrfurcht vor einem Heiligen und Unbedingten beruhenden Glaubens in weiten Kreisen der ganz und halb Ge-

1) *Dialogues chrétiens* 1769. *Eloge de l'hypocrisie* 1766, *Lettre curieuse de M. Robert Covelle, célèbre citoyen de Genève à la louange de M. Vernet, Professeur de théologie* 1766, *La guerre civile de Genève* 1767, vgl. E. de Budé a. a. O.

bildeten dieser Zeit. Es ging von ihnen eine Wirkung aus, wie im 19. Jahrhundert vielleicht nur von den Schriften Heinrich Heines. Wo sie in einem Herzen Wurzel faßten, erstarben Ehrfurcht und Gewissen, gab es überhaupt kein Heiliges mehr. Es waren ja Schriften, die sich gar nicht widerlegen ließen, und es zeugt bereits für die Greisenhaftigkeit des großen Haller, daß er an eine Widerlegung der einzelnen Argumente denken konnte[1]. Hier triumphierte die Freude am Zerstören, am Aufstöbern aller Fehler, aller Absurditäten, aller Obszönitäten, die Lust an jedem schlechten und gemeinen Witz. Schriften dieser Art kann man nur verachten und ignorieren; andere Waffen gibt es nicht, es wäre schade um jede Zeitvergeudung, sie ernst zu nehmen. Am besten ist es, sie ganz sich selbst zu überlassen und zu warten, bis die Gemeinheit an ihrer eigenen Kraftlosigkeit stirbt. Aber dazu bedarf es eines festen und freien Standorts, der nicht jedermanns Sache ist.

Und dabei wissen wir ja genau, daß Voltaire nicht einer der Atheisten war, daß auch er seinen Glauben sich bildete und bewahrte. In seine früheste Genfer Zeit fiel das Erdbeben von Lissabon, dessen Eindruck eine Zeitlang die ganze Korrespondenz Voltaires und auch seine dichterische Produktion bis zum *Candide* beherrschte[2]. Es war, wenn man will, die religiöse Krisis in seinem Leben, und sein Gottesglaube hielt darin stand. Mit entschlossener, grimmiger Absage an den theologischen und philosophischen Optimismus blieb Voltaire seinem *Dieu rémunérateur vengeur* treu und ließ sich auch nach Jahrzehnten durch kein *Système de la Nature* von diesem Glauben abbringen[3]. Aber es war ein merkwürdig kalter, rein verständiger Glaube, ein Glaube vielleicht mit einer Spur von Licht, aber ohne alle Wärme, herzlos, leidenschaftslos, gewissenlos. Man höre, wie Voltaire seinem Freund d'Allamand antwortet, als dieser ihm von einem unglücklichen Berner Untertan erzählte, der wegen einer Lästerung gegen Jesus Christus und seine Mutter nach öffentlicher Kirchenbuße gestäupt und über den See gejagt wurde mit Hinterlassung seiner Frau und vier Kinder:

„Die Strenge der Berner Regierung gegen diesen Bauern ist ganz am Platz. Ein solcher *Gueux* hat nicht das Recht, Vernunft zu haben. Es ist vielleicht nötig, daß die Kanaille das respektiere, was nur für die Kanaille gemacht ist. Das Unrecht des armen Teufels war, 1768 offen gesagt zu haben, was man erst 1778 sagen kann; schade um den chronologischen Irrtum![4]".

Nein, von dem, was wir unter Glauben in seinem hohen, schlichten Sinn verstehen, hat der Mann nicht eine Spur gehabt. Er war hierzu schon viel zu eitel. Ein Mann wie Voltaire glaubt im tiefsten Sinn nur an sich selbst.

Und dennoch bei dieser Unter-Null-Temperatur des religiösen Sensoriums — der gewaltige, unermüdliche Kämpfer für die Toleranz, der Retter und Rächer der Calas, der Sirven, der letzten Opfer der Huge-

1) Briefe über einige noch lebende Freigeister 1778.

2) *Poème sur le désastre de Lissabon* und *Correspondance* vom November 1755 an, besonders die Briefe an Bertrand.

3) Voltaire bekämpfte den Atheismus des *Système de la Nature* in seinem Aufsatz „*Dieu*", in den *Questions sur l'Encyclopédie* (auch separat erschienen). Vgl. Julie Bondeli an Usteri, 17. Dez. 1770.

4) *Correspondance* vom 19. und 24. August 1768. (*Rev. hist. voud.* 1898).

nottenverfolgung, der für dieses Rettungs- und Rechtfertigungswerk keine Arbeit, keine Anstrengung gescheut hat! Und von Ferney aus, hat Voltaire im Verkehr mit Protestanten, mit Genfer Geistlichen [1], in Geistesgemeinschaft mit dem echten Protestantismus diesen Kampf geführt vom März 1762 an, da er sich von dem furchtbaren Unrecht im Prozeß Calas überzeugte. Es berührt uns eigen, zu hören, wie Voltaire einmal, da sein junger Freund, der Kandidat Paul Moultou, ihn mit Material über die frühern Protestantenverfolgungen versah, angesichts dieser großen Liste von Protestantenmorden sich fast schämte, Katholik zu sein [2]. Nur von Genf aus, aus dem Milieu lebendiger Traditionen von Refugianten, konnte Voltaire gerade diesen Feldzug unternehmen. Gestehen wir ehrlich: ihn trieb dabei ersichtlich mehr als ein Motiv. Das erste war auch bei ihm die schlichte, menschliche Entrüstung über das Entsetzliche gerade des Falls Calas, die Wut über solche Ungerechtigkeit und Scheußlichkeit, der Eifer, wenigstens hier an einem Punkt die Gerechtigkeit herzustellen, der moralischen Idee zum Sieg zu helfen. Gerade weil Voltaires Gott nicht viel mehr war als eine ohnmächtige Idee, bedurfte es der menschlichen Aktion, um dem Recht und der Duldung aufzuhelfen. Aber sobald Voltaire dann theoretisch und literarisch das Toleranzproblem verarbeitete, stellte sich ihm auch dieser Kampf in die Linie seiner allgemeinen kirchenfeindlichen Aktionen. Wer anders war schließlich schuld an solchen Exzessen des Hasses als eben die *Infâme*, die Kirche, das Christentum? Jede noch so dürftige Skizze der Verheerungen der Intoleranz mußte zu einer neuen furchtbaren Anklage gegen das Christentum werden. Kein Wunder, daß nicht nur manche Katholiken, sondern auch Protestanten das selbstverständlich wieder anonyme, von Voltaire feig verleugnete Büchlein über die Toleranz mit sehr mäßiger Freude begrüßten und vor allem den Angriff gegen ihre Kirchen und Dogmen heraushörten [3]. Seinem Freund, dem Pfarrer Elie Bertrand, der gern die Toleranz aus dem Wesen des Christentums abgeleitet gesehen hätte, während Voltaire sie aus dem Naturrecht begründete, erwiderte der letztere:

„Jesus Christus mag ja wohl sanft und tolerant gewesen sein, aber seine Nachfolger waren zu allen Zeiten unmenschlich und Barbaren. Zwischen Protestanten und Katholiken ist punkto Intoleranz gar kein Unterschied. Das einzige Hilfsmittel dagegen heißt: sich an die Moral halten, die Theologie verachten, die Dispute im Dunkel der Schulen lassen und nur die unruhigen Geister verfolgen, welche die Gesellschaft um bloßer Worte willen verwirren. Amen, Amen." [4].

Man sieht deutlich: auch der Feldzug für die Toleranz steht im Dienst des Vernichtungskampfes gegen das Christentum.

Wie muß er selber heimlich gelacht haben bei solcher Gegenüberstellung der Moral und der Theologie! Kannte er jemals eine andere Moral als die der guten Leute, die leben und leben lassen, die Moral, die mit Animalität, Witz und Schönheit rechnet und ihnen allen zur vollen Freiheit helfen will bei gänzlicher Abwesenheit jedes höheren verpflichtenden Ideals? Daß man in Genf noch nicht ganz so weit war,

1) Vernes, Moultou, auch Bertrand.
2) Voltaire an Moultou, anfangs Oktober 1766.
3) Voltaire an Bertrand, 31. Dezember 1763, an Moultou, 18. Dezember 1763.
4) Voltaire an Bertrand, 26. Dezember 1763.

diese Voltairesche Moral allein gelten zu lassen, daß man wenigstens äußerlich immer noch so tat, als lebe man unter einem evangelischen Gesetz, das war der Hauptgrund seiner letzten erbitterten Kämpfe mit Konsistorium und Geistlichkeit von Genf. Stolz schreibt er an seine intimeren Freunde, daß er sich ein Vergnügen daraus mache, die Genfer zu verderben im Gedanken an Rousseaus Anklage: *vous avez perdu Genève*[1]. Da die Genfer unter dem Druck ihrer Geistlichkeit beharrlich die theatralischen Aufführungen in der Stadt selbst verboten, verstand es Voltaire, vor den Toren Genfs an nicht weniger als drei Orten, in Ferney, in Carouge, in Chateleine Theater zu eröffnen, worauf die Genfer aller Klassen das in der Stadt verbotene Vergnügen außerhalb der Stadtmauern genossen. Endlich 1766 bei Gelegenheit der Genfer Mediation zog mit den französischen Unterhändlern auch das Theater in Genf selber ein zum Triumph Voltaires; freilich brannte es 1768 zu seinem schweren Kummer wieder ab. Erst nach Voltaires Tod bei der nächsten Mediation 1780 vermochte es sich dauernd in Genf einzubürgern[2]. Man muß sich ehrlich gestehen, es handelte sich bei diesem Kampf um mehr als den Gewinn eines Theaters für die Genfer, und Rousseau wußte wohl, warum er sich so leidenschaftlich den Tendenzen Voltaires gerade an diesem Punkt entgegenwarf. Ein von Voltaire inspiriertes Theater auf Genferboden bedeutete tatsächlich den Ruin der alten Genfer Sitte und Sittlichkeit, bedeutete den Sieg der frivolen Lebensauffassung, für die Voltaire missionierte. Und ähnlich ist von höherem Standort sein Kampf gegen die allerdings pedantische und pfäffische Kirchenzucht des Consistoire anzusehen. Gewiß, die Weigerung des Robert Covelle, knieend die Zensur der geistlichen Richter anzuhören, richtet sich gegen einen der schwächsten Punkte der alten Genfer Disziplin, gegen den die neue Zeit sich mit Recht auflehnen mußte. Aber wenn nun Voltaire sich auf diesen Fall Covelle stürzte, ihn ein paar Jahre lang in seinen Pamphleten ausschlachtete, bis wirklich kein Witz mehr daran zu finden war, und das Duell Covelle-Vernet zu einem Europa zum Lachen reizenden Theaterstücklein aufbauschte, stritt er in Wahrheit nicht gegen einen törichten Rigorismus der Altcalvinisten, sondern gegen jede Disziplin und für jegliche noch so rohe und freche Ungebundenheit der Sitten[3]. In beiden Punkten, in der Theaterfrage und der Geltung der alten Kirchendisziplin, ist Voltaire der Sieg schon zu Lebzeiten und in der Folge in vollem Umfang zuteil geworden. Das alte Genf ging unter, und ein neues Genf der Freiheit trat an seine Stelle, in Voltaires eigener Sprache: „Wir haben das Reich der Vergnügen errichtet und die Priester sind vergessen." „Die Stadt Calvins wird die Stadt der Vergnügen und der Toleranz"[4]. Ob ein edleres, ein geistig höher stehendes Genf entstand, ist immer noch die Frage. Wir wollen sie nicht entscheiden; es genügt auf die Tragweite dieser im einzelnen unglaublich kleinlichen und lächerlichen Kämpfe hinzuweisen.

Aber eben in diesen Kämpfen war Jean Jacques Rousseau Voltaire

1) Voltaire an d'Alembert, 8. Oktober 1760, vgl. Rousseau an Voltaire, 17. Juni 1760.
2) Perey u. Maugras, Kap. XI u. XIV; XVI.
3) Gaberel, *Histoire de l'église de Genève* III, 70 ff.; bei Perey und Maugras fehlt dieser Streit; dazu ein Teil der p. 49 zitierten Libelle Voltaires in den *Oeuvres*.
4) Voltaire an d'Alembert, 7. März 1758, an Thieriot, 3. Oktober 1758.

in den Weg getreten, und dadurch war der Kampf für Voltaire erschwert, verbittert. Zuerst war es der Spott über den traditionellen Vorsehungsglauben anläßlich des Erdbebens in Lissabon gewesen, was Rousseau zu einer brieflichen Auseinandersetzung mit Voltaire trieb[1]. Dann beleuchtete d'Alemberts Artikel „*Genève*" für Rousseau als Genfer Bürger auf einmal die ganze Gefahr, in der seine Vaterstadt durch Voltaires Nähe stand; er schrieb seinen Brief „*Sur les spectacles*" an d'Alembert zur Bewahrung Genfs vor der Einführung eines Voltaireschen Theaters. An Voltaire selber richtet er ein Jahr später den scharfen, nur zu offenen Absagebrief mit dem Geständnis: ich hasse dich[2]. Dessen hätte es wahrlich nicht bedurft, um Voltaires schlechteste Laune gegen Rousseau zu reizen. Mit einem Mal sah jetzt Voltaire den Erfolg seines großen philosophischen Feldzuges in Frage gestellt; Zwietracht unter den Philosophen, das hieß: Jubel für die Christen. Die verletzte eigene Eitelkeit kam dazu. Wenn es auch nicht angeht, wie man früher gemeint hat, das harte und ungerechte Gericht der Genfer über Rousseaus Schriften samt Person vom Sommer 1762 mit auf Voltaires Einfluß und Intriguen zurückzuführen, so steht doch fest, daß dieser alles tat, um die Kluft zwischen Rousseau und den Genfern zu vertiefen und dadurch sein persönliches Ressentiment zu befriedigen. Aber ganz gegen Voltaires Erwartung hatte die Verurteilung Rousseaus durch den Genfer Magistrat böse Folgen; ein namhafter Teil der Genfer Bürgerschaft ergriff Rousseaus Partei und warf dem Genfer Rat eine rechtswidrige Handlung gegenüber einem Mitbürger vor. Der Kampf ging vom persönlichen Einzelfall auf das prinzipielle Gebiet über: wer ist oberste Instanz in Genf: der Rat oder der *Conseil général?* Nach echter Genfer Tradition bemächtigte sich die Leidenschaft beider Parteien; es kam beinahe zum Bürgerkrieg, zum Blutvergießen[3]. In diesem Kampf suchte Voltaire, der seine Freunde auf beiden Seiten hatte, zu vermitteln; er ließ Männer von beiden Parteien zu sich kommen und besprach in versöhnlichem Sinn die zu ergreifenden Maßregeln[4]. So sehr er Rousseau persönlich haßte und den Kampf in Genf möglichst von Rousseaus Person zu trennen suchte, unmöglich konnte er, der Vertreter gemäßigter politischer Ansichten, durch dick und dünn den Aristokraten gegen das Genfer Volk die Stange halten. Es scheint aber, daß er durch dies sein Bestreben nach Unparteilichkeit es mit manchen seiner aristokratischen Freunde verdorben hat; man konnte ihm in solchen Kreisen sein Einstehen für die Rechte des Volks nicht verzeihen, und etwa seit 1766 begann sich Voltaire in seinem Ferney isoliert zu fühlen[5]. Indirekt hatte all das Rousseau verursacht; er hatte Anlaß zu diesem neuen politischen Kampf der Genfer untereinander gegeben, der für Voltaire ein so peinlicher Anblick werden mußte. Während der letzten 10 Jahre sind die Beziehungen Voltaires zu Genf sehr dürftig und kühl.

Die Wirkung Voltaires auf die Schweiz wurde aber mächtig erhöht durch die

1) Rousseau an Voltaire, 18. August 1756.
2) Rousseau an Voltaire, 17. Juni 1760.
3) Reiches Material in Voltaires *Correspondance.*
4) Z. B. Voltaire an Ratsherr Tronchin, 13. November 1765.
5) Anmerkung Grimms zu einem Brief Voltaires an Moultou im 17. Band der *Correspondance,* Nr. 10 303.

vielen Sekundanten aus Frankreich, die in der gleichen oder in einer noch schärferen Tonart das Christentum bekämpften und den Atheismus befürworteten. Wir sind schon der Enzyklopädie begegnet, an der eine Reihe schweizerischer Pfarrer mit relativ unschuldigen theologischen Artikeln beteiligt waren, während die Hauptherausgeber Diderot und d'Alembert in scheinbar nebensächlichen Artikeln ihre Negationen ausbreiteten. Dieses Standardwerk moderner atheistischer Wissenschaft wurde alsbald auf Schweizerboden nachgedruckt, in Genf, in Lausanne und Bern [1], versehen mit dem ausgezeichneten Register, das Pfarrer Pierre Mouchon unter dem Titel *Table analytique et raisonnée* für die Genfer Ausgabe ausgearbeitet hat; es ist selbstverständlich, daß diese schweizerischen Nachdrucke einen entsprechenden Leserkreis unter Gelehrten und Laien voraussetzen. Zuvor schon, 1766, erschien in der Schweiz ein französischer Abriß der Kirchengeschichte von Fleury, aus dem Englischen übersetzt, mit dem angeblichen Druckort Bern, worin aus dem größeren Werk des Abbé Fleury alle nur erdenklichen frommen Gewalttaten, Listen, Verfolgungen, Ketzerrichtereien, Streitigkeiten usw. ausgezogen und mit noch viel schärferen Zutaten vermehrt, auch mit einem bösen, die ganze Kirchengeschichte als Werk der Politik, des Ehrgeizes und des Eigennutzes der Priester brandmarkenden Vorwort versehen waren. Die Zürcher Theologen, Breitinger voran, haben das Gift in dem Buch sofort wahrgenommen, wenn sie auch keine Ahnung hatten, daß Friedrich der Große sein Verfasser war. Es wurde von Zürich nach Bern denunziert und in beiden Städten durch den Scharfrichter verbrannt [2]. Mit Recht meinte Isaak Iselin, Unterdrückung in der Stille wäre besser gewesen; das Verbrennen reize nur die Neugierde [3]. Er selbst hielt Voltaire für den Verfasser, mit dem Hinzufügen: ein Dummkopf hätte es nicht schreiben können, aber ein Mann von Geist hätte sich zu gut dafür halten sollen [4]. Diesmal war Bern nur durch Bosheit in den Ruf des gottlosen Druckortes gekommen. Aber 1770 erschien angeblich in London, in Wirklichkeit in Neuenburg gedruckt, Holbachs Bibel des französischen Materialismus, das „*Système de la Nature*" unter dem Pseudonym des Jean Baptiste Mirabeau, alsbald bewundert auch von manchen Schweizern, so von Hauptmann Frey, Iselins gutem Freund [5]; in Genf soll es durch seinen deklamatorischen Stil Proselyten gemacht haben [6]. Als die Sache bekannt geworden war, wurden die Hauptverantwortlichen, Pfarrer Jean Elie Bertrand und sein Schwiegervater Friedrich Samuel Ostervald, von ihren Stellen entsetzt, das Buch öffentlich verbrannt. Da die Akten der typographischen Gesellschaft in Neuenburg, die den Druck besorgt hatte, verloren sind, wissen wir gar nicht, wie

1) Zu den Nachdrucken der Enzyklopädie vgl. *Petit de Julleville, Histoire de la langue et de la littérature française des origines à* 1900, VI, 341, Anm. 1; zu Mouchons Register vgl. Senebier, *Hist. lit. de Genève*, III, 58 und Mouchon an Peter Ochs, 8. Aug. 1773.

2) H. Morf, Friedrich der Große als Aufklärer, Wissen und Leben 1912.

3) Iselin an Sal. Hirzel, 3. August 1766 (StArBas).

4) Iselin an Frey, 26. Mai 1766 (StArBas).

5) Frey an Iselin, 18. Juni 1770 (StArBas).

6) Bodmer an Sulzer, 14. Oktober 1772 (ZBZ).

viele ähnliche Werke mit dem angeblichen Druckort London oder Amsterdam vom gleichen Neuenburg ausgegangen sind[1]. Derart spielte die Schweiz in der Propaganda des Unglaubens eine höchst aktive Rolle. Aber auch ohne dies strömten die französischen Schriften durch alle Tore bei uns ein und mußten in einer Zeit, wo Französisch immer noch die Bildungssprache war, sich eine mächtige Einwirkung verschaffen.

Bevor wir die Einflüsse des Voltaireschen Geistes auf die Schweiz verfolgen, muß von Voltaires großem Gegner Jean Jacques Rousseau die Rede sein; er bedeutet den höchsten Beitrag der welschen Schweiz zur Aufklärungsbewegung wie Pestalozzi den der deutschen Schweiz. In unserm Zusammenhang muß Rousseaus Verhältnis zu Genf und zum Protestantismus der Gesichtspunkt sein: Was verdankt Rousseau dem schweizerischen Protestantismus, was hat Rousseau diesem gegeben oder genommen[2]?

Jean Jacques Rousseau hatte von väterlicher wie mütterlicher Seite Refugiantenblut geerbt und war nicht ohne starke religiöse Eindrücke aufgewachsen. Zwar die Mutter, Susanne Bernard, hatte er bei der Geburt verloren; aber Vater und Tanten, die ihn erzogen, besaßen nach seinem Zeugnis viel Religion, ja die eine der Tanten war pietistisch, und sie versäumten nicht, dem Kinde frühzeitig die frommen Gefühle einzuflößen, von denen sie selbst erfüllt waren[3]. Eine niemals gebrochene Ehrfurcht vor der Bibel und ganz besonders vor Jesus verdankte Rousseau dieser frommen Verwandtschaft; auch der Genfer Gottesdienst mit dem melodischen Psalmengesang, der feierlichen Gebetssprache und den erbaulichen, aufs praktische Leben gerichteten Predigten sprach so warm zu seinem Herzen, daß er selbst am liebsten Pfarrer geworden wäre. Daß ihn der Katechismusdrill damals schon abschreckte, hebt er wenigstens in den *Confessions* nicht hervor. Indessen ist nicht zu vergessen, daß Rousseau das altcalvinische Genf nicht mehr erlebte; ein ernster Vorsehungsglaube und eine gesunde Moral mit dem Ausblick ins Jenseits galt schon in seiner Jugendzeit dem Genfer Protestantismus als das Wesentliche. Von dieser Seite wäre auch für den reifenden Verstand Rousseaus wenig Anstoß zu befürchten gewesen. Das Unglück für ihn war, daß die Frömmigkeit, die er in seiner Verwandtschaft kennen lernte, in erhabenen Gefühlen bestand, die wenig Einfluß auf das Leben ausübten; ein ver-

1) Phil. Godet, a. a. O., 372 f. Es scheint, daß Ostervald selbst die ihm zuteil gewordene Strafe als einen Racheakt der Neuenburger Theologen betrachtete, denen in den politischen Wirren des Jahres 1769 der Charakter eines *Corps d'Etat* abgesprochen worden war, auch mit durch sein Verdienst (Julie Bondeli an Usteri, 21. Okt. 1771). Indes war das schlimm genug, um auch ohne persönliche Motive die Aktion der Geistlichen zu provozieren.

2) Das Hauptwerk für Rousseaus Religion ist jetzt P. M. Masson, *La Religion de J. J. Rousseau* 1916, mit vollständiger Bibliographie am Schluß des 3. Bandes. Vgl. außerdem B. Bouvier, *J. J. Rousseau* 1912; W. Cuendet, *La philosophie religieuse de J. J. Rousseaus et ses sources* 1913. Für Rousseaus Beziehungen zu Genf und zur Schweiz: Gaberel, *Rousseau et les Genevois* 1858; Fr. Berthoud, *J. J. Rousseau au Val de Travers* 1881 und *J. J. Rousseaus et le pasteur de Montmollin* 1884; Ed. Dufour, *Jacob Vernes, Essai sur sa vie et sa controverse apologétique avec J. J. Rousseaus* 1898; Eug. Ritter, *J. J. Rousseaus, notes et recherches* (*Annales d. l. S. J. J. Rousseau* XI, 1916 f.).

3) Hauptstelle *Confessions* I. 2.

gnügungssüchtiges, weltmodisches Treiben hat die Rousseaus wie die Bernards oft genug mit dem Consistoire in Konflikt gebracht[1]. Unter all den Bekanntschaften, von denen Rousseaus Jugendgeschichte erzählt, keine einzige sittlich überragende Persönlichkeit! Der erste starke jugendliche Eindruck, nachdem eine zerfahrene Romanleserei den Geschmack schon ins Irreale verleitet hatte, war Plutarch mit den großen Männern des Altertums; durch ihn wurden die alten Griechen und Römer Rousseaus Idealwelt; er hielt sich selbst für einen von ihnen und wurde in seiner Phantasie der große Mann, dessen Lebensbeschreibung er las[2]. Damals in früher Kindheit wurde der Grund gelegt zu Rousseaus Träumernatur; Ein Schwelgen in erhabenen Phantasien, eine oft in Rührungstränen sich äußernde Begeisterung für menschliche Größe und Tugendhaftigkeit, Verwechslung dieser schönen Gefühle mit wirklichem Tun und Leben, und Stolz auf diese eingebildete Tugend mitten in sittlicher Trägheit — das ist der Träumer Rousseau, der er zeitlebens geblieben ist. Dafür ist natürlich weder Genf noch der Protestantismus verantwortlich; das muß verstanden werden aus Rousseaus Naturell und dem Mangel einer festen häuslichen Erziehung. Daß dann dieser Träumer mit seiner Idealwelt im Herzen sich in die Wirklichkeit nicht finden konnte und einem tyrannischen Lehrmeister aus der Schule lief, mochte es ihn auch den Verlust der Heimat kosten, ist nicht verwunderlich, obschon die Folgen schlimm genug waren: Rousseau ging dem Protestantismus für eine Zeitlang verloren.

Den ererbten Abscheu des Genfers vor dem Katholizismus half ihm zuerst der *Curé* von Confignon überwinden, indem er dem entlaufenen Ketzer zu essen gab und durch seine Menschlichkeit einen Haufen von Vorurteilen in ihm zerstörte. Im Hospiz Spirito Santo in Turin hat er sich dann nach einem Unterricht von bloß 9 Tagen zum Abschwören seiner Ketzerei und zur Rückkehr in die Mutterkirche bewegen lassen[3]. Es war die Hoffnung, auf diesem Weg einen Lebensunterhalt zu gewinnen, was Rousseau zum Apostaten machte; um eine Aenderung der Gesinnung wird es sich schwerlich gehandelt haben; aus den römischen Dogmen und Zeremonien hat sich Rousseau so wenig gemacht als zuvor aus den spezifisch protestantischen; in der Tiefe seiner Seele blieb er von dem Konfessionswechsel unberührt. In bleibender Dankesschuld dagegen fühlte er sich gegenüber solchen Vertretern der katholischen Geistlichkeit, die wie der Abbé Gaime in Turin und der Abbé Gâtier in Annecy sich seelsorgerlich seiner annahmen und in klarer Erkenntnis seiner Willensschwäche ihn von den Träumereien zu den einfachen Lebenspflichten zurückzuführen suchten. In der berühmten *Profession du Vicaire Savoyard* verewigte Rousseau nach mehr als 30 Jahren das Andenken dieser für ihn so segensreichen Männer, wobei er sogar dem savoyischen Priester die Aufforderung an ihn in den Mund legte, in seine Vaterstadt und in seine Kirche zurückzukehren. Das Richtige daran wird die Tatsache sein, daß es damals nicht bloß auf protestantischem, sondern auch auf katholischem Boden Geistliche gab, die ein einfaches, sittliches und praktisches Christentum verkündigten,

1) Vgl. Masson I. 16 f.
2) *Confessions* I. 1.
3) Masson I. 51.

für welche die konfessionellen Gegensätze hinter den gemeinsamen sittlichen Grundwahrheiten der Religion verschwanden. Noch in viel späteren Jahren besaß Rousseau unter der katholischen Geistlichkeit eine ganze Reihe von guten Freunden, die sich mit ihm im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars verstanden. Dagegen verschlingt sich nun in unheimlicher Weise protestantischer und katholischer Einfluß in der Person der Madame de Warens, dem Leitstern Rousseaus in seinen entscheidenden Lehrjahren auf savoyischem Boden[1]. Françoise Louise de La Tour aus Vevey, einer der führenden pietistischen Familien der Westschweiz entsprossen, durch ihre Tanten de La Tour und den Ratschreiber Magny, ihren väterlichen Freund, ganz im Geiste des Pietismus erzogen, war 1726 ihrem ungeliebten Manne aus der Ehe gelaufen und hatte in Savoyen den Glauben gewechselt, um in der Leitung neubekehrter Katholiken ihre Lebensaufgabe zu finden. Der waadtländische Pietismus hatte ihr Gefühlsleben mächtig angeregt und ihr durch seine Indifferenz gegenüber den calvinischen Dogmen die Konversion zum Katholizismus erleichtert. Allerlei Aufklärungseinflüsse — Pierre Bayles großer *Dictionnaire* figurierte mit unter den auf der Barke nach Savoyen hinübergeretteten Schätzen[2] — waren dazu gekommen und hatten ihre Skepsis gegenüber den Dogmen vermehrt; allein mit dieser dogmatischen Freigeistigkeit und pietistischen Gefühligkeit hatte sich ein sinnliches Sichgehenlassen verbunden, wie es nur bei einem ganz eingeschlafenen Gewissen denkbar ist. Es ist Rousseau selber, der seiner *maman* das Zeugnis ausstellt, sie wäre imstande gewesen, mit ruhigem Gewissen alle Tage bei 20 Männern zu schlafen[3]. Sagen wir ehrlich: es war ein ganz dekadenter Pietismus, der alles verloren hat, was den echten Pietismus groß und achtbar machte: das scharfe Gewissen, den Ernst des Heiligungsstrebens, die Resolutheit der Gottergebung. Aber geblieben war der seltsamen Frau eine gewisse religiöse Virtuosität, ein feines Sensorium für höhere Werte, eine Fähigkeit innigster und erhabenster religiöser Gefühle, eine Kraft, in den innersten Seelengrund hinein zu horchen, wo Gott sich vernehmbar macht, und wo der Mensch sich mit ihm ganz persönlich berührt. Hier war ähnlich wie beim Abbé Gaime die Religion der Autorität überwunden, war alles religiöse Sinnen auf die innere Stimme des Herzens abgestellt und damit die freie und doch pietätvolle Haltung gegenüber den überlieferten Religionsformen gewonnen, die einem Rousseau Bedürfnis war. Eine Fülle von Anregungen für sein religiöses Denken und Gestalten strömte ihm von der bezaubernden Frau zu, die doch so gänzlich unfähig war, sein Gewissen zu schärfen, seinem Charakter irgendwelchen Halt zu geben. „In den Armen der Frau von Warens verdunkelte der Träumer das Pflichtgefühl für ein ordentliches Leben in sich selber und legte er die Grundlage der Leiden seines Lebens“[4].

1) Aus der Literatur über Mme de Warens seien speziell hervorgehoben: Albert de Montet, *Mme de Warens et le Pays de Vaud* (*Mem. et Doc. p. p. la S. d'hist. de la Suisse Romande 2me* S. III) und Franc. Mugnier, *Nouvelles Lettres de Mme de Warens* (*Mem. et Doc. p. p. la S. Savoise. d'hist. et d'arch.* XXXVIII, 1899), hier u. a. Briefe der Mme de Warens an Magny.

2) De Montet, a. a. O., p. 160.

3) Confessions I. 6.

4) H. Pestalozzi, Werke VI, 185.

Immerhin bedeutet die Zeit der Bindung Rousseaus an die Frau von Warens seine Lehrzeit, in der er sich unter fortgesetzter Lektüre guter Bücher die Elemente eines theistischen Systems erwarb, das seinem Verstand in gleichem Maß wie seinem Herzen zusagte. Protestantische und katholische Autoren lieferten ihm die Bausteine für sein System, entsprechend der eklektischen Weise seines autodidaktischen Studiums; Engländer wie Locke, Clarke, Addison stehen da mit Franzosen wie Fénélon und Pascal in einer Reihe. Manche heute längst vergessene Schriftsteller aus der französischen Geistlichkeit leisteten ihm gerade beim Gewinnen seiner Grundrichtung entscheidende Dienste[1]. Rousseau empfand damals ein übermächtiges Bedürfnis nach wissenschaftlicher Ausbildung, ohne doch erst mit seinem Glauben auf die Entscheidungen irgendeiner Wissenschaft zu warten; er suchte bloß Bestätigung für Wahrheiten, die ihm sein innerer Sinn, sein Herz ohne wissenschaftliche Hilfe erschlossen hatte. Sein Standort war von Anfang an und beständig auf der gläubigen Seite; er fühlte sich stets als Christ, der nur verlangte, seinen Herzensglauben mit guten Verstandesgründen nachträglich zu rechtfertigen, und der sich dabei erlaubte, unter Christentum das zu verstehen, was seinem Herzen entsprach. Abseits von der großen Welt lebend, ahnte er nicht, wie rückständig auch sein freier Glaube in den Augen der Fortschrittsmänner des Jahrhunderts erscheinen mußte.

In Paris, das seit 1741 seine neue Heimat wurde, gingen ihm darüber die Augen auf. Nicht gleich zu Anfang und überhaupt nicht mit einem Mal. Zunächst gewann er die Freundschaft der neumodischen Philosophen, ging aus und ein in den Zirkeln eines Diderot, Grimm, Holbach, strebte vorübergehend auch nach Voltaires Gunst und schien auf dem besten Weg, sich den Ideen und den Sitten der Pariser anzupassen. Da war es die Preisfrage der Akademie von Dijon 1749: „Hat die Erneuerung der Wissenschaften und Künste zur Reinigung der Sitten beigetragen?“ — Rousseau las sie auf dem Wege zu dem in Vincennes gefangenen Diderot — die den Träumer zu sich selbst zurückführte und ihn seine literarische und religiöse Berufung erleben ließ[2].

Längst zuvor in ihm schlummernde Ideen und Gefühle gewannen in diesem Augenblick eine visionäre Leuchtkraft und bemächtigten sich des ganzen Menschen, etwa so wie die Gerichtsahnung der alten Propheten Israels in ihren Berufungsstunden göttliche Evidenz gewann. Die Parallele drängt sich uns nicht zufällig auf; es war auch für Rousseau eine Offenbarung göttlichen Gerichtes über die Kulturverderbnis seines Jahrhunderts, verbunden mit der Vision eines allem Bestehenden schlechthin entgegengesetzten, paradiesartigen Naturzustandes reiner, unverdorbener Menschlichkeit. Wie Himmel und Hölle klafften sie auseinander, der Naturmensch und der Gesellschaftsmensch, jener strahlend in Freiheit, Ursprünglichkeit, Aufrichtigkeit und natürlicher Kraft, dieser ein künstliches, verlogenes, schwächliches, feiges Geschöpf. In jenem schöpferischen Augenblick entstanden im Grund alle folgenden

1) Masson I, p. 83—129.

2) *Confessions* II, 8; *Lettres à M. de Malesherbes; Rousseau jugé de Jean Jacques*, 2me *dialogue*; *rêveries d'un Promeneur Solitaire*, 3me *Promenade.*

Schriften Rousseaus, mindestens nach ihren Grundgedanken und Grundabsichten: Nicht um geschichtliche Hypothesen, wie etwa die Anfänge der menschlichen Gesellschaft zu denken seien, um gar nichts Vergangenes, sondern weit mehr um Gegenwart und Zukunft handelte es sich für Rousseau. Das Ideal trat der Wirklichkeit, das Sollen dem Sein entgegen, freilich was für ein Ideal, was für ein Sollen? Darin lag die seltsame Schwäche dieser Prophetie, wie in diesem Idealbild des Naturmenschen sittliche Forderungen der Echtheit, Wahrhaftigkeit, Reinheit mit gemein sinnlichen und selbstischen Wünschen sich unter dem blendenden Schlagwort der „Freiheit" zu einem unlöslichen Knäuel verflochten. Letztlich ist es der ganz persönliche Freiheitsdrang Rousseaus, ist er selbst der Naturmensch, der der gesitteten Welt den Fehdehandschuh hinwirft. Er kämpfte für sich selber, für seine Selbständigkeit und Eigenart, für sein Recht, er selbst zu bleiben inmitten einer alles Ursprüngliche und Eigenartige nivellierenden Reflexionskultur. Den Beweis gab er alsbald durch eine jedermann in die Augen fallende Reform seiner äußern Erscheinung: weg mit Degen und Uhr, mit den modischen weißen Strümpfen und der modischen Haartracht! Statt dessen die ganz einfache Perücke, ein gutes, grobes Kleid usw. Man wird an manche rigiden Pietisten erinnert, die zum Zeichen ihrer Bekehrung sich Haupthaar und Bart stehen ließen, um sich auch äußerlich von den Weltkindern zu unterscheiden[1]. Der Naturmensch Rousseaus und der radikale Pietist, sie sind Kinder einer gleichen Grundstellung gegenüber der Welt, in der sie leben.

Der Aufgabe des Bußpredigers und Kulturkritikers, die ihm durch sein Erlebnis auf dem Weg nach Vincennes zuteil geworden war, entledigte sich Rousseau zunächst in den beiden berühmten *Discours* mit den Mitteln der Geschichtsphilosophie.

Das eine Mal — im *Discours sur les sciences et les arts* 1750 — verglich er die Kulturverderbnis Athens, des spätern Roms und des gegenwärtigen Frankreichs mit der ungebrochenen Frische und Kraft der Spartaner und alten Römer, auch der Perser, Skythen und Germanen, stellte also immerhin zwei Kulturstufen, eine primitive und eine raffinierte, in Gegensatz zueinander. Das andere Mal dagegen, im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmis les hommes* 1755, griff er in das prähistorische Gebiet hinein, entwarf ein wunderliches Bild des vorgesellschaftlichen, allein für sich lebenden Naturmenschen, um von hier aus schrittweise den Verfall im gesellschaftlichen Zustand zu konstruieren. Es ist unschwer, die Widersprüche, in die er sich durch diese Doppelschilderung verwickelte, aufzuzeigen: während z. B. der erste *Discours* den Verfall der Religion und Vaterlandsliebe auf das Konto der Kulturverderbnis setzt, ergötzt sich der zweite *Discours* an einem Menschen, für den Religion, Moral und Vaterland gar nicht existieren. Fragt man sich, an welchen *Discours* man sich im Sinn Rousseaus zu halten hätte, so ist ganz klar, daß er keiner Rückkehr der Menschheit ins Vorgesellschaftliche und Prähistorische das Wort reden wollte: *l'humanité ne rétrograde pas.* Laut seinen eigenen Erklärungen wünschte er den Kulturfortschritt nicht aufzuhalten, sondern nur die gesunden und sittlichen Kräfte gegenüber den perversen und destruktiven Tendenzen zu stärken und vor allem kleine Staaten wie sein Genf solange als irgend möglich von dem Abschaum der dekadenten Kultur rein zu bewahren. Gleichwohl trägt gerade das phantastische Bild des Naturmenschen im zweiten *Discours* mit seiner Konzentration auf sich selbst, seinem Haß gegen die Arbeit, seiner Abwesenheit aller eigentlich moralischen Gefühle nur allzu deutlich Züge des Rousseauschen Geistes,

1) Vgl. die oben (p. 58) zitierte Stelle in den *Rêveries.*

derart, daß sich gerade in dem Geschichtslosen und Unrealen dieser Schrift sein träumerisches Wesen am reinsten spiegelt. Der wunderliche Begriff der Güte, wie sie Rousseau sich selbst und seinem Naturmenschen zuschreibt: Güte im Sinn von passiver Unschuld, die niemand etwas zu leide tut, aber auch gegen niemand sich einer Pflicht bewußt ist und niemand wirkliche Liebe erweist, hat hier sein erstes leuchtendes Porträt gefunden. Diese Güte des Menschen ist es, welche sofort beim Entstehen der Gesellschaft dem berechnenden Egoismus und der Gewalt des Stärkeren zu weichen bestimmt ist; alle einzelnen Menschen für sich sind gut, d. h. nicht bösartig, ihr Zusammenleben dagegen ist die Wurzel aller Bosheit und Gemeinheit. Es ist ein Ersatz für die biblischen Mythen vom Paradies und Sündenfall, ein Ersatz, aber nicht im Sinn tieferer Wahrheit, sondern einer ungeheuren Oberflächlichkeit. Unter dieser Kritik der Gesellschaft vom Standort des unschuldigen Einzelmenschen leiden wir noch heute und werden solange nicht gesund, bis wir diesen Rousseauismus durch die Wahrheit überwunden haben.

Freilich, gerade der *Discours* über den Ursprung der Ungleichheit ist von Rousseau dem Genfer Rat gewidmet, ein Zeichen, wie fern ihm revolutionäre Absichten lagen. Er selbst war 1754 kurz vor dem Erscheinen dieser Schrift eigens von Paris nach Genf gereist, um dort die Rückkehr zur Genfer Kirche zu vollziehen[1]. Ganz redlich ist es dabei nicht zugegangen; Rousseau verhehlte seine schimpfliche Abschwörung der Ketzerei in Turin und verstand es, durch dies Verschweigen den Dispens von der demütigenden Form der Wiederaufnahme eines Apostaten zu erlangen. Er mußte weder vor dem Rat noch vor dem Consistoire in Genf erscheinen, und kein Kniefall als Zeichen der Reue wurde von ihm verlangt; es genügte, daß er einer Kommission des Consistoire beruhigende Erklärungen über seinen Protestantismus gab. Dieser Rückkehr in die heimatliche Kirche kommt eine symbolische Bedeutung zu; Rousseau hat seine Gesinnung nicht gewechselt; er fühlte sich jederzeit als Christ, aber niemals als Katholik oder als Protestant im konfessionell gegensätzlichen Sinne. Aber jetzt, da er sich in Paris von Tag zu Tag immermehr im Gegensatz zu allen Pariser Sitten und Maßstäben wußte, war es ihm Bedürfnis, auch vor der Welt sich offen als Bürger von Genf und Mitglied der Genfer Kirche zu wissen und zu geben. Auch gewann er bei seinem kurzen Besuch in Genf Freunde unter der Genfer Geistlichkeit, mit deren Glauben und Denken er sich so völlig eins wähnte, daß er von dieser Seite niemals einen Angriff erwartet hätte. Und als vier Jahre später d'Alembert als Schildträger Voltaires unter dem Schein des Lobes die Genfer Geistlichkeit zu kompromittieren wagte, da war es Rousseau, der sie in Schutz nahm und der vor allem dem Versuch, durch das Theater den alten Genfer Geist zu korrumpieren, mannhaft in seinem Brief an d'Alembert über das Schauspiel entgegentrat.

Die *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* zeigt in der Tat Rousseau am meisten vom alten Schweizer- und Genfergeist inspiriert.

Verunglückt ist darin bloß die Verteidigung der Genfer Pfarrer gegen den Vorwurf des Sozinianismus; denn was Rousseau zugunsten der Betroffenen speziell in der Frage der Ewigkeit der Höllenstrafen beifügt, läuft mehr auf ihre Belastung als auf ihre Freisprechung hinaus. Dagegen war sein Kampf gegen die Einführung des Theaters in Genf und seine Kritik des zeitgenössischen Schauspiels in Frankreich eine Tat, die schon damals Mut erforderte, zumal für einen in Paris lebenden Schweizer. Der Unkultur

1) Eug. Ritter, a. a. O., p. 71—105.

will er gar nicht das Wort reden, wohl aber dem Arbeitsfleiß und der Einfachheit der Sitten, durch die Genf groß geworden ist. Und bezeichnend, wie sich immerzu sein Genferideal mit dem Bild des alten Rom oder Sparta verbindet! Er weist darauf hin, wie man in Rom und in Sparta von den Schauspielerinnen dachte; er stellt die männliche Geselligkeit der Griechen und Römer der weibischen der Pariser gegenüber, und preist die Genfer Cercles als ein letztes Bild antiker Sitten. Immer wieder erweckt er in den Seelen seiner Genfer Spartas Ideal. Was er am Schluß seines Briefes als Ersatz für die theatralischen Vergnügungen vorschlägt: Volksfeste mit Preisen für Wettlauf, Wettfahren, Diskuswerfen, Turnübungen aller Art, das ist alles in antikem Geist gedacht; für den Winter redet er den Bällen das Wort, entwirft ein Programm feierlicher und periodischer Bälle unter dem Präsidium einer obrigkeitlichen Person und Assistenz der Eltern, auch der Greise, wobei er eine Krönung der bescheidensten und schönsten Dame am Schlußfest vorsieht. Das alles ist zum mindesten höchst uncalvinisch, wie denn Rousseau auch die Notwendigkeit des Tanzens gegen die üblichen Einwände der Theologen sehr energisch verficht[1]. Calvin der Eiferer für ein heiliges Genf, Rousseau der Lobredner seines Genf-Sparta, — wir atmen hier und dort in einer andern Welt. Und doch fehlt es zweifellos nicht am Verbindenden und hat Rousseau wirklich den ernsteren Genfer Geist auf seiner Seite. Mit diesem Brief an d'Alembert bezeugte Rousseau seiner protestantischen Vaterstadt den Dank für den Sonds von Charakter und Mannhaftigkeit, dessen er sich als Genfer rühmen durfte.

In Rousseaus Leben bildet der Kampf gegen die Einführung des Theaters in Genf nur eine Episode in dem umfassenden, leidenschaftlichen Kampf gegen die ungläubige und frivole Kultur des Frankreichs, in dem er lebte. Seiner anfänglichen Freundschaft mit den Enzyklopädisten war eine ingrimmige Feindschaft gefolgt, die bei allem Kleinlich-Menschlichen, das den Bruch äußerlich veranlaßt hatte, in dem innern Gegensatz der Personen und ihrer Weltanschauungen begründet war. Die Kultur der Enzyklopädisten und Voltaires war durchaus Verstandeskultur, die durch das Mittel von Witz und Spott alle geltenden Werte in Frage stellte und unterhöhlte, ohne irgend etwas Besseres, Würdigeres an ihre Stelle zu setzen. Ihr gegenüber trat Rousseau auf als die Verkörperung des Gemütes, der Schwärmerei, der Leidenschaft, ein widerspruchsvoller Mensch, halb Prophet und halb Narr, gleich genial in der sinnlichen Leidenschaft wie im religiösen Enthusiasmus, ein Mann der inneren Erlebnisse, der Intuition und Inspiration, und dadurch reichlich entschädigt für die Langsamkeit seiner Gedanken und die Ungelenkigkeit seiner Manieren. Wie mußte dieser Sohn der Berge und der Wälder sich angeekelt fühlen von der Causerie der Salons, ihrem verstandesmäßigen Spielen mit der Liebe, ihrer Frivolität gegenüber Gott und allem Heiligen! Ein solcher Mensch war bestimmt, der Todfeind der ganzen freigeistigen Clique zu werden, ungerecht und verständnislos für ihre Notwendigkeit, aber erfüllt vom Glauben an einen höheren Beruf und an Gaben, die er der Menschheit zu schenken habe und für die jener die Sinne fehlten.

In unserm Zusammenhang bleibt es bedeutsam, wie Rousseau sich gerade in diesem Kampf als Genfer Protestant fühlte. Die französische antichristliche Aufklärung konnte ihren katholischen Ursprung nie verhehlen; wenn einmal in einem verjesuitierten Land der Autoritätsglaube zusammenbricht und

1) Dieselbe Apologie des Tanzes auch in der *Nouvelle Héloïse* IV, 10ter Brief; und zuletzt in der 3 ten *Lettre écrite de la montagne.*

die Kirche ihre Gewalt über die Gemüter verliert, dann brechen überhaupt alle festen inneren Pfeiler, dann hört mit den äußeren Bindungen auch die innere Bindung des Gewissens auf; es fehlt hier an einer moralischen Welt, die nach dem Zusammenbruch aller äußeren Stützen dem Menschen einen bleibenden inneren Halt zu geben vermöchte. Wie anders bei Rousseau, dem die Religion, auch nach dem Zerfall ihrer dogmatischen Formen, Herzens- und Gewissensbedürfnis bleibt, der mitten im ungläubigen Paris, im Verkehr mit den atheistischen Philosophen, seinen Glauben festhält und sich durch kein Raisonnement und keinen Spottgeist daran irre machen läßt. So schreibt er denn im Herzen Frankreichs die religiösen Briefe der *Nouvelle Héloïse* und das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars als Zeugnisse seiner tiefen Ehrfurcht vor dem protestantischen Glauben. Er hängt an seiner Bibel als an einem heiligen Buch trotz hundertfacher Bedenken gegen die Wunderlichkeiten ihrer Erzählungen; man vergleiche Voltaires Behandlung der Bibel mit der Rousseaus, wenn man spüren will, was dem Katholizismus entronnene Frivolität, was echte protestantische Pietät bedeutet. Und in der Bibel selbst bleibt ihm Jesus der Mittelpunkt, der Göttliche, der Heilige, vor dem er sich in Ehrfurcht beugt und an den sich sein Herz unter allen Umständen gebunden weiß. In den klaren Augenblicken seines Lebens sagt ihm seine Bibel und sein Jesus, was der Kern des Evangeliums ist: Religion des Gewissens, schlichter Pflichtgehorsam im Alltagsleben: „Gewissen, Gewissen, o du göttlicher Instinkt, du ewige und himmlische Stimme!" Wer hört nicht den Vorläufer Kants! Die Philosophie beider Männer ist nicht zufällig auf protestantischem Boden gewachsen; Rousseau bedeutet den Beitrag des Protestantismus zur französischen Aufklärungsbewegung. Und dem entspricht auch die Art seines Auftretens und seiner Kampfführung. Voltaire, der geschworene Feind der katholischen Kirche, kommt sein Leben lang von der geheimen und verlogenen Art jesuitischer Kampfführung nicht ab; er hat alles vom Katholizismus übernommen bis zur Intoleranz und dem Fanatismus seines *écrasez l'Infâme;* Rousseau dagegen tritt ehrlich mit seinem Namen als Bekenner auf, nimmt die Folgen seines Bekenntnisses auf sich und wehrt sich auch als Verfolgter für seinen Glauben. Das alles darf als Dank verstanden werden für das, was der Protestantismus Rousseau gegeben hat. Auch wenn er gar nicht äußerlich seinen Frieden mit der Genfer Kirche geschlossen hätte — Rousseau war Genfer Protestant.

Jedoch ein Protestant auf seine Weise und nicht auf die Weise der Genfer und Schweizer Pfarrer; das geht deutlich aus den drei großen Werken hervor, in denen er seine Ideale der Welt verkündigte, und die in der Folge seine Aechtung durch den zeitgenössischen Protestantismus veranlaßten. Ihnen allen ist gemeinsam eine seltsame Mischung von Ja und Nein, von Glauben und Freigeisterei, die notwendig anziehend und abstoßend zugleich wirken mußte.

Die Briefe der *Nouvelle Héloïse* feiern in ihrem ersten Teil die Liebesleidenschaft als eine unbezwingliche Naturkraft, die alle Hindernisse des Standes und der Konvention überstürmt und nach elementarer Notwendigkeit Herz mit Herz, Leib mit Leib verbindet. Hier waltet Eros als Gott und ist von keinem andern Gott und keiner andern Religion die Rede. Dann aber feiert der gleiche Dichter die Heiligkeit der Ehe

— selbst mit dem ungeliebten Mann — indem er seine Heldin im Gotteshaus bei der kirchlichen Trauung eine Umwandlung erleben läßt unter der Wucht des Gedankens: Gott, der Urquell alles Guten, ist mein Zeuge [1], und wie vordem die freie Herzensliebe, so dominiert jetzt die eheliche Treue als ein Wert, an dem nicht gerüttelt werden darf. Zum Gatten gibt Rousseau seiner Julie den tugendhaften Atheisten Wolmar, um an seinem Beispiel zu demonstrieren, daß es eine wirkliche und uneigennützige Tugend gibt auch ohne Religion, und um die frommen Seelen zur Toleranz zu nötigen [2]. Dafür zeichnet er die Heldin in ihrem spätern Leben und Sterben als eine bewußte Protestantin, die in der Gemeinschaft ihrer Kirche sterben will und stellt in ihr das Gegenstück des tugendhaften Atheisten, die vernünftige Fromme, auf. Fein weiß er dabei die Eigenart weiblicher Frömmigkeit im Unterschied von der männlichen St. Preux', des einstigen Geliebten, zu schildern. Während der Mann auch in seine Religion sein Selbstvertrauen mitnimmt und mit Vernunft, Gewissen und Willensfreiheit im Leben auszukommen gedenkt, sind der Frau Gnadenglauben und Gebet Bedürfnis und sie genießt stille Stunden der Versenkung und der mystischen Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut, nicht um damit den Pflichten des Alltags auszuweichen, sondern gerade um ihren Lebensaufgaben gewachsen zu sein [3]. Zuletzt entwirft Rousseau am Sterbebett Julies das Idealbild einer durchaus selbständigen, von aller menschlichen Vermittlung freien Laienfrömmigkeit; er läßt seine Heldin ohne jede Furcht und Reue ins Jenseits hinübergehen, vertrauend auf den gütigen Gott und auf das eigene gute Gewissen, das sich zwar nicht ohne Schwächen und Fehler, aber frei von den Gewissensbissen des Gottlosen und den Verbrechen des Bösewichts weiß [4]. Man muß Calvins Testament neben dies Vermächtnis der Julie halten, wenn man den Gegensatz des alten und des neuen Protestantismus in seiner Schärfe fassen will. Allein daran wird kaum ein zeitgenössischer Leser gedacht haben. Bloß die schwankende Haltung, der Wechsel von Nein und Ja, drängte sich jedem Leser auf: wundervolle religiöse Einzelstellen, aber kein Bekenntnis einer resoluten Seele.

Kommt man von den Briefen der *Nouvelle Héloïse* zum *Contrat social*, welch andere Welt! Dort die Atmosphäre der Freiheit, der reinen Innerlichkeit, des lyrischen Subjektivismus, hier der Zwangsstaat der Jakobiner mit der Zwangsreligion! Und erst beides zusammen ist der ganze Rousseau, und gerade die formlose Innerlichkeit seiner Herzensreligion fordert als Gegengewicht den harten Realismus dieser Staatsdoktrin.

Rousseau will ja nichts anderes als die Freiheit und Gleichheit der Individuen, die im Naturzustand Gefahr läuft unterzugehen, durch die Omnipotenz des Gesamtwillens wiederherstellen und behaupten; auf dem Umweg der gänzlichen Aufhebung der individuellen Freiheit plant er ihre höchste Garantie. In unserem Zusammenhang interessiert am meisten das erst zuletzt hinzugefügte Schlußkapitel „Von der bürgerlichen Religion" [5], mit seiner überraschenden Beurteilung des Christentums unter dem politischen Gesichtspunkt. Da unterscheidet er scharf die Religion des Menschen (das Christentum) und die Religion des Bürgers und fügt beiden als dritte Möglichkeit die Religion des Priesters — er denkt vor allem an den römischen Katholizismus — hinzu. Während er mit diesem dritten Typus, der den Menschen zwei widerstreitenden Gewalten unterwirft, rasch fertig ist, wird ihm die Wahl schwer zwischen dem Christentum und der Nationalreligion. Die Nationalreligion hat den großen Vorzug, den Patriotismus religiös zu verklären, aber sie ruht auf Irrtum und Lüge und ist darum schlecht. Das Christentum ist ihr gegenüber die heilige, erhabene, wahre Religion, welche die Brüderlichkeit aller

1) III. Brief 18.
2) V. Brief 5.
3) VI. Brief 6—8, die religiöse Hauptstelle in Brief 8.
4) VI. Brief 11.
5) *Contrat social* IV, chap. 8.

Menschen proklamiert, aber eben durch ihre Vollkommenheit dem Staatsinteresse diametral entgegenläuft, ihre Mitglieder vom irdischen Vaterland löst und an den Himmel bindet und die kriegerischen Instinkte und die Freiheitsliebe durch die Verkündigung der Ergebung und des passiven Gehorsams lähmt und ertötet [1]. Im Staatsinteresse liegt daher eine rein bürgerliche Religion mit einem bürgerlichen Glaubensbekenntnis: Glaube an Gott, an die Unsterblichkeit und Vergeltung, an die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze, und Verbannung der Intoleranz. Wer dies Glaubensbekenntnis nicht annimmt, soll verbannt, wer es annimmt und hernach bricht, soll mit dem Tode bestraft werden. Alle Kulte sind in diesem Staat zu dulden mit Ausnahme des intoleranten, der sich für allein seligmachend ausgibt. Also geschrieben im katholischen Frankreich, dessen Staatsreligion sich zu eben dieser intoleranten Maxime bekannte! Wieder beobachtet man die schwankende Haltung Rousseaus gegenüber dem Christentum: höchste Anerkennung seiner Wahrheit und Ablehnung vom politischen Standort aus; ein Ja und ein Nein.

Derselbe Rousseau, der im *Contrat social* dem harten Staatszwang das Wort redet, singt uns im *Emile* wieder das Lied der Freiheit des Individuums.

Im Gegensatz zu den Idealen ständischer, gelehrter und beruflicher Erziehung predigt er hier das Ideal der Menschenbildung schlechthin, und Mensch sein, das heißt für ihn Leben und Gebrauch all der Organe, die die Natur dem Menschen verliehen hat. Grundlage der Erziehung ist der uns schon bekannte grandiose Optimismus Rousseaus: alles ist gut, was aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, und entartet unter den Händen der Menschen. Aus dieser Ueberzeugung ergibt sich ohne weiteres die Methode der negativen Erziehung: Abwehr der schlechten Einflüsse der Gesellschaft, Verlangsamung der seelischen Entwicklung, Kräftigung des Körpers usw. Bis zum zwölften Altersjahr gilt es, den physischen Menschen auszubilden; dann erst beginnt die Vernunft zu erwachen und verlangt Erziehung der Seele, und wieder eine Stufe höher, mit dem Erwachen der Sexualität, hat die religiöse und sittliche Erziehung einzusetzen, etwa im 18. Lebensjahr. Triebfeder für die zwölf ersten Jahre soll allein das gegenwärtige Interesse sein; hernach im Zeitalter der Vernunft fängt der Nützlichkeitssinn an zu arbeiten; zuletzt erst dringt der Erzieher auf die Weckung des Gewissens, nachdem das Kind bis dahin kein Wort von Gehorsam, Befehl, Pflicht und Schuldigkeit gehört hat. Es wächst ja in der wunderlichsten Einsamkeit auf, ohne Eltern und Geschwister, ohne Kameraden und Freunde, allein in Gegenwart des Lehrers, der ihm genau so viel von der Natur und Menschenwelt zu sehen gibt, als seine Methode erfordert. Der Rationalismus hat noch in keinem Erziehungsbuch solche Orgien gefeiert, wie in Rousseaus *Emile*, der die Erzieher zurück zur Natur rufen will [2]. Sein Haß gegen die Gesellschaft versteigt sich bis zu der Behauptung, wahrhaftig glücklich sei nur der Einsame, und darum genieße Gott allein ein absolutes Glück! Und dazu die Praxis Rousseaus: die eigenen fünf Kinder dem Findelhaus zur Erziehung übergeben!

Rousseaus Prinzipien der religiösen Erziehung sind zum großen Teil aus dem Gegensatz zu den damaligen Methoden zu verstehen. Er sah im Katechismusdrill die vollendete Dummheit [3], in dem frühen Ansatz der religiösen Belehrung die Verführung des Kindes zu einem anthropomorphen Götzendienst; sein eigenes Bestreben ging darauf hin, die autoritative Methode auch auf diesem Gebiet durch die rationale zu ersetzen. Selber ein Feind des religiösen Intellektualismus und ein Gläubiger auf Grund des Gefühls oder der innern Stimme des Herzens, wagte er es gleichwohl nicht, in der religiösen Erziehung einfach an den religiösen Sinn

1) Vgl. oben p. 19; Rousseau steht hier unter dem Einfluß Machiavellis und Pierre Bayles.

2) Vgl. Alex. Vinet, *Hist. de la Littérature française du 18me Siècle* II, p. 295.

3) *Emile* Buch IV.

zu appellieren, sondern bemühte sich, den Verstand seines Zöglings die Wahrheiten der Religion Schritt für Schritt entdecken zu lassen. Das ist die Bedeutung der berühmten „*Profession de Foi du Vicaire Savoyard*“ [1].

Sie zerfällt in einen positiven und einen negativen Teil. Der positive begründet den Glauben der natürlichen Religion an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, an das Gewissen und die Gewissensmoral unter beständigem Rekurs auf Gefühl und innere Stimme, aber auch mit einer Fülle rationaler Argumente und vor allem mit scharfer rationaler Kritik der atheistischen und materialistischen Gegenthesen. Die „Philosophen“ sind hier der Feind, mit dem Rousseau als Verfechter der Sache Gottes und des Menschen den Kampf auf Leben und Tod aufnimmt; in ihm selber aber ringen Agnostizismus, Rationalismus und einfacher Herzensglaube miteinander, und wenn der Glaube das letzte Wort behält, so ist es ein demütiger, resignierter Glaube, der sich der Schranken alles menschlichen Verständnisses und des geheimnisvollen Wesens Gottes bewußt ist. Der Kontrast der wüsten Unordnung in der Menschenwelt zu der wundervollen Harmonie der Natur rückt das Theodizeeproblem scharf in die Mitte; Rousseau löst es, indem er den Menschen ganz auf seine Freiheit stellt und den Gebrauch dieser Freiheit zum Guten oder Bösen der göttlichen Providenz sozusagen entzieht, und ferner, indem er im Jenseits für Entschädigungen und Bestrafungen Raum schafft. Während er als Gewissensphilosoph Kant vorgreift, folgt er in der Begründung des Gottesglaubens von der Natur aus noch ganz der älteren Aufklärung. An das alte Christentum erinnert am meisten die scharf dualistische Auffassung des Menschen und der Dualismus der Gewissensmoral, die beide recht schlecht zu den optimistischen Orakeln des *Emile* passen. Hier wirkt das alte Genfer Erbe nach.

Aber nun folgt auf diesen positiven Teil, dessen gläubige und erbauliche Haltung auch den christlichen Gegnern Rousseaus einleuchten mußte, ein zweiter, negativer, antitheologischer Teil, der das volle Genügen der natürlichen Religion im Gegensatz zum Offenbarungsglauben erweisen will. Hier triumphiert der reine Rationalismus, der sich allen Autoritäten gegenüber das Recht auf Prüfung vorbehält, sämtliche übliche Beweise der Offenbarung: Wunder und Weissagungen, wie die Autorität eines alten heiligen Buches, für ungenügend erklärt, um einen persönlichen Glauben zu begründen, und es für absurd ansieht, daß zwei Drittel der Menschheit, die von den angeblichen Offenbarungen nie etwas hörten, wegen ihres Unglaubens von der Seligkeit ausgeschlossen sein sollten. Darum weg mit der Historie und den Büchern und zurück zum Buche der Natur, das alle Menschen lesen können! Ein auf eine öde Insel verschlagener, einsamer Mensch wird durch rechte Uebung und Gebrauch seiner Vernunft dazu kommen, Gott so zu erkennen und zu lieben, wie es ihm wohlgefällig ist. In allen geschichtlichen Religionen drängen sich unzählige Menschen zwischen Gott und mich; die natürliche Religion dagegen besitzt die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses, auf die Rousseau alles ankommt. Gleichwohl will er sein Bekenntnis nicht mit einer Negation beschließen; er überrascht die Leser mit einem hinreißenden Hymnus auf Jesus, der wie ein Gott, nicht bloß wie Sokrates als ein Weiser, lebte und starb, und überrascht sie zum zweitenmal mit einem Bekenntnis der Pietät gegen seine Kirche und einem Lobpreis der protestantischen Religion. Der Sinn dieses positiven Schlusses ist der, daß Rousseau gerade als Bekenner des Theismus sich als wahrer Christ und guter Protestant fühlte und weit stärker als den Gegensatz gegen die christlichen Dogmen und Beweise die Harmonie von Glauben und Wissen, von Christentum und natürlicher Religion empfand. Aber durch was für ein Schwanken führt er sich und seine Leser hindurch; ja und nein und wieder ja — das ist der Glaube des savoyischen Vikars.

---

1) Ebenda; vgl. über das Verhältnis der Ausgaben und die allmähliche Entstehung P. M. Masson, *La „Profession de Foi du Vicaire Savoyard“ de Jean Jacques Rousseau, Edition Critique.*

Es gilt, hier einen Augenblick zu verweilen und sich über den religiösen Gesamtertrag des Rousseauschen Schrifttums Klarheit zu verschaffen. Da stoßen wir auf eine der Grundtendenzen der Aufklärungsbewegung, soweit sie religiös bleibt und nicht in baren Atheismus umschlägt: auf das Streben, die christlichen Werte, losgelöst von ihrer autoritativen und theologischen Begründung, festzuhalten. Der alte Offenbarungsglaube ist für Rousseau gründlich zerbrochen; seine Stützen und Beweise entbehren aller wirklich tragenden und beweisenden Kraft; es ist auch eines denkenden Menschen unwürdig, sich seinen religiösen Glauben durch die herkömmlichen Beweise stützen zu lassen. Allein trotz dieses Bruchs mit dem alten Offenbarungsglauben tritt Rousseau mit glühender Begeisterung für die Religion, für das Evangelium, wie er es versteht, ein; er steht mitten in einer Welt des Unglaubens und der atheistischen Bildung als Prophet Gottes, des Gewissens und der Unsterblichkeit da und setzt sein Laienevangelium resolut der ganzen Zeitströmung entgegen. Er muß ganz als Laienevangelist verstanden werden, der das Christentum dadurch retten und rechtfertigen will, daß er es laienhaft vereinfacht, reformiert, und es zugleich mit ganzer Seele, mit Verstand, Herz und Gewissen seinen Zeitgenossen predigt. Er ist in all dem der getreue Nachfolger der Marie Huber, einerlei, ob er ihre Schriften gekannt hat oder nicht; aber man durfte mit Recht die Frau über dem Mann vergessen, der mit so ganz andrer Herzensglut das zu sagen verstand, was jene mit mühsamen logischen Folgerungen trocken und unlebendig wie ein gelehrter Mann zu sagen wagte. Seit jenem Erlebnis vom Jahr 1749, das als die Geburtsstunde seines revolutionären Denkens bezeichnet werden darf und das ihm die Ueberlegenheit eines einfachen, ursprünglichen, unreflektierten Menschenlebens über die ganze fortgeschrittene moderne Kultur geoffenbart hatte, bemühte er sich, auch das Evangelium frisch und einfach aufzunehmen und aus seiner komplizierten, theologischen Gewandung wieder herauszulösen. Er stellt damit seine Zeitgenossen und uns noch heute vor die Frage, ob die Loslösung des Christentums von seinen geschichtlichen Grundlagen möglich ist, ob sich die zentralen christlichen Werte ohne die Lebensgemeinschaft mit ihrem geschichtlichen Begründer in ihrer Reinheit und Tiefe behaupten lassen. Das ist gewissermaßen die Grundfrage des Neuprotestantismus seit der Aufklärungszeit. Aber einerlei, ob Rousseau mit seiner These recht hat oder nicht, er bleibt der große Befreier, der den Intellektualismus des alten Christentums durchbrach und die Religion zu sich selber zurückführte.

Rousseau wagte als einer der ersten das Erstaunliche, mit den Verstandesbeweisen für die Religion — wenigstens im Prinzip — aufzuräumen, sowohl mit den metaphysischen Systemen der früheren Zeit als auch mit den Offenbarungsbeweisen der Theologen. Wenn er auch als Anfänger noch nicht konsequent verfuhr und gerade im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars den laienhaften Rationalisten nicht verleugnete, die Tendenz seines Gesamtwerks liegt durchaus in der Ueberwindung des religiösen Intellektualismus. Religion muß sich einem Menschen mit innerer Evidenz bezeugen; sie ruht ganz auf dem inneren Gefühl, dem inneren Licht, der Stimme des Herzens und verleiht von hier aus dem Gläubigen eine Gewißheit, die, ganz andrer Art als alles verstandesmäßige

Erkennen, nicht von klaren Vorstellungen begleitet ist, sondern sich im Gegenteil mit einer demütigen, agnostischen Resignation verbindet. Der Gläubige kennt Gott nicht so, daß er Rechenschaft über sein inneres Wesen und Wirken geben könnte, und ist dennoch seiner gewiß, fühlt ihn, erlebt ihn. Dadurch ist die Religion gegen alle Einwände von materialistischer Seite gesichert, und das vollbracht zu haben, war Rousseaus Stolz; aber zugleich ist sie von allen historischen Stützen befreit; sie bedarf zu ihrer Begründung keines altheiligen Buches, keiner menschlichen Offenbarungsträger und keiner äußern Wunder als Siegel des Göttlichen. Sie ist überhaupt von der Historie gelöst, traditionsfrei, wie Rousseau am Beispiel jenes Insulaners zu zeigen sucht. Weiter läßt sich in der Proklamation der Vernunftautonomie nicht wohl gehen; wir stehen hier vor einem konsequenten religiösen Individualismus, der den Einzelnen von Geschichte und Tradition gänzlich löst und gerade durch solche Isolierung das mächtigste Zeugnis für die Selbstevidenz der religiösen Wahrheit zu gewinnen sucht.

Freilich so ganz von selbst geht es bei Rousseau doch nicht. Zum nicht geringen Erstaunen nachdenklicher Leser schränkt er seinen theoretischen Individualismus nachträglich durch Erziehung und Gesetzgebung ein. Er überläßt in seinem *Emile* den Zögling keineswegs seinem autonomen religiösen Gefühl, sondern sucht auf der richtigen Altersstufe Einsichten religiöser und moralischer Natur auf dem Weg der Belehrung anzuregen; er wählt dabei geschickt den Weg des Zeugnisses, der Erzählung des Selbsterlebten, aber er rechnet doch dabei auf Zustimmung des Verstandes, nicht bloß des Gefühls und gibt tatsächlich einen vereinfachten Unterricht in der natürlichen Theologie. Im *Contrat social* vollends stellt er ein bürgerliches Glaubensbekenntnis mit den Hauptpunkten der natürlichen Religion auf und bindet alle Staatsbürger an diese zivile Religion so eng und schroff, wie ungefähr ein Calvin seine Altgenfer an sein Glaubensbekenntnis gebunden hatte. Kann man schon jene halb intellektualistische Erziehungsmethode des *Emile* nicht ganz leicht mit der Autonomie des religiösen Gefühls vereinen, so erscheint dieser staatliche Glaubenszwang geradezu als ein Schlag ins Gesicht, und man steht vor der ganzen Hilflosigkeit dieses Denkers, der den Weg von seinem eigenen religiösen Gefühl zur Religion des andern und der Gemeinschaft nicht zu finden weiß; das Paradoxon von dem Insulaner, der durch eigenes Nachdenken von sich aus zur Religion des Evangeliums gelangt, stimmt nicht mit Rousseaus Grundsätzen für Erziehung und Staat.

Inhaltlich bezeichnet Rousseau selbst seine Religion als Theismus oder natürliche Religion und ist geneigt, diesen Theismus für völlig ausreichend und alle positiven Ergänzungen und Zutaten für belanglos und höchstens belastend zu halten. Aber dieser Theismus soll zugleich nichts anderes sein als das Evangelium Jesu in seiner einfachen Ursprünglichkeit. In diesem Punkt hat er die bekannte These der englischen Deisten wieder aufgenommen, die Naturreligion und Evangelium Jesu ebenfalls gleichsetzten. Seine Eigenart liegt in der näheren Bestimmung der Naturreligion selbst.

Der Gott Rousseaus ist der Naturgott und Gewissensgott, der geheimnisvolle Grund der wundervollen Ordnung der Naturwelt und das personifizierte

sittliche Ideal der Gerechtigkeit und Güte, an dem unser Gewissen sein Urbild hat. Geht der eine Weg zu ihm durch die Betrachtung des Schauspiels der Natur, so ist der andere das Lauschen auf die Stimme des Herzens und Gewissens. Mehr über ihn zu sagen, ist uns nicht vergönnt; sein eigentliches Wesen ist Geheimnis. Das Wenige aber genügt zur Behauptung des Optimismus in Gestalt des Vorsehungsglaubens. Als Voltaire beim Erdbeben von Lissabon den Vorsehungsglauben zu zerstören hoffte, trat ihm alsbald Rousseau entgegen und wehrte sich für den religiösen Optimismus [1]. Gott, Vorsehung, Vollkommenheit des Ganzen waren für ihn feste Begriffsketten, und die strenge physikalische Naturgesetzlichkeit schien ihm dieser göttlichen Ordnung auch die wissenschaftliche Bestätigung zu geben. Alle Unordnung, alles Uebel wollte er entweder vom Mißbrauch der menschlichen Freiheit ableiten oder so in die allgemeine Ordnung einstellen, daß es den Charakter der Notwendigkeit gewann und den Anstoß verlor. Den Dunkelheiten und Widersprüchen der Empirie hielt er die endgültige Klärung im Jenseits entgegen, weshalb ihm die Unsterblichkeit Herzensanliegen war. Seltsam, dieser standhaft festgehaltene Optimismus bei einem derart sensibeln und zur dunkelsten Melancholie veranlagten Denker! Aber für Rousseau war das Leben immer ein Glück, und keine Krankheit konnte ihn am Wert des Lebens irre machen. Sein religiöser Optimismus war letztlich die gedankliche Sicherung für ihn, um seinen Heißhunger nach Leben und Lebensglück zu behaupten; der Gottesglaube bedeutete ihm Lebensbejahung; darum hielt er so leidenschaftlich an ihm fest. Daneben bedurfte er dringend der Verankerung seines sittlichen Urteils in einem Objektiven, um den wilden Leidenschaften im Innern wie den zersetzenden Theorien in seiner Umgebung widerstehen zu können. Er empfand instinktiv, daß die sittliche Pflicht nur im Transzendenten ihren ewigen Grund haben könne, daß mit dem Verfall des Gottesglaubens auch das Gewissen Sinn und Halt verliert. Das Bedürfnis, den Segen des Guten und die schlimmen Folgen des Bösen auch nach außen durchbrechen zu sehen, wies ihn ebenfalls mächtig auf Gott und Unsterblichkeit, auf Vergeltung und Jenseits hin. Das Schlußwort in seinem Gottesglauben aber hat bezeichnenderweise die Güte. Sowenig als Marie Huber vermochte sich Rousseau in den Gedanken der ewigen Höllenstrafen zu finden [2]. Wie ihm im natürlichen Menschen das Mitleid die Wurzel alles moralischen Empfindens bedeutete [3], so mußte er auch in seinen Gott das Mitleid, die verzeihende Güte als Kern seines Wesens projizieren. Es schloß die Strafe nicht aus, aber es sicherte die endgültige Beseligung der Sünder und nahm dem Tod für jeden Gläubigen seinen Schrecken.

Das alles entfernt sich nicht allzuweit von manchen populären christlichen Gedanken. Der eigentliche scharfe Unterschied beginnt erst beim Menschen, dem Mittelpunkt der Religion für Rousseau. Bei ihm ist der Mensch nicht für Gott da, sondern Gott für den Menschen, für seine Tugend und für sein Glück. Das gab seiner Auffassung die gewaltige Popularität, daß er die Religion derart zu humanisieren verstand und restlos in das Glücksverlangen des Menschen einfügte, wie vor ihm

1) *Lettre à Voltaire* 18. Aug. 1756.
2) *Lettre à d'Alembert*; *Emile* IV *Profession* 1. Teil; *Lettre à Vernes* 17. Febr. 1758.
3) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* I.

schon Marie Huber. Die Betrachtung des Menschen aber setzt mit dem Optimismus ein. Wenn alles gut ist, was aus den Händen des Schöpfers hervorgeht [1], dann ist auch der Mensch von Natur gut. Es gibt im menschlichen Herzen keine angeborne Verderbtheit; die ersten natürlichen Triebe sind alle gut; auch die einzige natürliche Leidenschaft, die Selbstliebe, ist gut und nützlich [2]. Es ist schon gezeigt worden, daß Rousseau diese natürliche Güte durchaus nicht im Sinn aktiver Tugend verstanden hat, sondern eher einer sittlichen Indifferenz, welche alle Möglichkeit zum Guten in sich schließt. In Rousseaus Sinn ist das ein Lob des Schöpfers, wenn man die Güte seines Werks bekennt. Wir vernehmen bei ihm ein Echo des alten Liedes vom paradiesischen Urstand des Menschen und zugleich einen Reflex der philosophischen Naturbegeisterung, genährt am Gegensatz gegen eine verdorbene, verkünstelte Kultur. Vergessen wir nicht, daß man selbst in Augustins Konfessionen verwandte Sätze lesen kann [3]. Es kommt alles auf die Fortsetzung an, darauf, ob der Optimismus das letzte und entscheidende Wort behält.

Zunächst folgt auch bei Rousseau auf das Paradies der Sündenfall, ein Sündenfall der Geschichte, ein Sündenfall auch jedes Einzelnen. Tatsache ist eine allgemeine Verwirrung in der Menschenwelt und in jedem einzelnen Menschen, im schärfsten Gegensatz zu der wundervollen Ordnung der Natur [4]. Auf die Frage: woher das Uebel? pflegt Rousseau zwei ganz verschiedene Antworten zu geben, jede gewöhnlich so schroff und einseitig, als wäre sie sein einziges Wort: die individuelle Antwort heißt: du selbst bist der Urheber; das moralische Uebel ist unser eigenes Werk [5], und die soziale heißt: die Gesellschaft hat den Menschen verdorben, der Kulturfortschritt hat statt des natürlichen, guten Menschen den künstlichen, verdorbenen Menschen erzeugt [6]. Für Rousseau waren beide Antworten gleich nötig. Ohne die zweite kein Verständnis der großen geschichtlichen Kollektivzusammenhänge, deren Produkt der Einzelne ist; ohne die erste keine persönliche Gewissensschuld und keine Möglichkeit der Befreiung und Rückkehr. Aber nur die erste Linie ist protestantisch; die zweite muß schließlich zur Entlastung des Gewissens und damit zu seiner Zerstörung führen; sie gibt dem Einzelnen den Tugendwahn und läßt ihn alle Anklagen in grenzenloser Selbstbelügung gegen die äußern Verhältnisse richten. Es muß zur Ehre Rousseaus gesagt werden, daß dieser erste große Ankläger der Gesellschaft an keine Freisprechung des Individuums gedacht hat, sondern jeden Einzelnen mitbehaftet für die durch ihn persönlich veranlaßte moralische Unordnung. Indem er aber die Augen für die großen Kollektivzusammenhänge öffnete, verließ er mit Recht den kleinlich individualistischen Standort, fand den Weg von der allgemeinen Sündhaftigkeit zu den speziellen Sünden seines Jahrhunderts und machte die Schuldfrage aus einer Frage der Seelsorger zu einer Frage der Politiker, Nationalökonomen und Kulturethiker. Darin, nicht im Ersatz eines

1) *Emile* I.
2) *Emile* II, *Lettre à Christophe de Beaumont.*
3) Augustin, *Conf.* VII.
4) *Emile* IV, *Profession* 1. Teil.
5) *Emile* IV, *Profession* 1. Teil.
6) Die beiden ersten *Discours* Rousseaus.

einseitigen Individualismus durch einen ebenso einseitigen Kollektivismus, lag der große Fortschritt. Rousseau will es den Menschen unmöglich machen, sich von Adam her als Sünder zu bekennen und dabei alle Tyrannei, Habsucht, Genußsucht und Standesvorurteile als gutes Recht vor Gott in Anspruch zu nehmen. Die frühere Sündenbetrachtung war abstrakt, die Rousseaus wird ganz konkret. Wenn nur nicht damit alsbald der Rückschritt verbunden gewesen wäre, daß Rousseau die religiöse Beurteilung der Sünde als Schuld vor Gott beinahe fallen ließ. Sein Gottesgedanke ist zu vag, zu agnostisch, als daß Gott durch unser Verhalten irgend affiziert werden könnte, und seiner Schuldbeurteilung fehlt der Maßstab eines absoluten Ideals, das den Menschen, auch den fortgeschrittensten, zu Gott in den schlechthinnigen Abstand setzt[1]. Der Mann, der sich in den Konfessionen mit samt seinen Tugenden und Gemeinheiten derart bespiegeln konnte, besaß vor Gott und Menschen kein wahres Schamgefühl, oder er hat die bloße Beichte schon als Selbstvergebung betrachtet. Die Güte, die er seinem Gott zutraut und die er gelegentlich auch an Jesus hervorhebt[2], ist nicht viel mehr als menschliche Nachsicht und Schwäche; es ist nicht die heilige Güte, die im Verzeihen richtet und durch das Verzeihen gut machen und reinigen will.

Probe dafür gibt die Lösung, die Rousseau aus dem Pessimismus zum Optimismus zurückführte. Wie finden wir den Rückweg aus der sittlichen Verwirrung im Einzelnen wie in der Gesellschaft? Rousseau antwortet: durch Rückkehr von der Kultur zur Natur, von der Willensverdorbenheit zum Ideal des Gerechten und Guten in unsrer Seele. Wir tragen ja doch alle die Idealwelt in den Tiefen unsrer Seele. Das Gute, Echte und Einfache hat seine Stimme in jedem Menschen bewahrt; es gilt nur, darauf zu hören, sich ihr hinzugeben und mit einem entschlossenen Schritt aus dem Verworrenen zum Einfachen, aus der Welt der Lüge und Ungerechtigkeit zur Wahrheit und Gerechtigkeit zurückzukehren. Für jeden, dem das einmal aufgegangen ist, bedarf es einer persönlichen Tat, wie sie Rousseau aus seinem eigenen Leben erzählt, da er auch äußerlich mit der Pariser Hochkultur brach und sich als Mensch zu geben wagte[3]. Dem noch unmündigen Menschen dagegen soll die Erziehung zu Hilfe kommen, die Natur in ihm möglichst lang bewahren und von den Verderbnissen der Gesellschaft rein erhalten und ihn zum Menschen bilden, bevor er selber am Kulturleben mit seinen harten Ungleichheiten und Gegensätzen teilnimmt[4]. Zugleich aber ist der Gesamtheit die Aufgabe gestellt, nicht auf ewig die Tyrannei einer Herren- und Sklavenkultur zu ertragen, ihrer ewigen Menschenrechte bewußt zu werden und den Willkürstaat allmählich dem Ideal des natürlichen Staates, der auf Freiheit und Gleichheit ruht, anzunähern[5]. In ähnlicher Weise hat Rousseau wohl der Religion die Aufgabe gestellt, durch Zurückstellung und langsame Entfernung des komplizierten theologischen und kirch-

1) Vgl. das schon erwähnte Bekenntnis der sterbenden Julie in *Nouvelle Héloïse* VI, Brief 11.
2) *Lettres écrites de la montagne* III.
3) *Confessions* VIII.
4) *Emile* I.
5) *Contrat social.*

lichen Apparats sich immer mehr dem einfachen Evangelium der Naturreligion anzunähern, um dadurch dem Menschen eine wahre Kraft und Hilfe statt einer Fessel und eines Ballastes zu werden. Revolutionen hat er auf allen Gebieten verabscheut, vollends Rückschritte zum Naturleben des Wilden als schlimme Mißverständnisse seiner Theorien bezeichnet. Er traute vielmehr der verirrten Kultur eine langsame und fortschreitende Gesundung zu, und eben deshalb blieb er im Hauptberuf Mahner und Wecker des Einzelnen, auch Erzieher der Jugend, aber nicht oder nur nebenbei Politiker. Nirgends jedoch offenbart sich so sehr seine Oberflächlichkeit wie in der Leichtigkeit, womit er sich diese individuelle Befreiung und Erlösung ausdachte. Die Erlösung des Willens aus den Fesseln der Eigenliebe zur Gerechtigkeit und Güte ist für ihn gar kein Problem; er hat keine Zeile auf diese schwerste aller Fragen gewendet. Wenn man Rousseaus eigenes Leben in die Betrachtung hereinzieht, könnte man meinen, der Bruch mit den Pariser Sitten sei seine ganze „Bekehrung" gewesen, wenn das ernste Wort nicht viel zu hoch dafür gegriffen ist. Er selbst blieb ja nachher wie vorher genau der gleiche Jean Jacques, höchstens nachher bedeutend eitler, selbstbewußter, empfindlicher und reizbarer. Er war freilich von der Kultur erlöst, aber fuhr fort, sein eigener Sklave zu sein nach seinem Grundsatz: Handeln gegen meine Neigung war mir immer unmöglich [1]. Und hier zeigt sich erst der verhängnisvolle Optimismus seiner Grundposition in seinen letzten Wirkungen. Alle Triebe sind ja gut, die Selbstliebe ist die natürliche Leidenschaft, also wird die Erlösung in der Befreiung von der Reflexionskultur und in der Hingabe an die Triebe bestehen. Selbst die Religion hat er gelegentlich rein triebhaft aufgefaßt, als Trieb der Sehnsucht nach dem Unendlichen, die in der Hingabe an den Weltgrund bis zur Bewußtlosigkeit ihren Höhepunkt findet. Daneben steht dann freilich als Korrektiv das Praktische, der Gehorsam in den alltäglichen Pflichten und die Einordnung jedes Einzelnen ins Ganze [2]. Aber zu einer Erlösung von der Schuld und der bösen Naturgebundenheit ist Rousseau nicht nur nicht durchgedrungen, sondern hat sie infolge seines untersittlichen Naturrausches nicht einmal als Bestimmung erkannt. Er bleibt immer in sich selbst, in seinen Trieben und Neigungen befangen, wächst niemals über sich selbst zu einem Leben der Gottesliebe und Bruderliebe empor. Das Natürliche ist sein Höchstes, aber wie vag, wie vieldeutig ist dies Ideal! In dieser seiner Natürlichkeit liegt der ganze Reiz und Zauber seines Lebens wie der Grund aller Schwäche, Zerfahrenheit und Verkommenheit. Zuletzt schwankt er hin und her zwischen grenzenloser Verachtung des Menschen und optimistischer Verklärung seiner Natur mit ihren Tugenden und Torheiten; er wird immer mehr Gegenstand unsres Mitleids; was bleibt zuletzt groß an ihm? Ein Leben mit wundervollen Gaben und Vorzügen geht aus Mangel an Zucht, Sammlung, Selbstüberwindung und wahrem Seelenadel jammervoll zugrunde.

Damit soll die weltgeschichtliche Bedeutung Rousseaus nicht bezweifelt werden; sie besteht im Religiösen darin, daß er die Laien, Protestanten und Katholiken, religiös mündig und

1) B. Bouvier, *Conférences*, p. 31.
2) *Nouvelle Héloïse* VI, 8.

frei von Theologie und Kirche machte. Ob ihm das als Verdienst oder als Verirrung anzurechnen ist, ob sein Unternehmen letztlich auf die Auflösung aller charakteristischen Werte des Christentums hinausläuft oder nicht, sei nochmals als offene Frage hingestellt, auf die nicht beim einzelnen Beurteiler, sondern beim ganzen seitherigen Geschichtsverlauf die Antwort zu holen ist. Eins bleibt bedeutsam: Rousseau fühlte sich nicht bloß als Christ, sondern als Protestant und rechtmäßiger Erbe der Reformation, sicher mit Unrecht, sobald man an die großen Reformatoren denkt, diese leidenschaftlichen Theologen und Kirchenmänner, mit einem gewissen Recht dagegen, wenn man sich an die radikale Laienbewegung des 16. Jahrhunderts erinnert, die in ihrer ungeschichtlichen und unkirchlichen Art in der Tat Rousseau in manchem vorgegriffen hat.

Und nun mußte dieser feurige Laienprotestant es erleben, daß der offizielle Protestantismus sich zu seiner gänzlichen Ablehnung aufraffte. Schon die *Nouvelle Héloïse* hatte den Argwohn des Genfer Consistoire erweckt[1]; jetzt, als der *Emile* zusammen mit dem *Contrat social* erschien, wetteiferten ängstliche Fromme und kluge Politiker miteinander, ihn als einen Volksverführer, seine Schriften als staatsgefährliche und gottlose Libelle zu denunzieren. Diesmal ging die Aktion nicht von der Geistlichkeit, sondern vom Genfer Rat aus, der die beiden Schriften Rousseaus sogleich bei den Buchhändlern konfiszieren ließ und am 19. Juni ihre öffentliche Verbrennung samt der Verhaftung des Verfassers, sobald er den Boden Genfs betrete, anordnete[2]. Da dieser Entscheid in Genf nur wenige Tage nach dem Pariser Urteil erfolgte, lag es nahe, in ihm ein schwächliches Entgegenkommen des Genfer Magistrates gegen den mächtigen Minister Choiseul zu erblicken, wobei dann noch eine Gefälligkeit gegen Voltaire, Rousseaus bösen Feind, mitspielen mochte; nur so erklärten sich schon damals manche Freunde Rousseaus in Genf und in der Schweiz das ihnen sonst unbegreiflich erscheinende Vorgehen der Genfer Regierung gegen ihren berühmten Mitbürger[3]. Aber diese Deutung ist aller Wahrscheinlichkeit nach falsch und auch unnötig, da das Entsetzen der Genfer Ratsherren über die demokratischen Theorien des *Contrat social* und in zweiter Linie auch über den „vollkommenen Deismus" des Glaubensbekenntnisses im *Emile* zur Erklärung der Verurteilung Rousseaus völlig ausreicht[4]. An Widerspruch innerhalb des Rates hatte es dabei nicht ganz gefehlt, und insbesondere hatte sich Charles Robert Tronchin, der *Procureur général*, in seinen Konklusionen zwar für die Verbrennung der Bücher, aber gegen die Verhaftung des Verfassers ausgesprochen. Daß der Rat ihm darin nicht folgte, daß er einen Bürger von Genf, ohne ihn verhört zu haben, ja ohne ihn, wie es die kirchlichen Ordonanzen vorschrieben, vor das Consistoire zu

1) Masson, a. a. O. II, p. 126.

2) Vgl. Eug. Ritter, *La condamnation du Contrat social et de l'Emile prononcée par le Conseil de Genève, Annales* XI, 201 ff.

3) Erste Aeußerung dieses Verdachtes in dem berühmten Brief des Obersten Charles Pictet (vgl. Ed. Rod, *L'Affaire J. J. Rousseau* 1906, p. 122); ähnlich urteilt der Zürcher Bodmer schon im August 1762: „Ich denke, daß man sich mit diesen Verordnungen in Frankreich hat verdient machen wollen" (an Sulzer ZBZ).

4) Vgl. Ed. Rod, a. a. O.

zitieren[1], mit Haft bedrohte, war auf alle Fälle anfechtbar und gab den Freunden Rousseaus später den Anlaß zu ihren Protesten, Repräsentationen und erbitterten Kämpfen, die Genf für die nächsten 6 Jahre in so große Verwirrung brachten. Es entstand daraus ein ernster politischer Konflikt zwischen der demokratischen Volkspartei und der aristokratischen Regierung, in dem für Rousseaus Person gar nichts herauskam außer der Genugtuung, daß ein so großer Teil des Genfer Volkes sich für seine Rechtfertigung wehrte[2]. Die Haltung der Genfer Geistlichkeit gegenüber Rousseau hat mit diesem politischen Gegensatz so wenig etwas zu schaffen als mit dem Urteil des Genfer Rates, der sie vor seinem Entscheid auch nicht konsultiert hatte. Hier herrschte zunächst nur das Unbehagen über die mißliche Rolle der Offenbarungsreligion und ihrer Stützen in Rousseaus religiösem System samt der Verwunderung über seine Entgegensetzung von Christentum und Staat im *Contrat social*, ein Unbehagen und eine Verwunderung, die sich in den Briefen einzelner Genfer Pfarrer an Rousseau mit freundschaftlicher Offenheit Ausdruck gaben[3], dagegen zu keiner Verurteilung durch die *Vénérable Compagnie* führten[4]. Den Scharfmachern gegen Rousseau, diesmal auch Voltaire und seinem Kreis, war diese zuwartende, unfanatische Haltung der Genfer Geistlichkeit so anstößig, daß sie es nicht verschmähten, sie durch allerlei erlogene Gerüchte mit ihm zu entzweien, und zum Kampf gegen ihn zu nötigen[5], leider mit dem Erfolg, daß in der Tat einzelne Genfer Pfarrer, Jacob Vernes als ihr Wortführer, das Christentum vor Rousseau retten zu müssen glaubten und dadurch nachträglich dem häßlichen Vorgehen des Rates ihren geistlichen Segen erteilten[6]. Dabei vertrat die Gruppe, in deren Namen Pfarrer Vernes schrieb, erst noch die gemäßigte Richtung unter der Genfer Geistlichkeit, die Rousseaus Charakter und Herzensfrömmigkeit respektierte und ihm den Christennamen nicht völlig absprach. Engherzigere Geister wie Pfarrer Jean Sarasin — er rückte damals vom „jüngeren" zum „älteren" auf — schämten sich nicht, die Asylruhe ihres Mitbürgers in Môtiers zu stören; sie konnten es nicht ertragen, daß Rousseau, der Gottlose, der Freidenker, im Val de Travers zum Abendmahl zugelassen wurde, und suchten mit allen Mitteln den Pfarrer de Montmollin gegen sein neues Pfarrkind aufzuhetzen, anfänglich ohne Erfolg, zuletzt aber, zumal nach dem Erscheinen der *Lettres écrites de la montagne*, mit nur zu guter Wirkung[7]. Wenn im Gegensatz zu diesen reaktionären Elementen die Jungen unter den Genfer Geistlichen,

1) Vgl. Artikel LXXXVIII der *Ordonnances Eccl.* bei Heyer E. G., p. 295, Ed. Rod, a. a. O., 146.

2) Darüber die gründliche Darstellung von Ed. Rod.

3) Vgl. die Briefe von Prof. Vernet und von Pfr. Vernes bei Gaberel, *Rousseau et les Genevois* 1858, p. 75 ff.

4) Paul Moultou, Rousseaus treuester Freund, spricht sich in den Briefen v. 1. u. 7. Juli 1762 höchst lobend über die *V. C.* aus (Streckeysen-Moultou: *Rousseau, ses amis et ses ennemis* I, p. 49 f.).

5) Masson, a. a. O., II, 130 f.; vgl. Gaberel, a. a. O., 76.

6) Ed. Dufour a. a. O.

7) Fr. Berthoud, *J. J. Rousseau et le pasteur de Montmollin.*

die Moultou, Roustan, Mouchon[1], treu zu Rousseau hielten und ihm durch Briefe und durch Wallfahrten ihre schwärmerische Verehrung bezeugten, so bedeutete das für die grundsätzliche Stellung der Genfer Geistlichkeit wenig oder nichts und änderte nichts an der Tatsache, daß der offizielle Genfer Protestantismus Rousseaus Glaubensbekenntnis als unchristlich ablehnte und gegen ihn Stellung nahm. Er hat denn auch in seinen *Lettres écrites de la montagne* mit dem Genfer Klerus als einer geschlossenen feindlichen Größe abgerechnet und ihn unterschiedslos des Abfalls von den Prinzipien der Reformation beschuldigt[2]. Mochten auch immer breitere Schichten der Genfer Bürgerschaft, an ihrer Spitze der zähe, hartnäckige Uhrenmacher François Deluc, den Kampf für Rousseau und die Volksrechte aufnehmen und auf Rousseau schwören wie auf einen Gott, die Genfer Kirche stand abseits dieses politischen Ringens, sie hat zu Rousseaus Verteidigung keinen Finger gerührt; kein einziger Pfarrer hat sich vor der Welt offen zu ihm bekannt und ihm das Recht und den Titel eines protestantischen Christen zugesprochen.

Nicht besser die Neuenburger, die Berner! Nachdem ihn die Berner aus Yverdon ausgewiesen hatten, durfte Rousseau auf Neuenburger Boden unter dem Schutz des großen Friedrich die ländliche Stille des Val de Travers genießen bis zum Erscheinen seiner Briefe vom Berg. Es war ihm gelungen, durch kirchliche Akkommodation das Vertrauen des Ortspfarrers Fréd. Guillaume de Montmollin zu gewinnen trotz der unermüdlichen Hetzereien der Genfer, die ihm dies Vertrauen zu entziehen suchten. Sobald er jedoch als Autor offen hervortrat, sobald er die angefochtenen Stellen seines religiösen Glaubensbekenntnisses im *Emile* verteidigte und verschärfte, speziell sich den biblischen Wundergeschichten nicht gefangen gab, war es mit dem Frieden aus[3]. Der Pfarrer von Môtiers, die Neuenburger Klasse, zuletzt die Bauernschaft von Môtiers trat gegen ihn auf, nicht einmal, wie wir vernehmen, kraft eigener Einsicht in Rousseaus Gefährlichkeit; fremde Hetzereien, Briefe der Genfer Pfarrer an de Montmollin, ein für uns undurchsichtiges, aber gut bezeugtes Ränkespiel des Pfarrers Élie Bertrand in Bern, des intimen Freundes Voltaires, schürten das Feuer und übten einen Druck auf die Neuenburger aus. Alles kam schließlich darauf hinaus, daß nach der Verurteilung Rousseaus in Genf und in Bern den Neuenburgern trotz der Duldsamkeit ihres Staatsrats und trotz des Königs Warnung vor Intoleranz einfach nicht erlaubt war, weniger streng als die andern Evangelischen vorzugehen. Der Verlauf der Sache ist im Detail zu kläglich, um hier ausführlich erzählt zu werden[4]: Rousseaus Zitation vor das *Consistoire* in Môtiers und sein Nichterscheinen, ein leidenschaftlicher Schriftenwechsel von Freund und Feind, zuletzt, unter dem Eindruck

1) Vgl. J. H. Füßli an Leonhard Usteri, 1. Aug. 1763: Mouchon, Roustan, Moultou sind die einzigen Ehrlichen.

2) Vgl. vor allem den 2. Brief *de la montagne.*

3) Fr. Berthoud, *Rousseau au Val de Travers*, p. 282 f.; dazu Iselin an Frey, 13. Juli 1765: man vermutet, Bertrand von Bern sei dahinter, der damit Voltaire und dem französischen Gesandten einen Gefallen tun möchte (StArBas), ferner Julie Bondeli an Zimmermann, 4. April 1765 (bei Bodemann, Julie Bondeli, p. 300 f.).

4) Fr. Berthoud, a. a. O.

von Hetzpredigten und Hetzkatechesen des Ortspfarrers, die wüste Szene der Dorfbevölkerung in der Nacht vom 6. auf den 7. September, da der Philosoph mit knapper Not dem gegen sein Haus geschleuderten Steinhagel entging. Aus dem Neuenburgischen verjagt, vermochte er, zwei Monate auf der bernischen Petersinsel im Bielersee ein Asyl zu finden, bis ihn plötzlich der Ausweisungsbefehl (binnen 24 Stunden) auch von dort vertrieb. Ein kurzes Verweilen und Zögern in Biel, neue Angst vor den Bernern, heimliche Fluchtreise über Basel dem Elsaß zu; am Morgen des 31. Oktober 1765 hat der Heimatlose Basel und die Schweiz verlassen [1].

Von den berühmten Apologien, die der Geächtete vom Val de Travers aus in die Welt gehen ließ, soll hier ganz kurz berichtet werden.

Im Brief an Christoph de Beaumont, den Erzbischof von Paris, rechtfertigt Rousseau seinen *Emile* gegenüber allen von katholischer Seite erhobenen Einwänden und bekennt sich dabei als gläubigen Christen und Protestanten, dem freilich „der robuste Glaube, der nie an nichts zweifelt", abgeht und der von der Evidenz der Offenbarung und ihrer Beweise sich nicht zu überzeugen vermag. Er zeichnet sich gern als Mann der Mitte: „gottesfürchtig ohne Höllenangst, Denker über die Religion ohne Freigeisterei, Feind der Gottlosigkeit wie des Fanatismus", des letzteren in höherem Grade. Er wiederholt und unterstreicht sein Bekenntnis zum Optimismus: der einzelne Mensch gut, die menschliche Gesellschaft verdorben — und behauptet, daß seine These vom kollektiven Sündenfall eine bessere Erklärung der Sünde abgebe als die kirchliche Erbsündentheorie. Ebenso wiederholt er seine rationalistischen Grundsätze über die religiöse Erziehung, lehnt alle Gotteserkenntnis des Kindes ab so gut als die Religion des ungebildeten Volks und will nur die Religion der denkenden und prüfenden Menschen gelten lassen. Vor allem erneuert Rousseau seine Einwände gegen die positiven Elemente in den Offenbarungsreligionen und ihre angeblichen Beweise; er geht so weit, vom Schaden der positiven Religionen für die Gesellschaft zu schreiben, und setzt diesen Schaden den Theologen auf Rechnung: Fort mit den Theologen! lautet die Vorbedingung für jeden Versuch der Friedensstiftung unter den Bürgern eines Staates. Im Fundamentalen der Religion würden sich Christen, Juden und Türken verständigen können, wenn die bösen Theologen es nicht immer hinderten; so verkündet jetzt der Laienevangelist.

In den *Lettres écrites de la montagne* rechnet Rousseau mit seinen protestantischen Gegnern ab, mit der Genfer Regierung und den Genfer Pfarrern.

Er stellt hier die Anhänger seiner *Profession de Foi* als die friedlichen Christen den Disputierchristen, seinen Feinden, gegenüber; jene halten es mit dem Christentum des Jakobusbriefs, diese mit dem des Paulus, des Verfolgers. Dann wirft er die Frage nach dem Wesen des Protestantismus auf und erklärt die von der Vernunft des Einzelnen ausgelegte Bibel für das Prinzip der Reformation; er zeigt, wie im Licht dieser Definition er der echte Protestant ist und seine Gegner in Genf halbe Katholiken. Im dritten Brief geht er ausführlich auf den Wunderbeweis ein, dessen Beanstandung durch den savoyischen Vikar in Genf das größte Aergernis erregt hatte; so wenig als sein Vikar will er die Wunder leugnen, aber ihre Wertung als Beweis unterwühlt er mit einer Fülle von Gründen, ja man möchte sagen: in erschöpfender Weise. Um sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, er sei ein Gegner der christlichen Moral, — er hatte Gesang und Tanz gegen eine christliche Sittenstrenge in Schutz genommen — beruft er sich auf die Liebenswürdigkeit Jesu, seine Einfalt, Grazie und Eleganz, wie er die Vergnügen und Feste nicht mied, zu Hochzeiten ging, die Frauen gern sah, mit den Kindern spielte, die Parfums liebte, bei Bankiers zu Tische saß. Seine Moral hatte etwas Anziehendes, Liebenswürdiges, Zärtliches, er hatte ein gefühliges Herz, war ein Mann von guter Gesellschaft, der Liebenswürdigste der

1) Isaak Iselin an Sal. Hirzel, 2. Nov. 1765, StArBas.

Sterblichen, wenn er nicht der Weiseste gewesen wäre. Rousseau verschmelzt hier sein Ideal mit Jesus; er legt sich mit seinem Helden zusammen. Wie viel Ehrfurcht vor dem Heiligen dabei noch bestehen bleibt, ist eine andre Frage.

Alles in Allem, Rousseau nimmt in seinen im Val de Travers geschriebenen Apologien keinen Satz aus seinen Schriften zurück, im Gegenteil, er bekräftigt seine früheren Thesen, er unterstreicht sie, er vergröbert sie. Es war jedoch das letzte Mal, daß er seinen Protestantismus so leidenschaftlich bekannte. Mit der Flucht aus der Schweiz bricht sein Pietätsverhältnis zur protestantischen Kirche und ihren Geistlichen ab; der spätere Rousseau bevorzugt augenscheinlich die heiligen Stätten und Zeremonien der katholischen Kirche[1]. Nur noch in den *Confessions*, die erst nach seinem Tode im Druck erschienen, finden wir ihn mit Genf und seinem Protestantismus beschäftigt, jedoch in rein historischer Betrachtung; sein Herz gehörte ihm längst nicht mehr.

Eine tiefe Tragik waltet über der Stellung Rousseaus zu den protestantischen Kirchen. Der Verteidiger der Sache Gottes und des Protestantismus vor der großen gebildeten Welt wird von seinen Heimatkirchen verworfen; gerade die Stadt Calvins verschließt ihm ihre Pforten. Zu beschönigen ist hier nichts, aber es gilt zu verstehen. Es war tatsächlich ein neuer Protestantismus, den Rousseau verkündete, ein gänzlich undogmatischer und unkirchlicher Laienglaube, Freiheit für das religiöse Individuum, sich aus der Bibel auszuwählen, was ihm paßt, sich Jesus so zurecht zu legen, wie es ihm gemäß ist, dabei Freiheit, alle modernen Bildungselemente, moderne Staatsraison, moderne Wissenschaft, auch Erotik und unbeschränkte Toleranz mit diesem Laienevangelium zu verschmelzen. Man wird sagen: in der gleichen Richtung bewegte sich auch der kirchliche Protestantismus des 18. Jahrhunderts, bewegte sich ganz besonders die neumodische Genfer Theologie; wie nahe verwandt erscheint das Christentum eines Vernes oder Mouchon dem Christentum Rousseaus, wenn man den Blick auf das Wesentliche richtet! Hier wie dort freie Auswahl des Menschlichen und Sittlichen aus der Bibel und aus dem Evangelium, Verbindung mit allen Elementen der modernen Bildung, Neigung zu umfassender Toleranz, soweit sie mit dem Staatswohl vereinbar ist! Wie gewalttätig, wie unwahrhaftig erscheint da der scharfe Strich, der plötzlich zwischen Rousseau und den Genfer Theologen gezogen werden soll! Aber man beachte wohl: mit dem weiten freien Laienglauben Rousseaus öffnet sich ein Weg aus dem Christentum hinaus in eine vage Humanitätsreligion, auch in eine egozentrische Religion, bei der man zweifeln kann, ob die fromme Seele zuletzt etwas andres anbetet als sich selber. Bei Rousseau selbst fehlt es nicht an Ansätzen, sich selbst zum Gott, zum Christus auszuträumen; sein Ich und die Gottheit verschlingen sich in unheimlicher Weise; wir stehen bei ihm oft hart an der Grenze der Illusionsreligion[2]. In einem dunklen Gefühl dieser möglichen Konsequenzen mögen einzelne seiner theologischen Gegner zu der scharfen Abgrenzung ihres Offenbarungsglaubens von seinem Gefühlsglauben gegriffen haben; „Offenbarung" — das bedeutete für sie ein Objektives, das den Weg zu uns nimmt und das größer,

1) Masson a. a. O. II, p. 208 f.
2) Vgl. Masson, a. a. O., II, p. 260 f. und 293 f.; II, p. 248, 251.

fester, heiliger ist als alles Göttliche in unsrer Seele. Und darin, gerade in dieser Unmodernität und Inkonsequenz, lag eine letzte Erinnerung an Calvin und den alten Calvinismus, der aus dem Glauben an diese Offenbarung, aus dem Theozentrischen seine ganze Kraft geschöpft hatte.

Moderne Gedankenlosigkeit pflegt Genf als die Stadt Calvins und Rousseaus zu feiern, ohne zu bedenken, daß der eine das Werk des andern zerstörte. Dem einen ist Gott die verpflichtende heilige Macht; er weiß sich ihm gegenüber schuldig und der Verdammnis wert, aber durch seine Gnade zu seinem Kind und Mitarbeiter erhoben, um nun seine ganze Lebenskraft für Gottes Ehre und Reich in heroischem Gehorsam dranzugeben. Dem andern ist sein liebes Ich, sein Glück, die Hingabe an seine Instinkte das Höchste! Diese Instinkte findet er wesentlich gut; es gilt, ihnen nur die Freiheit gegenüber einer künstlichen und tyrannischen Gesellschaft zu geben; ist es geschehen, kennt er kein anderes Lebensziel als sich selbst möglichst frei und genußfähig zu erhalten und seinen Mitmenschen zu helfen, gleichfalls frei zu werden. Beide, Calvin und Rousseau, wurden Erzieher von weltgeschichtlicher Bedeutung, aber Calvin der Erzieher eines harten und heroischen Geschlechts von Gotteskämpfern, Rousseau der Erzieher von Naturschwärmern und Freiheitshelden, ja; aber auch von Egoisten, Genußmenschen und Phantasten. Gerade darin jubelten ihm die Zeitgenossen zu. Er erschien ihnen als der große Befreier vom Joch jahrhundertalter Konvention und Unnatur. Er erweckte eine neue, große Kraft im Menschen, die bis dahin um ihr Recht verkürzt war, die Gefühligkeit; Naturgefühl, Liebesgefühl, politisches Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl, religiöses Gefühl, Selbstgefühl, all das strömte aus Rousseaus Seele und Rousseaus Schriften in die Welt aus, um ein ungeheures Echo zu finden und einen unermeßlichen Enthusiasmus zu wecken. Es schien wie eine große Entdeckung des Menschen im Gegensatz zu dem, was eine künstliche Reflexionskultur und ein künstlicher Gesellschaftszwang aus ihm gemacht hatten. Für diesen neuen Menschen mit den wunderbar reichen Gefühlen, Ahnungen, Stimmungen konnte man wieder schwärmen; ein solcher wünschte ein jeder zu sein. Und da ist es immerhin bedeutsam, daß auch die Religion als schönes und heiliges Gefühl ihren Platz im neuen Menschenideal gewann, nicht die Religion der Dogmen und der Kirchen, sondern die einfache Religion des Herzens, die jeder warmherzige Mensch in sich finden muß, wenn er überhaupt höherer Gefühle fähig ist. Es war nicht von ferne mehr der alte Protestantismus Calvins, aber es war das vom Protestantismus, was einem gefühligen Laien Eindruck machte und seinen moralischen Sinn erwärmte.

5. Abschnitt.

Die Schweiz unter dem Einflusse Voltaires und Rousseaus.

Sicher ist: Es ging von Rousseau eine solche Fülle von Anregung auf alle Lebensgebiete, auch auf die Religion aus, daß Generationen genug zu verarbeiten hatten und man von einem Zeitalter Rousseaus sprechen muß, das über die französische Revolution zur Romantik hinüberleitet.

Während sich im Frankreich der Revolutionszeit und später wieder in der Epoche der Restauration die Namen Voltaire und Rousseau und mit den Namen ihre Einflüsse zu einem geschlossenen Angriff auf das katholische Kirchenwesen und auf alles positive Christentum verschmolzen, empfanden ihre Zeitgenossen in der Schweiz, trotz großer Verwandtschaft mancher Grundgedanken, doch auch den Gegensatz ihrer Personen und ihres Geistes. Wer freilich erwarten wollte, daß der ganze protestantische Klerus der Schweiz sich wie ein Mann gegen Voltaires frivolen Religionsspott erhoben hätte, der rechnet nicht mit dem unwiderstehlichen Charme des geistreichen *Causeurs* und mit der Eitelkeit der Menschen, die so gerne Freunde großer Männer sind. Es hat idealistische Pfarrer und Laien in unserm Lande gegeben, die Rousseau nicht ertrugen und sich zu Voltaire hingezogen fühlten, so schwer uns das heute begreiflich sein mag.

Die Stellung der älteren Genfer Geistlichkeit zu Voltaire und Rousseau lernen wir kennen in der Person ihres würdigsten Vertreters, des Professors Jacob Vernet[1]. Er hatte die Freundschaft beider Männer genossen und hernach verloren, weil er als charakterfester Mann zu seiner Ueberzeugung stand. Wie er Voltaires Feind wurde, durch sein mannhaftes Eintreten für Calvin, ist schon erzählt worden. Mit Rousseau wußte er sich in wahrer Herzenseinigkeit zu der Zeit, da d'Alembert die Genfer Pfarrer angriff und Voltaire in perfiden Libellen gerade ihn, den Professor, zu besudeln begann. Rousseau hat damals die wohl von Vernet redigierte Genfer Deklaration wegen ihrer Mäßigung, Weisheit und Festigkeit nicht genug rühmen und als ein Muster bezeichnen können, dieselbe Deklaration, die er später ein Amphigouri, wo man weder ja noch nein sagt, nannte. Als Rousseau vom Genfer Rat verurteilt wurde, da war es Voltaire und seine Clique, welche die beiden Männer zu verfeinden suchte durch Zeitungsartikel und anonyme Briefe, worin die Genfer Pfarrer als spezielle Freunde Rousseaus figurierten. Rousseau wie Vernet erkannten die gemeine Absicht und gaben sich Mühe, die Freundschaft zu erhalten; aber der sachliche Gegensatz mußte sie auseinander bringen. Rousseau hatte in einem Brief an Pfarrer de Montmollin den Schein zu erwecken gesucht, als richteten sich die Negationen in seinem Glaubensbekenntnis nur gegen die intolerante katholische Kirche. Vernet, der eben damit umging, eine Gegenschrift gegen Rousseau zu verfassen, wollte nun diesen beim Wort nehmen und forderte ihn zu einer öffentlichen Erklärung auf, daß er nicht das Christentum, sondern den Papismus habe angreifen wollen. Mit dieser Zumutung einer Retraktation verletzte der Professor den Propheten derart, daß die Freundschaft jäh auseinander ging und Rousseau nur noch einen Betrüger in Vernet sehen wollte und mit ihm fertig war, auch als nicht Vernet, sondern Vernes schließlich jene Gegenschrift gegen ihn schrieb. Noch in den *Confessions* gab er mit ungerechten Worten seiner Abneigung gegen den Mann Ausdruck, der doch in den kritischen Tagen ihm nicht nur würdig begegnet war, sondern sogar sein Glaubensbekenntnis mit dem feinen Wort „testimonium animae naturaliter christianae" bezeichnet hatte.

1) E. de Budé a. a. O.; Eug. Ritter, *Rousseau et le Professeur Vernet*, *Annales* XI, 1916, p. 114—150).

Unter der jüngeren Genfer Geistlichkeit aber gab es Pfarrer, die Freunde Voltaires und Rousseaus zugleich geblieben sind, und andere, die mit Rousseau brachen, aber mit Voltaire gut freund blieben, so seltsam auch diese Rolle für einen Pfarrer scheinen mag. Es waren die Leute, die gern literarische Novitäten genossen, sich durch die Freundschaft großer Männer geehrt fühlten und gerne für diesen Genuß ein paar Blasphemien und Frivolitäten in Kauf nahmen. Jacob Vernes und Paul Claude Moultou sind beide durch ihre Beziehungen zu Voltaire und zu Rousseau berühmt geworden. Jacob Vernes, damals Landpfarrer zu Céligny, muß zu den liebenswürdigsten Genfern seiner Zeit gehört haben; er hatte Refugiantenblut [1] und war nach Voltaires Zeugnis *un caractère de franchise et de droiture et un esprit plein de grâces* [2]. Als Herausgeber einer literarischen Zeitung wurde er Rousseaus Korrespondent und Voltaires häufiger Tischgenosse und Besucher seines Theaters, den Voltaire um seiner Liebenswürdigkeit willen scherzhaft zu seinem Priester ernannte und später zur Einweihung seiner Kirche in Ferney einlud, eine Funktion, für die sich dann der junge Pfarrer doch zu gut hielt [3].

Wir sahen schon, wie die erste Form seines Katechismus die Mißbilligung der Genfer Geistlichkeit erhielt [4]. Welcher Trost für ihn, daß ihm Voltaire für den schönen Katechismus dankte und sein Glaubensbekenntnis unterschreiben wollte, vorausgesetzt, daß Vernes nie etwas hinzufügen würde. „Carissime frater in Deo et in Serveto" redet er ihn dabei an und hofft, daß es ihn nicht betrübe, wenn ihn die Enzyklopädie für einen Origenisten und Gegner des Athanasius erkläre [5]. Voltaire hat freilich den Pfarrer in Vernes zu wenig ästimiert. Wir wissen, daß gerade Vernes sich gegen d'Alembert schwer beklagte über die Verleumdung der Genfer Pfarrer in seinem Artikel „Genève", und wie er bei diesem Anlaß auch Rousseau sein Herz ausschüttete und indirekt schuld war, daß Rousseau sich in seinem Brief an d'Alembert auch der Genfer Pfarrer annahm [6]. So weitherzig Vernes in seinen eigenen theologischen Gedanken urteilen mochte, er war zu sehr Pfarrer, um sich nicht durch jenen berüchtigten Artikel mit seinem ganzen Kollegium bloßgestellt zu sehen. In dem Brief, in dem er Rousseau für sein Schreiben an d'Alembert dankte, spottete er über den *Maître de plaisanterie* und meinte, wenn Voltaire ein paar Proselyten mache, so seien es bloß ein paar junge Leute, Genfer zwar, aber ohne das Genfer Herz, an denen nicht viel verloren sei. Er sehnt sich, Rousseau als Freund an seine Brust zu drücken; Freundschaft, Liebe, Achtung, Bewunderung für Rousseau erfüllen ihn [7]. In der nächsten Zeit scheint sein Verhältnis zu Rousseau durchweg herzlicher als das zu Voltaire gewesen zu sein, und das bedeutet um so mehr, als der Pfarrer mit offenen Einwänden gegen manche Aeußerungen des berühmten Schriftstellers sich hervorwagte, auf die Rousseau jedesmal fein und bestimmt antwortete. Es scheint, daß Vernes von Rousseau damals schon den Eindruck hatte, daß dieser der Vernunft und

1) Ed. Dufour, a. a. O. (ohne Verwertung der Korrespondenz Vernes mit Voltaire und Rousseau).

2) 13. Nov. 1768 (*Correspondance de Voltaire*).

3) 29. Dez. 1757, 25. Aug. 1761, 1. Okt. 1761.

4) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 637.

5) 29. Dez. 1757.

6) Gaberel, *Voltaire et les Genevois*, p. 53 f.; Rousseau an Vernes 18. Febr. 1758 *Oeuvres de J. J. Rousseau ed. Paris* 1826, *Correspondance* II, 6 ff.

7) Vernes an Rousseau, 23. Juli 1759 (Streckeysen-Moultou, *Rousseau, ses amis et ses ennemis* I, 127 f.); einen stark anderen Text dieses Briefes gibt Gaberel, *Rousseau et les Genevois* p. 66).

dem Gewissen zu viel, dem Evangelium zu wenig zutraue. Speziellen Anstoß nahm er an dem tugendhaften Atheisten Wolmar in der *Nouvelle Héloïse*, dessen schließliche Bekehrung Rousseau mindestens hätte erzählen sollen[1]. Und der so kirchlich mit Rousseau disputiert, erhält gleichzeitig von Voltaire den Titel eines verdammten Sozinianers, der den Fall Adams, die Gottheit des Wortes, das Ausgehen des Heiligen Geistes und die Hölle leugne[2]. Sollte Pfarrer Vernes sich als Gast in Voltaires Haus anders gegeben haben als in seinen Briefen an Rousseau?

Als Rousseaus *Emile* erschien und alsbald in Genf verurteilt wurde, schrieb Pfarrer Vernes einen für sein theologisches Denken höchst bezeichnenden Brief an Rousseau, aus warmem Herzen, voll Freimut[3]. So begeistert er vom Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars in seinem positiven Teil war, er, dem die natürliche Religion das Wesentliche auch des Evangeliums bedeutete, so tief verletzte ihn die abfällige Kritik, die sein zweiter Teil am Positiven des Christentums, an der Offenbarung und ihren Stützen und Gründen, übte, wobei der Gedanke an die Wirkungen dieser Kritik auf die Laienwelt, gerade auf die religiös unsicheren, einer Autorität im höchsten Grad bedürftigen Gemüter, ihn besonders bewegte. Damit war aber der Bruch mit Rousseau besiegelt, der in seiner bedrängten Lage von seinem früheren Freund Mitgefühl, Mißbilligung der häßlichen staatlichen Verdammung erwartete, aber keine neue religiöse Kritik ertragen konnte. Und es war Vernes, der nach einem Jahr in den „Briefen über das Christentum Rousseaus" zum persönlichen Angriff auf diesen überging; wie es in Genf hieß, angestachelt von Professor Vernet und andern Altgenfern, die ursprünglich die apologetische Aufgabe hätten übernehmen sollen und sie gern in die Hände des gewandten Literaten legten[4]. Darin, daß Rousseau so begeistert sich zu Jesus bekannte und doch so scharfe Kritik an den Wundern und der Offenbarung durchblicken ließ, sah Vernes seine besondere Gefährlichkeit. Ihm waren die Wunder das Zeichen der Göttlichkeit Jesu; ohne die Wunder war ihm Jesus ein vernünftiger menschlicher Philosoph gleich einem Plato, mit den Wundern dagegen der beglaubigte Gesandte Gottes, der nicht nur die wahre, sondern die göttliche, die autoritative Religion den Menschen bringt. Das lief tatsächlich darauf hinaus, daß Rousseau kein Christ sein sollte. Rousseau, der seinerseits schon nach jenem früheren Brief Vernes diesen Genfer Pfarrer aus der Liste seiner Freunde gestrichen hatte[5], verschärfte seine Antithesen gegen den Wunderglauben in den ersten Briefen vom Berg mit wuchtigen Sätzen, die gerade Vernes treffen sollten, und nachdem Vernes nochmals in einer Schrift in Dialogform dagegen repliziert hatte[6], endete die frühere herzliche Freundschaft in einem wüsten

1) Vernes an Rousseau, a. a. O.; die Briefe Rousseaus an Vernes *Oeuvres* a. a. O., *Corr.* II, und *Oeuvres et Correspondance inédite*.

2) 23. Sept. 1759.

3) Juli 1762 bei Streckeysen-Moultou I, 133 f.; der Text des Briefes bei Gaberel p. 77 f. differiert wieder stark.

4) Moultou an Rousseau 13. Juli 1763; Alb. Hallers Rezension der Schrift von Vernes in G. GA., abgedruckt in Hallers Tagebuch I, p. 226 f.

5) 24. Juli 1762, Rousseau an Moultou, *Oeuvres* a. a. O., *Corr.* II, p. 365 ff.

6) *Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève dans les deux premières lettres de J. J. Rousseau écrites de la Montagne*, 1765.

Gezänk über das Libell „*Les sentiments des citoyens*". Voltaire hatte es boshafterweise im Stil Vernes' verfaßt und Rousseau war darauf hereingefallen und schrieb es beharrlich dem Pfarrer Vernes zu, obschon dieser ihn seiner Unschuld versicherte und auch ganz unschuldig daran war [1]. Für Vernes war Rousseaus ausgesprochener Deismus demnach der Anlaß geworden, den eigenen Offenbarungs- und Wunderglauben weit kräftiger hervorzuheben, als er es ohne diesen Anlaß jemals getan hätte. Im Gegensatz zu Rousseau wurde er sich eigentlich seiner positiven Christlichkeit bewußt.

Und dieser Mann, der den Verfasser des *Vicaire savoyard* nicht ertragen konnte, hat gleichzeitig Voltaires Freundschaft behalten. Ja Voltaire durfte brieflich und mündlich seinen Spott und Ingrimm über Rousseau gegenüber dem Pfarrer Vernes ausgießen [2], wie denn bekanntlich zwischen völlig entgegengesetzten Richtungen die Fühlung oft leichter ist als unter nah verwandten Geistern.

Es war jedoch nicht nur das gute Essen bei Voltaire, sondern es war auch der Kampf gegen die Intoleranz, die ihm die Freundschaft des Pfarrers erhielt. Da konnte ihn dann Voltaire brieflich umarmen in Jehovah, in Knef, in Zeus, aber ja nicht in Athanasius, auch nicht in Hieronymus und in Augustin [3], oder er konnte dem Priester Arius, der Lieder dichtet, Grüße senden. „Wenn Athanasius Ihnen geglichen hätte, wären wir nicht, was wir jetzt sind" [4]. Einmal empfiehlt er ihm eine gemischte Ehe zur Trauung mit den Worten: ich weiß, daß Sie Gott als den Vater aller Knaben und Mädchen betrachten [5]. Nicht einmal der berühmte und einflußreiche Tendenzroman Vernes', die *Confidence philosophique*, scheinen ihm Voltaires Feindschaft zugezogen zu haben, obschon fast jede Zeile dieser Schrift die Religion und Moral gleich untergrabende Schriftstellerei Voltaires treffen mußte. Denn der letzte Brief Voltaires in gleich freundschaftlichem Ton gehalten, ist drei Jahre jünger als der Roman, der nach Genfer Legende den Bruch zwischen beiden herbeigeführt hätte [6].

Es bleibt dabei, daß dieser aufgeklärte Genfer Pfarrer, dessen Religion natürliche Theologie plus Bibel und Wunder war, den ihm höchst nahe stehenden, in seiner Weise frommen Rousseau verurteilen half und an der Tafel des größten Spötters über jede Religion es sich wohl sein ließ, wenn er auch literarisch in sehr deutlicher Weise die von Voltaire und seinen Freunden ausgehende Korruption zu geißeln wußte. Zur Aufhellung solcher Rätsel brauchten wir ein vollständigeres Dokumentenmaterial; einstweilen können wir nur unser Erstaunen ausdrücken.

Die viel einfachere und wahrhaftigere Person scheint Paul Moultou gewesen zu sein, der zwei Jahre jüngere Freund Vernes, der gleichzeitig wie dieser sich im Jahr 1754 bei Rousseaus Besuch in Genf an den berühmten Mann angeschlossen und ihm sein Herz geschenkt hatte [7].

1) *Lettres de M. le pasteur Vernes à M. J. J. Rousseau avec les réponses* 1765.
2) 2. April, 24. Mai 1763 (*Correspondance de Voltaire*)
3) 1. Sept. 1767.
4) 13. Nov. 1768, auch Anfang Nov.
5) 9. Okt. 1759.
6) 28. Okt. 1774; dagegen Gaberel, *Voltaire et les Genevois.*
7) Quellen sind Moultous Briefe an Rousseau bei Streckeysen-Moultou, *Rousseau, ses amis et ses ennemis*, Rousseaus Briefe an Moultou, *Oeuvres* a. a. O. *Corr.* II, III usw. und Voltaires Briefe an Moultou in der *Correspondance de Voltaire*; dazu Gaberels zwei oft genannte Bücher.

Er war Refugiant aus Montpellier; als solcher begeisterte er sich an dem Ideal der alten Genfer Tugend, das Rousseau in seinem Brief an d'Alembert entwarf, und empfand peinlich die Rückständigkeit der wirklichen Genfer hinter diesem Ideal [1]. Mit grenzenloser Begeisterung verschlang er die *Nouvelle Héloïse* und wehrte sich für sie nach allen Seiten gegen die mancherlei kritischen Stimmen in Genf [2]. Als ihm aber Rousseau das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars zu geheimer Lektüre vor dem Druck anvertraute, ahnte er die Gefahren voraus, die seinem Verfasser drohten, und beschwor ihn, den Bedürfnissen des Genfer Volks, das eine Religion der Autorität mit Wunderbeweisen dringend nötig habe, mehr Rechnung zu tragen; er selbst dachte damals schon nicht wesentlich anders als der savoyische Vikar [3].

Die beiden neuen Werke Rousseaus erschienen, und das Unglück brach in seiner Vaterstadt über ihn herein. Unsäglich hat da Freund Moultou gelitten; als er den ersten Brief an Rousseau begann, überfiel ihn vor Aufregung das Fieber, und sein Freund Roustan mußte den Brief zu Ende schreiben [4]. In der Folge suchte er ihn umsonst zu überreden, dem *Emile* eine Erklärung folgen zu lassen, die seine guten Absichten klar stellen und besonders durch ein kräftiges Zeugnis für die Genfer Religion allen Verleumdungen den Boden entziehen sollte [5]. Während Rousseau im Val de Travers weilte, war Moultou sein beständiger Anwalt in Genf, der den Freund von jedem neuen Schritt der Feinde oder Freunde in Kenntnis setzte und uns noch heute in seinen Briefen die ganze bewegte Geschichte Genfs in diesen Jahren miterleben läßt. Leicht war es gewiß nicht für ihn, Rousseau diese Freundestreue zu bewahren; er zerfiel darüber nicht nur mit der Genfer Geistlichkeit, sondern bekam auch seiner Verwandtschaft gegenüber einen harten Stand, und das Fatalste: er vermochte nicht in dieser bedrängten Lage es Rousseau jedesmal recht zu machen. Seine kritische Reserve gegenüber der Partei der Repräsentanten und ihrem höchst ungeschickten Führer *Deluc* führte vorübergehend zu einer starken Entfremdung von Rousseau. Seine Zumutung an Rousseau, er solle, um Genf den Frieden zu erhalten, in einem Brief von der Partei seiner Genfer Freunde offen abrücken, erweckte bei Rousseau Verdacht, er, Moultou, halte es heimlich mit seinen Feinden; es kam zum Abbruch ihrer Korrespondenz für mehr als ein Jahr. „Ich kann Rousseau nicht mehr lieben", schrieb der tief Verwundete damals an seinen Freund Usteri [6]. Zum Glück klärte sich nach längerer Zeit das Mißverständnis wieder auf, und die alte Freundesliebe erwachte wieder in Rousseau wie in Moultou; die Kosten

1) 1758.

2) 7. März 1761.

3) 3. Febr., 15. März 1762. Der Freisinn Moultous wird uns auch sonst bezeugt. Zu dem Zürcher Füßli soll er mit offenem Herzen erklärt haben: „ich habe meine Katechumenen sozinianisch unterwiesen; ich könnte es vor meinem Gewissen nicht verantworten, wenn ich sie einen anderen Glauben als den meinigen lehrte" (Füßli an Usteri, 1. Aug. 1763). In Zürich zirkulierten Moralpredigten Moultous, die durch die Abwesenheit aller evangelischen Motive Aufsehen erregten und selbst dem milden Pfarrer Heinr. Schinz in Altstetten das Urteil abnötigten, der Redner habe sich zum Genie seiner Zuhörer oder vielmehr zu ihrer verkehrten Denkart zu weit herabgelassen (Schinz an Usteri, 24. Sept. 1766).

4) 14. Juni 1762.

5) 18. Juni 1762.

6) Moultou an Usteri, 23. April 1764, vgl. auch die Briefe an Usteri von Ende August und vom Dez. 1763; in der Korrespondenz Moultous mit Rousseau klafft eine Lücke vom Okt. 1763 bis zum 23. Nov. 1764.

der erneuten Freundschaft mußte der Pfarrerberuf Moultous zahlen. Immer mehr mit Rousseau gleichen Glaubens und gleichen Widerwillens geworden, mit den Genfer Kollegen überworfen, dem Positiven des Christentums überdies durch seine geschichtlichen Studien über die drei ersten christlichen Jahrhunderte allmählich entwachsen, konnte er zuletzt unmöglich Pfarrer bleiben und benutzte die erste Gelegenheit, aus Anlaß einer Kur seines schwer kranken Vaters in Südfrankreich, Genf und dem Pfarramt den Rücken zu kehren[1]. Man weiß, wie dauernd seine Freundschaft mit Rousseau blieb, der ihn zum Verwalter seines Nachlasses, vor allem zum Herausgeber seiner Konfessionen ernannte. Ein Brief Rousseaus an ihn vom Jahr 1769 läßt durchblicken, daß Moultous Frömmigkeit gelegentlich mit starken Zweifeln zu kämpfen hatte und Rousseau Anlaß gab zu einem herrlichen Trostbrief, in dem er noch einmal den Glauben seines Herzens fest und zuversichtlich bekannte[2]. Genfer Tradition hat das so motiviert, als habe sich Moultou absichtlich dem Freund gegenüber wankend in seiner Ueberzeugung vorgestellt, um ihm dies Glaubensbekenntnis herauszulocken[3]. Man darf dazu ein Fragezeichen setzen; sicher ist nur das eine, daß Rousseau diesen jungen Pfarramtskandidaten durch die Kraft seiner unkirchlichen Frömmigkeit von Kirche und Pfarramt loszulösen vermocht hat.

Und derselbe Moultou ist gleichzeitig Freund Voltaires gewesen. Anfangs sind seine Briefe an Rousseau reich an scharfen Ausfällen auf den Verderber Genfs, gegen den er ein Gefühl des Abscheus nicht loswerden konnte[4]. Aber die Affaire Calas brachte beide Männer zusammen; es war Voltaire, der Moultou, den ehemaligen französischen Protestanten, zu konsultieren begehrte und bei ihm auch das wärmste Mitgefühl für seine verfolgten Glaubensbrüder fand[5]. Da haben sie denn getreulich miteinander am Werk der Toleranz gearbeitet, und Voltaire suchte sich die kirchengeschichtlichen Kenntnisse des jungen Theologen eifrig zunutze zu machen. Von der Oberflächlichkeit seiner eigenen Studien auf diesem Gebiet war gewiß niemand so überzeugt wie er selber; wie mochte ihm das Herz lachen, wenn ihm dieser aufgeklärte Protestant mit seinen Exzerpten aus der alten Kirchengeschichte zu Hilfe kam. Voltaire hat dabei, wenigstens anfänglich, das freundschaftliche Verhältnis Moultous zu Rousseau zu schonen gewußt, ja in seiner echten Art sogar etwas von verborgener Liebe zu Rousseau geheuchelt und in Moultou Hoffnungen auf die Versöhnung der beiden Feinde geweckt[6]. Am liebsten hätte er den neuen jungen Freund zur Veröffentlichung seiner kirchengeschichtlichen Arbeit getrieben; er schwindelte ihm vor, es sei ihm die Rolle eines zweiten Paulus bestimmt; wie Paulus den Staub der Synagoge abschüttelte und den Grund zum neuen Gesetz legte, so sollte Moultou den Grund zur Herrschaft der Vernunft legen und ihr Apostel sein. Von seiner Wahrheitsliebe erwartete er den Hauptschlag zur Vernichtung des Christentums[7]. Es war umsonst; Moultous Arbeit blieb Manuskript bis heute. Dagegen stieß Voltaire bei seinen Verlockungen, Genf, „dieser elenden Kneipe", und dem Pfarrer-

1) 30. Jan., 16. Febr. 1765, aber schon 17. Juli, 16. Nov. 1762, 30. März 1763.

2) *Oeuvres* a. a. O., *Corr.* VI, p. 29 ff. (14. Febr. 1769).

3) Gaberel, a. a. O.

4) Jan. 1760, besonders 18. Juni 1762.

5) Gaberel, *Rousseau et les Genevois;* durch ein grobes Mißverständnis läßt Gaberel schon 1765 Moultou auf Seite der Genfer *Vénérable Compagnie* gegen Rousseaus *Lettres de la Montagne* stehen (p. 84 f.); die Briefstellung, die er zitiert, hat mit den Genfer Pfarrern gar nichts zu tun (Streckeysen-Moultou, p. 117).

6) 19. März, 23. März 1763; vgl. dazu Rousseau an Moultou, 21. März 1763 (*Oeuvres* a. a. O., *Corr.* III, 159 ff.).

7) Nr. 10 288—10 290 im *Supplément* der *Correspondance.*

beruf den Rücken zu kehren, bei Moultou offene Türen ein[1]. Und doch unterschätzte er auch hier das christliche Ehrgefühl seines Freundes, wenn er es nicht fassen konnte, daß Moultou auf seinem Paß für Frankreich den Titel: „Diener des heiligen Evangeliums" gesetzt haben wollte[2]. Auch wenn er ihn gelegentlich ähnlich wie Freund Vernes in Zaleukus, Konfuzius, Plato, Mark Aurel, nicht aber in Augustin, Hieronymus, Athanasius umarmte[3], dürfen wir daraus auf die Unchristlichkeit Moultous keinen Schluß ziehen.

Moultou ist aller Wahrscheinlichkeit nach persönlich für sich selbst immer Christ geblieben nach seinem Grundsatz: „wer gesinnt ist wie Jesus, ist sein Jünger"[4]. Um dem wahren Evangelium nicht zu schaden, wird er vor der Veröffentlichung seiner Alten Kirchengeschichte abgestanden haben. Und so werden wir sagen dürfen: viel mehr als die Arbeit für die verfolgten französischen Protestanten wird ihn innerlich mit Voltaire kaum verbunden haben. Der Mann gehört auf die Seite Rousseaus, wenn er auch der Bundesgenosse Voltaires war. Er blieb im Unterschied von dem kirchlich gebundenen Vernes ein christlicher Deist im Geist Rousseaus und, wie er meinte, Jesu selber. Das Lehrreichste ist, daß er sich selbst vom Pfarramt losgelöst hat in dem richtigen Gefühl, daß man als Pfarrer nicht Deismus dozieren könne. Er war aber auch nicht Genfer und kannte kein kirchliches Heimatgefühl, was nicht zu übersehen ist.

Nächst Moultou wurden von Rousseaus Personen und Schriften zwei jüngere Genfer Geistliche, Pierre Mouchon und Jacques Antoine Roustan, am tiefsten ergriffen. Ihr Enthusiasmus wollte eine Zeitlang in Rousseau überhaupt keinen Menschen sehen, der mit theologischem Maßstab gemessen werden durfte; sie hörten die Stimme Gottes, die Stimme Christi in seinem Wort, nannten ihn den Vater ihrer Seele, küßten seine Briefe und richteten ihm einen Thron in ihrem Herzen auf.

„Großer Rousseau", schreibt Roustan, „nein, du bist nicht unnütz für die Welt; es gibt noch Sterbliche, deren Augen dir folgen in deine Wüste und deren Mut sich belebt beim Anblick der Art, wie du den Kampf erträgst . . . . Wolle Gott die Zahl deiner Jünger vermehren und mich zu ihnen rechnen!"[5] oder Mouchon: „Was sind Tränen, wenn man sich fähig fühlt, etwas anderes in deinem Dienste zu vergießen! Kein Zweifel, du weißt aus Erfahrung, daß man dich nicht schwach lieben kann!"[6].

Jugendlicher Enthusiasmus, wird man sagen, der erst noch seine Probe bestehen muß! Die beiden Freunde wallfahrteten im September 1762 zusammen ins Val de Travers[7]; Rousseau setzte große Hoffnung auf Roustan, obschon dieser keineswegs mit ihm durch dick und dünn zu gehen gewillt war. Rousseaus Entgegensetzung von Christentum und Patriotismus hatte den jungen Genfer zum Widerspruch gereizt. Er suchte die Vereinbarkeit von Patriotismus, Freiheitsliebe und kriegerischer Tugend mit dem Christentum in einem besonderen Traktat „*Offrande aux autels et à la Patrie*" nachzuweisen und darin Rousseaus 8. Kapitel des *Contrat social* öffentlich

1) Nr. 10 287, 10 293 *Supplément.*
2) Nr. 10 293.
3) 22. Juli 1769.
4) Moultou an Rousseau, 15. März 1762, 13. Juli 1763.
5) Masson, a. a. O., II, p. 72 f.
6) Ebenda p. 71.
7) Vgl. den Brief Mouchons von Môtiers bei Gaberel, *Rousseau et les Genevois*, p. 118.

zu widerlegen, mit aller Liebe und Verehrung für seinen Meister. Es heißt, er habe sogar sein Manuskript Rousseau vorgelegt und dieser habe es selbst bei seinem Drucker Marc Michel Rey drucken lassen [1]. Geschmerzt haben muß es ihn doch, auch diesen Freund als offenen Gegner auftreten zu sehen. Ihr Verhältnis wurde kühler, wenn auch Rousseau noch zur Zeit seines Aufenthalts in England mit dem zum Pfarrer in London aufgerückten Roustan freundschaftlich verkehrte [2]. Erst 2 Jahre vor Rousseaus Tod 1776 ließ dann Roustan sein *Examen critique de la seconde partie de la Confession de Foi du Vicaire Savoyard* im Druck erscheinen, die beste mir bekannte Verteidigung des Offenbarungsglaubens aus jener Zeit. Noch spürt man den Nachhall der früheren Liebe, wenn Roustan einen tiefen Graben zieht zwischen dem „erhabenen, tugendhaften Verfasser des *Emile*" und den atheistischen Verderbern der Menschheit [3], oder wenn er seiner Begeisterung für Rousseaus Bekenntnis zu Jesus einen warmen Ausdruck gibt und es tief beklagt, daß man den durch Dekrete und Aechtungen bekämpft hat, den man nur hätte sich selbst gegenüberstellen sollen [4]. Nur um so schmerzlicher klingt das Fazit, das Roustan jetzt, 15 Jahre nach dem Erscheinen des *Emile*, aus der Wirkung dieses Buches zieht. Es ist ihm jetzt fraglich, was größer sei: der Schaden, den die Sache der Gottlosen durch Rousseaus Verteidigung der natürlichen Religion erlitt, oder ihr Gewinn aus seiner Bekämpfung der Offenbarung. Voltaires Kampf gegen das Christentum hatte, dank dem schlechten Beispiel, das er gab, nur einige *petits maîtres* und Plappermäuler zu Proselyten gemacht; der *Emile* erschien — und dank den Tugenden des Verfassers und den vortrefflichen Vorschriften, die das Buch enthielt, bekamen die Einwände gegen den Glauben Gewicht. Erst von da an gerieten viele Christen in Zweifel, und vom Zweifel führte sie dann Voltaire bald zum Abfall [5]. Es bleibt immer bedeutsam, daß ein früherer Verehrer Rousseaus zu diesem Schluß über das Gesamtergebnis seiner Wirkung gekommen ist.

Sachlich liegt die Stärke dieser Apologie des Christentums in ihrer Entgegensetzung der geschichtlichen Erfahrung gegen Rousseaus Theoretisieren. Roustan ist mit Rousseau darin einverstanden, daß der Theismus die rechte Religion ist; die geoffenbarte Religion ist nur eine Exposition des Theismus, freilich viel klarer und ausführlicher als dieser [6]. So urteilt der Aufklärer; aber nun kommt der Erfahrungschrist, der sich die wirkliche Religionsgeschichte ansieht und sich fragt: wohin hat es die Menschheit ohne die christliche Offenbarung gebracht? Das Ergebnis ist entsetzlich und spricht beredt für die Notwendigkeit der Offenbarung. „Die Tatsachen, die Tatsachen, Vikar, sind die einzige solide Grundlage, auf der alle unsre Systeme ruhen müssen!" Ein Rousseau stellt schöne Ideale auf, wohin die Vernunft von sich aus hätte gelangen sollen; die Frage ist aber allein: wohin ist sie wirklich gelangt? [7] So ist es denn auch ein wertloses Postulat Rousseaus, daß Gott zu allen Menschen unmittelbar reden müsse; Tatsache ist, daß die Menschen verschieden sind und Gott nun einmal durch Menschen zu den Menschen gesprochen hat [8]. Gewiß ist es hohe

1) Ed. Rod, a. a. O., p. 224.
2) D. Rossel, a. a. O., p. 353.
3) *Examen critique*, *Introduction*, VII.
4) Ebenda, p. 174.
5) Ebenda *Introduction* IX ff.
6) Ebenda II.
7) Ebenda p. 3 ff., 9 ff.
8) Ebenda p. 50 ff.

Pflicht, die überkommene Religion zu prüfen; Gott selber will es, und er wird den irrenden, aber aufrichtigen Wahrheitssucher dem orthodoxen Bekenner, der nichts in Frage stellt, vorziehen. Zu solcher Prüfung bedarf es jedoch keiner besondern Gelehrsamkeit; es handelt sich um die einfache Grundfrage, ob uns die Religion zum Glücke führt, indem sie „*gens de bien*" aus uns machen will, und mit dieser Fragestellung kann ein jeder seine Bibel prüfen[1]. Wenn Rousseau meint, bloß weil Europa voll Bücher sei, hielten die Europäer Bücher für unerläßlich, ohne zu denken, daß man in Dreivierteln der Erde noch keine gesehen habe, so antwortet Roustan ihm nicht ohne Bosheit: „Augenscheinlich sind die Bewohner dieser drei Viertel der Erde alle große Doktoren in der natürlichen Theologie, und würden wir viel gewinnen, wenn wir Kaffern, Samojeden, Irokesen, Huronen würden"[2]?

Roustan macht einen Unterschied zwischen einer wahren und einer wahren und göttlichen Religion. Wahr ist sie, wenn sie den Grundsätzen der Vernunft entspricht, göttlich, wenn man erkennt, daß die, welche sie verkünden, aus einem speziellen Auftrag handeln. Die Lehre muß also über die Wahrheit, die Wunder müssen über die Göttlichkeit entscheiden[3]. Damit ist dem Wunderbeweis zugleich Notwendigkeit und Schranke zugewiesen. Aber Roustan entfaltet freilich im Fortgang seines Diskurses über die Wunder eine so kindliche Einfalt, daß man Mühe hat, ihn ganz ernst zu nehmen[4]. Ein heller Kopf, das Gegenteil eines Fanatikers, ein Mann der Aufklärung ohne eine Ahnung von Bedenken gegenüber dem Mirakulösen in den Evangelien! Was er zu Anfang Tüchtiges vorgebracht hat, das vergißt man nur zu leicht unter dem Eindruck seiner kindischen Argumente für die biblischen Wundergeschichten.

Eine Welt trennte den Pfarrer Roustan von Rousseau, dem Philosophen. Vermutlich wird auch Mouchon Rousseaus Gunst verscherzt haben, sobald er sich eigene Gedanken über den einen oder andern Punkt im Glaubensbekenntnis vorbehielt; Rousseau konnte, je älter er wurde, desto weniger Widerspruch ertragen. Und doch blieb gerade Mouchon ein überzeugter Rousseaujünger, der noch nach 10 Jahren als französischer Pfarrer in Basel den jungen Peter Ochs in seine Rousseaubegeisterung hineinzuziehen suchte.

Er nannte den *Emile* ein Werk, so schlecht gekannt von so vielen Leuten, so blind verurteilt und doch wunderbar in seiner Art, voll neuer Wahrheiten, kühner Ideen. „Wenn man von Zeit zu Zeit darin Uebertreibungen oder Paradoxien begegnet, wenn dieser Schriftsteller unglücklicherweise etwa 30 Seiten lang verkehrtes Zeug über das Christentum geschrieben hat: nun, das beste menschliche Werk wird nicht fehlerfrei sein, und zudem ist es so leicht, sich vor der Ansteckung dieses Irrtums zu schützen . . . . es ist das beste Buch über den moralischen Menschen, das mir bekannt ist."

Und wie nahe muß gerade Mouchon dem Geist der Rousseauschen Religion gestanden haben, wenn er im gleichen Brief seinem jungen Freund Ochs schreibt:

1) Ebenda p. 61 ff.
2) Ebenda p. 131 f.
3) Ebenda p. 76.
4) Man könnte meinen — argumentiert Roustan — Jesus und die Apostel hätten nur 3 oder 4 Wunder getan, und Jesus allein tat tausende. Man könnte meinen, sie seien nur von 20—30 Personen gesehen worden, und Judäa, Galiläa, das ganze römische Reich war Zeuge. Man könnte meinen, wir nehmen sie bloß auf den Glauben unsrer Großmütter an, und wir nehmen sie an auf den Glauben der Welt, die sie bekehrt haben und deren Bekehrung ohne diesen Schlüssel unerklärlich ist; wir nehmen sie an auf den Glauben sogar der Juden und der ungläubigen Heiden, die ihnen absurde Ursachen zuschrieben, aber sie nicht zu leugnen wagten. — Glückliche Gläubige, denen diese Begründung einleuchtete!

„Glauben Sie ja nicht, man müsse, um sich von der Wahrheit der Religion zu überzeugen, seinen philosophischen Prinzipien Gewalt antun oder in irgend einem Punkt der gesunden Vernunft abschwören! Fangen Sie lieber an, aus Ihrem Symbol alle die Glaubenssätze zu entfernen, welche die Menschen erfunden haben und von denen auch die Reformierten nicht ganz frei sind. Sie haben unter dem Namen „Geheimnisse" heilige Artikel aufgestellt, von denen die Bibel nichts aussagt; sie haben erklärt, was jene nicht erklärt; mit einer Intoleranz, die ihren eigenen Grundsätzen widerspricht, haben sie solche Gottlose oder Deisten genannt, die sich weigerten, wie sie zu denken. Ich, der ich mir eine Ehre daraus mache, zu dieser Zahl zu gehören, ich sehe und fühle meine Philosophie und mein Christentum vollkommen in Sicherheit, da eines dem anderen Gewähr leistet" [1].

Er empfiehlt dann seinem Zögling freilich auch Schriften von Bonnet und von Vernet zur Stärkung im Glauben; aber eben dies friedliche Nebeneinander von Rousseau, Bonnet, Vernet kennzeichnet den Geist des Predigers Mouchon. „*Un Déisme parfait*" war Rousseaus Religion in Genf genannt worden, als man zu seiner Verurteilung schritt [2]; hier bekennt sich ein Genfer Pfarrer zum Ehrentitel eines Deisten.

Auch der junge David Claparède gehörte zu den Genfern, die gern Rousseau im Val de Travers einen Besuch gemacht hätten. Und doch soll er zuerst von den Pfarrern auf der Kanzel gegen den *Contrat social* gepredigt haben, und Moultou denunzierte ihn dem Meister als einen hinterhältigen Mann [3]. Dem erneuten Angriff Rousseaus auf den Wunderbeweis in den *Lettres écrites de la montagne* antwortete Claparède mit seiner „Betrachtung über die Wunder des Evangeliums" 1765, worin er Rousseau kurzweg in die Reihe der Naturalisten zusammen mit Toland, Spinoza, Woolston stellte [4]. Voltaire hat den Mann für diese Apologie des Wunders nachher grausam zerzaust [5]. Ein echter Freund Rousseaus kann der spätere Genfer Professor nie in seinem Leben gewesen sein; an denen aber, die wirklich seine Freunde waren, erlebte Rousseau die Enttäuschung, daß keiner außer Moultou, der das Pfarramt aufgab, offen zu ihm stehen wollte. Und doch kann man den Einfluß Rousseaus auf die jüngere Genfer Geistlichkeit kaum hoch genug anschlagen: er hat bei allen Genfer Theologen die Liebe zur natürlichen Religion verstärkt und sie bewogen, in ihr den Kern des Evangeliums zu sehen, mochten sie daneben noch so eifrig an ihren „Geheimnissen" und Mirakeln hängen.

Die schwankende, aus Hinneigung und Scheu gemischte Haltung der Genfer Pfarrer gegenüber Rousseau kontrastiert merkwürdig mit der scharf und bestimmt sich äußernden Ablehnung Voltaires wie Rousseaus von seiten einzelner hervorragender Laien Genfs. Zu ihnen gehört der nächst Rousseau wohl berühmteste Genfer des 18. Jahrhunderts, der Arzt Théodore Tronchin, ein geborener Genfer, der gerade in den entscheidenden Jahren 1754—66 in seiner Vater-

1) Mouchon an Peter Ochs August 1772; vgl. zu Pierre Mouchon Bd. I dieses Werkes p. 507—510.
2) Eug. Ritter, *Annales* XI, p. 206.
3) Streckeisen-Moultou a. a. O., p. 53, 64 f.
4) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 502.
5) *Questions sur les miracles* 1767.

stadt wirkte [1]. Er besaß bei außerordentlicher Menschenkenntnis eine feste religiöse Ueberzeugung, da er eben als Arzt die Bedeutung des Moralischen und speziell der Religion für Gesundheit und Heilung erkannte und offen bezeugte; überdies war er ein Mann der Ordnung, und alle Ordnung hatte für ihn den letzten Halt in Gott.

„Sie haben Religion", schrieb er einem seiner Patienten; „wenn Sie keine hätten, so würde ich Sie von ganzem Herzen bedauern. Kann irgendeine Lage schrecklich sein, wenn man Gottvertrauen hat? Ich sehe als furchtbar nur die Lage der Leute an, die keines haben, und kann das Vertrauen zu Gott bestehen ohne Ergebung in seinen Willen? .... Der wahrhaft fromme Mensch murrt nicht, weil er weiß, daß die Prüfungen von Gott kommen; er legt den Finger auf seinen Mund, und das letzte Wort, das er spricht, heißt: Dein Wille geschehe [2]!"

Ein Mann mit dieser reifen Ueberzeugung war gegen Voltaires Religionsspötterei wie gegen Rousseaus Trübsinn zum voraus gefeit; er konnte sich menschlich und beruflich für diese Männer interessieren, aber ihn etwas zu lehren hatten sie nicht. Bekanntlich war Dr. Tronchin einer der Hauptanziehungspunkte Genfs für Voltaire gewesen; der Philosoph sah mit wahrer Bewunderung zu seinem Aeskulap als zu einer heiligen Autorität empor und verbreitete sein Lob in ganz Frankreich. Das hinderte diesen Arzt aber nicht, Voltaires Charakter in tiefster Seele zu verachten und seine frivolen Ansichten zu verabscheuen; von Tronchin stammt die furchtbare Schilderung von Voltaires Sterben, wie er da furiis agitatus obiit [3]. Sein Verhältnis zu Rousseau war anfangs ein freundschaftliches; es war Tronchin, der Rousseaus Brief an Voltaire über das Unglück von Lissabon diesem übermittelte und der sich eine Zeitlang alle Mühe gab, Rousseau eine Stelle als Bibliothekar in Genf zu verschaffen und ihn dadurch wieder in seine Heimat zu ziehen. Merkwürdigerweise war es gerade Rousseaus Brief an d'Alembert über die Schauspiele, der die beiden auseinanderbrachte. Mit Rousseaus Tendenz, Genf vor der Korruption und darum vor dem Theater zu bewahren, durchaus einverstanden, tadelte Tronchin die falsche Idealisierung seiner Vaterstadt und wollte sich auch von der Rückkehr zu spartanischen Erziehungsmethoden kein Heil versprechen; das war ein sachlicher Gegensatz, der sich noch ertragen ließ. Dazu kam aber das Persönliche, daß der Genfer Arzt instinktiv das Krankhafte dieses Schriftstellers herausspürte und damit den Finger auf den wunden Punkt bei Rousseau legte. Rousseau fühlte sich angeklagt, gekränkt, verleumdet; in seinem Verfolgungswahn gehörte Tronchin seitdem zu dem Komplott, das von Paris bis nach Genf hinüber gegen ihn geschmiedet wurde. Derart kam es zum Bruch zwischen den zwei Männern, noch bevor der Gegensatz zwischen ihren Ueberzeugungen sich in seiner ganzen Größe auftat. Als der *Contrat social* und der *Emile* erschienen, standen Tronchin, der Arzt, wie sein Bruder, der *Procureur général*, auf Seiten der entschiedenen Gegner Rousseaus.

Politisch wie religiös fand Théodore Tronchin Rousseaus Unternehmen in diesen Schriften gleich grundstürzend, seine Prinzipien höchst gefährlich; ihn selbst nannte er

1) Vgl. seine Biographie von Henri Tronchin 1906.
2) Ebenda p. 74.
3) Ebenda p. 235.

einen gallsüchtigen Fanatiker, der wegen seiner vortrefflichen Art zu schreiben nur um so mehr zu fürchten sei. „Es ist recht grausam, daß der Geist und die Beredsamkeit dieses Mannes nur dazu dienen, Paradoxien zu behaupten und die Gesellschaft zu verwirren." Gerade Rousseaus Kritik am Katechismus, sein Warten mit dem religiösen Unterricht bis zum verständigen Alter ging diesem Mann, der die Religion für die Erziehung des Kindes so unentbehrlich fand wie den Saft für den Baum, wider den Strich. Rousseau, so lautete sein Schlußurteil, darf sich rühmen, viel Uebles getan und die Menschheit erdolcht zu haben, indem er sie umarmte [1].

In dem großen Zersetzungsprozeß des *ancien régime*, den die ungläubige Philosophie besorgte, war Rousseau für den Arzt Tronchin nur ein destruktiver Faktor unter andern, ohne jede aufbauende Kraft. Zumal seit Tronchin nach Paris übergesiedelt war, verfolgte er mit Entsetzen den zerstörenden Einfluß der „*nouvelle philosophie*" auf die heranwachsende Generation:

Seit ich hier bin, schrieb er 1772 an Bonnet, habe ich noch nicht ein einziges Mal das Wort „Ergebung in den Willen Gottes" aussprechen hören. Dieses so tröstliche und so nützliche Wort braucht man nicht mehr; es ist ein veralteter Begriff; man hat ihn ersetzt durch die Worte „Schicksal" und „Unglück" [2].

Kein Wunder, daß Tronchin die ganze Philosophie des Zeitalters, die ganze Voltairesche Sette, in Bausch und Bogen verwarf. Er verglich den „besessenen" Diderot, den „unreinen" Helvetius und alle diese „Sittenmörder" mit Matrosen, die während der Windstille das Schiff abtakeln, das Steuer zerbrechen, und denen dann alles fehlt, wenn der Sturm sich erhebt. Das Schlußwort heißt: alles, was, wir sehen, wird zugrunde gehen, und die neue Philosophie wird die Katastrophe beschleunigen [3]. Es ist freilich ein Anhänger des alten Systems, der so trübsinnig in die Zukunft schaute, aber auch ein Charakter, ein Mann des Glaubens, nicht der Meinungen, und auf seine Weise ein Christ.

Neben diesem Arzt steht der bedeutendste Naturforscher, den das Genf der Zeit Voltaires und Rousseaus besaß, Charles Bonnet. Dieser wußte sich mit Leib und Seele als Christ und fand seine Freude daran, allen seinen naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften den Stempel seines christlichen Glaubens aufzuprägen. Daß es zwischen ihm und Voltaire kein anderes Verhältnis als dezidierte Abneigung des einen gegen den andern geben konnte, ist fast selbstverständlich. Es gehörte vielleicht zu den demütigendsten Erfahrungen Voltaires in Genf, daß so in seiner nächsten Nähe ein christlicher Philosoph von Weltruhm und von ganz unantastbarem Charakter aufblühen konnte, der sich aus der Berühmtheit des „*garçon naturaliste*" gar nichts machte und seinen sittlichen Schwächen keine Schonung widerfahren ließ. Keine Schmeichelei, kein Spott Voltaires änderte etwas daran [4]. Aber was hat Bonnet zu einem so ausgesprochenen Feind Rousseaus machen können, daß er sogar das glänzende Genie Voltaires für ungefährlicher erklärte als „unsern cynischen Rousseau"? Es war das Unlogische, Sprunghafte, Gewaltsame in Rousseaus Denken, was den ruhigen Genfer Gelehrten von Anfang an, schon nach der Lektüre der *Discours*, abstoßen mußte; er

1) Ebenda p. 274 f.
2) Ebenda p. 341.
3) Ebenda p. 341 f.
4) Gaberel, *Voltaire et les Genevois* p. 121 ff.

machte sich nichts aus den schönen Farben, sobald ihm die Zeichnung fehlerhaft erschien. Als er vom Erscheinen des *Emile* und des *Contrat social* hörte, war sein erstes der Ausruf: „Wie kann ein bloßer Rhetor Erziehungsfragen behandeln? Wie kann man über Politik schreiben, wenn man so wenig Tatsachen kennt?" Er las dann zuerst den *Contrat social*, stieß sich gewaltig an der Entgegensetzung von Staat und Christentum — eine Schande für einen Protestanten aus Genf! — und fand das ganze Buch so dunkel, so verwickelt, so voll Antithesen, während es doch von praktischen Fragen handle, über die ein *Montesquieu* unendlich klarer und methodischer gehandelt habe. Kein Wunder, daß unter solchen Umständen das harte Urteil des Genfer Rates Bonnets volle Billigung fand! Dem Aristokraten Bonnet war Rousseaus demokratische Staatstheorie ein Greuel; er kam ihm vor wie ein politischer Herostrates. Allein auch in seinem *Emile* fand er die gefährlichsten Sachen mit boshafter Kunst und künstlichen Wendungen dargelegt, so daß ihm der ganze Charakter des Mannes verdächtig wurde. So hohes Lob der „göttlichen" Moral des Evangeliums bei solcher Untergrabung der Fundamente — so nennt Bonnet Rousseaus Angriff auf Weisagungen und Wunder — war ihm unfaßbar. Er sah hinter den einzelnen Einwänden ein ganzes System des Unglaubens, das man unter dem Vorwande, christlich zu sein, aufrichtet. Letztlich entschied bei Bonnet der Widerwille eines gründlichen Gelehrten gegen den Dilettanten und Revolutionär, der es in seinen Augen doch nie weiter als zum geschickten Charlatan brachte [1]. Und dabei standen sich die beiden Männer in ihren religiösen Ueberzeugungen so nahe und lag auch für Bonnet aller Nachdruck auf den natürlichen Wahrheiten der Religion, wie sie der savoyische Vikar bekannte! Nein, die Theologen verdienen nicht immer die Palme, wenn es auf die Streitwut ankommt; es gibt auch eine Laienrabies.

Es ist vom Reizvollsten, die sich kreuzenden Einflüsse der widerstrebenden Geister in Genf an Beispielen aus der jüngsten Generation zu verfolgen. Wir denken an den jungen Karl Viktor von Bonstetten und an seinen jüngeren Freund, Johannes Müller. 1763 wurde Bonstetten jählings aus Yverdon nach Genf versetzt, mit 18 Jahren, nachdem er eben seinen protestantischen Religionsunterricht absolviert und für die Güte Gottes und die Unsterblichkeit die Begeisterung gefaßt hatte, die ihn zeitlebens nie ganz verlassen sollte.

Er wohnte in Genf bei einem ältern Pfarrer Prévost, der ihm sehr langweilige Religionsstunden erteilte. Aber bald war er der Freund Moultous geworden, der ihn zu Voltaire nach Ferney mitnahm und in Rousseaus Schriften und Gedanken einführte. So mächtig er den Weisen von Ferney anstaunte, vor seinem „Atheismus" empfand er ein Grauen. Als er das erste Mal in einer Genfer Gesellschaft einen Atheisten offen gegen das Dasein Gottes reden hörte und für einen Augenblick in schwere Zweifel fiel, hat er, nach Hause zurückgekehrt, nach einem langen Gebet und heißen Tränen mit Gott einen Vertrag geschlossen, in dem er ihm versprach, die Wahrheit zu suchen und tugendhaft zu bleiben; denn die wahre Religion aller Völker bestehe doch darin, daß man tugendhaft sei; alsbald habe er den innern Frieden gefunden. Wie ganz anders hat er Rousseau in sich aufgenommen! Den *Emile* scheint er schon in Yverdon verschlungen

1) Eug. Ritter, *Rousseau et Charles Bonnet*, *Annales* XI 159—188; Ritters Auszüge aus der Korrespondenz Bonnet-Haller sind lückenhaft; es fehlt z. B. der Brief vom 18. Juni 1762 (zitiert bei L. Hirzel, A. v. Hallers Gedichte CCCLXXXIX) und der Brief vom 9. Febr. 1765; vgl. ferner Bonnet an den alten v. Bonstetten 1767 bei A. Steinlen, Ch. V. de Bonstetten 1860, p. 46 ff.

zu haben, jetzt in Genf im Verkehr mit Moultou wurde er reiner Rousseauaner in politischen wie religiösen Dingen. Die Religion des savoyischen Vikars wurde auch die Religion Bonstettens; noch mehr nahm er den Widerwillen Rousseaus gegen jede Autorität, das vage Freiheitsstreben, die egoistische Zuchtlosigkeit in sich auf[1]. Mit Rousseaus Augen begann er in allen schweizerischen Regierungen Tyranneien zu sehen. Aber nun sollte er im gleichen Genf den Einfluß eines streng disziplinierten methodischen Denkers erleben, Charles Bonnets, des größten Verächters Rousseaus. Der gab sich eine unendliche Mühe, Bonstetten langsam, fast unmerklich von Rousseau zu lösen und, wie er meinte, zum Studium gründlicher Meister des Denkens, Lockes, Hutchesons, Gravesands, zu bewegen, die ihm den dilettantischen Rousseau verleiden sollten[2]. Und wirklich, Bonnet wurde für Bonstetten der Philosoph, unter dessen dominierendem Einflusse er lange über seine Genfer Zeit hinaus blieb.

10 Jahre nach dem Berner Bonstetten kam der Schaffhauser Johannes Müller nach Genf im Alter von 22 Jahren. Er war eben glücklich dem Theologiestudium entronnen, hatte als Göttinger Student den Umschwung von der engen Schaffhauser Orthodoxie ins Lager der Aufklärer bereits durchgemacht und war dabei auch ein großer Verehrer Voltaires wie Rousseaus geworden, in jugendlichem politischem Freiheitsdrang besonders Rousseau zugetan[3]. Die Eltern ließen ihn nur mit Sorgen in das freigeistige und atheistische Genf — so hieß es in frommen Kreisen der deutschen Schweiz — ziehen, beschwichtigt z. T. freilich durch Jean Trembleys Erklärung: „wir haben in Genf fast keine Atheisten und vielleicht mehr *Pucelles* als anderswo“[4]. In den aristokratischen Familien Genfs, in denen er sich vorzugsweise bewegte, verlor er in kurzer Zeit seine politische Schwärmerei für Rousseau.

Sie verschwand zwar nie ganz aus seiner Seele; im Gegenteil, jedes Mal wenn er daran ging, die Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft seinen Landsleuten vorzumalen, ergriff ihn der Rousseausche Freiheitsenthusiasmus und sah er die ältesten Eidgenossen als verklärte Naturmenschen im Licht des Rousseauschen Ideals. Der Schweizer Bund erscheint diesem Rousseaujünger gelegentlich als eine Gesellschaft entschlossener Verfechter der Sitten und Rechte der ältesten Menschen[5]; er rühmt den Schweizern nach, wie sie in der ursprünglichen Freiheit bestanden: „bei diesem Volk ist der Freiheit älteste Spur“[6]. Nächst ihrer Freiheitsliebe hebt er echt rousseauisch die Unschuld dieses Hirtenvolkes hervor; er meint damit vor allem das Fehlen eines Unterdrückungs- und Eroberungstriebes, erst in zweiter Linie die Einfachheit der Sitten. Es ist eine Unschuld, die sich bei Müller durchaus mit militärischer Tugend und kriegerischem Geist vereinen läßt. Schon nach einem halben Jahrhundert setzt dann wie bei Rousseau der Verfall ein durch die fortschreitende Zivilisation, das Aufkommen des Handelsgeistes, die private Gewinnsucht, auch die Verfeinerung der Sitten[7]. Folgt Müller in all dem Rousseaus Geschichtsbild, so versagt er ihm die Gefolgschaft bei der These, daß die Aufklärung für

1) Erinnerungen aus Bonstettens Jugendleben, als Anhang zu „Briefe Bonstettens an Matthissson 1827.
2) Aimé Steinlen, Ch. V. de Bonstetten 1860; Karl Morell, K. v. Bonstetten 1861.
3) K. Henking, Joh. v. Müller I. 1909.
4) Ebenda p. 159.
5) Die Geschichten der Schweizer, Ausgabe von 1780 p. 327.
6) Ebenda p. 18 f. 7) Ebenda von Kap. 22 an und Kap. 26.

Republiken gefährlich sei, und bekennt sich zum Ideal eines aufgeklärten, wohlgesitteten, freigesinnten, zu allem geschickten Volkes [1].

Man hat mit Recht den Rousseauismus die Seele der patriotischen Geschichtsdichtung Johannes Müllers genannt [2]. Allein das galt mehr für die alte Heldenzeit; für das politische und gesellschaftliche Leben der Gegenwart hätte er sich jede Uebertragung dieses Rousseauismus verbeten; da hielt er es viel lieber mit Voltaire und den französischen Freigeistern, die in seinem Genfer Freundeskreis als Ideale verehrt wurden. Er war erst ein halbes Jahr in Genf, so erlangte er schon durch einen Schmeichelbrief die Gunst, den Alten in Ferney besuchen zu dürfen [3]. Fast noch bezeichnender ist seine Vorliebe für Helvetius, den Autor des Buches *De l'esprit* mit der Moral des reinen Hedonismus, in dem er sich selber auf allen Seiten fand [4]. Und dabei war er fast von Anfang an durch Bonstetten und die neuen Genfer Freunde auch mit Bonnet verbunden, ging auf dessen Landgut in Genthod wie ein Kind des Hauses aus und ein und fand in ihm den menschenfreundlichsten Weisen, den er je gesehen. Alles kam darauf an, welcher Geist der stärkere in ihm sein würde, Bonnets ausgesprochene Christlichkeit oder Voltaires Verachtung aller positiven Religionselemente. Im Winter 1778 auf 79 hielt Müller in Genf vor einem auserwählten Kreis von Zuhörern Vorlesungen über die Weltgeschichte — es war der Grundstock seiner spätern berühmten Werke — und kam dabei in einer Stunde auch auf die Geschichte der Religion. Ausgehend von der natürlichen Religion, zeichnete er in kurzen Strichen den allgemeinen Verfall aller Religionen in Abgötterei und Aberglauben, auch des Judentums, hob am Christentum die Wiederherstellung der natürlichen Religion hervor und überging die Wunder mit Stillschweigen, als nicht zu seinem Thema gehörend. Alsbald hinterbrachte ein Zuhörer dem greisen Bonnet, der Schaffhauser habe die Wunder geleugnet, sich in seinen Vorlesungen öffentlich zum Unglauben bekannt und äußerst schlimme Grundsätze gelehrt. Es kam zu einer sehr erregten mündlichen Auseinandersetzung zwischen Müller und Bonnet, erregt besonders, weil Müller in Bonnets Haus gewohnt hatte und der Gelehrte sich durch ihn kompromittiert sah. Nie sah Müller den Alten in solchem Eifer; er sprach laut, heftig, begeistert, als hätte Müller Gott verraten, als müßte Bonnet nun durch ein Machtwort das Christentum aus seiner Todesnot erretten, während dagegen ein anderer Freund Müllers, Robert Tronchin, diese Vorlesung noch zu christlich fand [5]. Müller hielt trotzdem seine große Verehrung für den Alten von Genthod aufrecht, und ein paar Jahre später durfte er ihm die Freude machen, ihm seine Bekehrung zum überzeugten Christenglauben zu erzählen [6]. Als Bekehrter hat er denn auch im Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner Schweizer Geschichte Voltaire wie Rousseau einen kräftigen Abschied gegeben, jenem, „der durch scheinbare Zweifel und witzigen Spott alles ungewiß und über alles gleichgültig macht", diesem, „weil er, über Verfassungen zu urteilen, ungeschickt, sie nicht nach Umständen und Historie, sondern aus

1) Ebenda p. 278 ff.
2) Ed. Fueter, Geschichte der neuen Historiographie 1911, p. 405.
3) K. Henking a. a. O. p. 175 f.
4) Müller an Bonstetten 1. Febr. 1777.
5) Ebenda 1. Febr. 1779.
6) Müller an Bonnet 27. Mai 1782.

metaphysischen Theorien und seinen Einbildungen beurteilt"[1]. Allein, eben daß es einer solchen Bekehrung bedurfte, zeigt wohl am besten, daß Bonnet im Wettkampf mit den Radikalen der französischen Aufklärung in Müllers Seele zunächst den kürzern gezogen hat. Bonnet hat mit seiner christlichen Philosophie den Jungen in Genf imponiert, ohne daß sie doch wirklich seine Nachfolger wurden; d. h., sie folgten ihm in seiner natürlichen Theologie und schenkten sich seine Wunder. Immerhin darf die Bedeutung Bonnets als Gegengewicht gegen den französischen Deismus und Atheismus nicht unterschätzt werden. Es ist ihm zu verdanken, daß die offizielle Philosophie in Genf bis ins 19. Jahrhundert hinein bestimmt christlich blieb.

Gerade diese positive Wirkung Bonnets bezeugt uns ein dritter Ausländer, der in Genf von 1769—1771 geweilt hat, Henri David Chaillet aus Neuenburg. Er kam nach Genf zur Beendigung seiner theologischen Studien und hinterließ uns aus dieser Zeit ein Tagebuch, das von seiner Lektüre, seinem feinen Urteil und seinen innern Erlebnissen Kunde gibt[2].

Unter den französischen Autoren hat ihn Rousseau am mächtigsten ergriffen; die *Nouvelle Héloïse* ist das Buch seines Herzens, er genießt die Natur und schreibt im Stil Rousseaus. Es konnte nicht fehlen, daß auch der Deismus Rousseaus ihm zu schaffen machte; einer seiner besten Freunde, der junge Pierre Prevost, kam, wir vermuten unter Rousseaus Einfluß, in so schwere Zweifel an der Offenbarung, daß er das Theologiestudium mit dem Rechtsstudium vertauschte[3]. Da war es Chaillets Glück, daß er durch eine Predigt in Genthod die Aufmerksamkeit Bonnets auf sich zog und Gast in dessen Haus wurde. Noch als er schon aus Genf in die Heimat zurückgekehrt war, stärkte er sich in schweren inneren Kämpfen an der Erinnerung an diesen festen christlichen Denker. Kurz vor seiner Konsekration durchlebte er die Krisis seines Glaubens und Berufs, den Kampf zwischen stolzer Menschenverdrossenheit und schlichtem Liebesdienst an den Brüdern, aus dem er als Christ, als Knecht Jesu Christi, wie er sich später bezeichnete, hervorging[4].

Chaillet, während 12 Jahren Suffragant in Colombier, wurde der glänzendste Literarkritiker der welschen Schweiz am Ausgang des 18. Jahrhunderts, berühmt durch seine geistvollen Rezensionen und Aufsätze im Helvetischen Journal, dessen Redaktor er von 1779—1784 war[5]. Uns interessiert hier speziell sein Urteil über Voltaire und Rousseau als das reifste Zeugnis eines literarisch durchgebildeten und entschieden christlichen Denkers in der französischen Schweiz.

Obschon überzeugt von dem Schaden, den Voltaire durch den Eindruck des Lächerlichen, den er über die Religion goß, angerichtet habe, blieb er bei der Meinung, daß es für die Religion wie für die Gesellschaft gut gewesen sei, daß ein Voltaire existierte. Ja, wenn die Zahl der Ungläubigen sich vermehren würde, bis daß nur noch solche Menschen in der Kirche zurückblieben, die würdig wären, Christen zu sein, was würde die Religion verlieren? Er, Chaillet, müßte bestimmt glauben, sie gewönne dadurch, es wäre eine Art Wiedergeburt. Wir denken: nur in räumlicher und zeitlicher Entfernung von Voltaire war es möglich, so vornehm über seine Mission zu denken. Ueber Rousseau äußerte sich Chaillet beim Erscheinen der *Confessions*. Er fand die Anrede an Gott im Vorwort

1) Ausgabe von 1786 p. XXVI.

2) Phil. Godet, *Un étudiant neuchâtelois il y a cent ans, H. D. Chaillet, Bibl. un.* 1890.

3) Vgl. auch Gaberel, *Rousseau et les Genevois* p. XXVI.

4) Vgl. über Chaillet Bd. I dieses Werkes p. 489—494.

5) G. Beaujon, *Un critique neuchâtelois il y a cent ans, H. D. Chaillet, Bibl. un.* 1894.

Rousseaus unglaublich lächerlich und frech. „Ein Fonds von guten Gefühlen ohne Grundsätze, eine beständige Neigung, sich leiten zu lassen vom Trieb des Augenblicks, eine Abenteurer- und Vagabundenjugend, eine gesteigerte Sinnlichkeit, für Tugend genommen, ein durch Romanleserei verdorbener Geist, Liebschaften mit allen Frauen, denen er begegnet, verfehltes Glück, dem er nachzutrauern scheint, das ist der Mann, wie kommt er Euch vor?" Und dann gibt er zu bedenken, wie wenig doch Bewunderung der Tugend schon ein Recht gebe, sich selbst für tugendhaft zu halten. So urteilte nicht irgendein Dunkelmann, sondern ein Kritiker, der offene Augen für die wundervollen Schönheiten dieses letzten Werkes Rousseaus hatte.

Es ist ein Glück, daß wir neben den theologischen und philosophischen Apologeten der welschen Schweiz, die sich an Rousseaus Wunderscheu stießen und ihm deshalb den Christennamen verweigerten, das Urteil dieses vornehmen Kritikers haben, der zugleich so fromm und fein den wirklichen Mangel an Rousseau erkannte.

Auch ein blutjunger deutscher Kaufmannssohn, der damals seine Lehrzeit in Genf absolvierte, eben vor dem Beginn des Kampfs um Rousseau, hat in dieser Stadt die gegensätzlichen Bildungselemente auf sich einwirken lassen, die Rousseausche Freiheitsbegeisterung und die solide das Gesetz aufsuchende Naturwissenschaft und Mathematik der Bonnet und Lesage. Friedrich Heinrich Jacobi, der Dichter des Individualismus und der Philosoph des Gefühls, lebte von seinem 16.—19. Altersjahr in Genf (1758—1761) und fühlte sich glücklich in den reichen Anregungen, die von allen Seiten auf ihn einströmten [1]. Das größte Vertrauen brachte er dem Mathematiker G. L. Lesage entgegen, der sein Berater blieb, nachdem er bereits wieder in der Heimat weilte [2]; Bonnets Schriften genoß er und kannte sie fast auswendig. Rousseau aber muß ihm durch die *Novelle Héloïse* ganz das Herz gewonnen haben, so daß er, nach der Rückkehr nach Deutschland, alle seine Schriften verschlang, in den *Emile* sich ganz verliebte und begeistert Partei ergriff für den von seinen Mitbürgern so schlecht behandelten Helden [3]. Man wird kaum fehlgehen, wenn man in diesem Rousseauschwarm eine der Wurzeln der Jacobischen Philosophie und Dichtung erkennt; das Freie, Spontane, Gefühlsmäßige, gegen Regel und Mode Revoltierende an Rousseau entsprach Jacobis eigenem Wesen und wurde von ihm in seinen ersten dichterischen Werken poetisch verklärt, wenn auch zugleich kritisch durchleuchtet. Aber seltsam, wie gleichzeitig die Verstandesphilosophie seiner Genfer Lehrer mit den Leitideen von Gesetz und Notwendigkeit ihm zu schaffen machte, wie ihm früh schon der Verstand das untergrub, was sein Herz verehrte! Andere geistige Faktoren, die Philosophie Spinozas, auch die Kants, verschärften später diesen Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, Gefühl und Verstand; aber in Genf ist ihm das Problem zuerst aufgegangen, und der Gegensatz solider Genfer Wissenschaft und Rousseauscher Gefühlsschwärmerei war das Mittel gewesen, ihn darauf zu bringen.

Zuletzt tritt vor unser Auge der Naturforscher Jean André Deluc, der aus dem Lager der glühendsten Freunde Rousseaus in das seiner

1) Friedr. Hr. Jacobis auserlesener Briefwechsel. Bd. I, X; E. Zirngiebl, F. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken 1867, p. 5 ff.

2) Vgl. die Briefe Lesages an Jacobi im „Briefwechsel" I, 1—23; zu Lesage vgl. Rud. Wolf, Biographien z. Kulturgesch. d. Schweiz, IV, p. 173 ff.

3) Ebenda p. 9 f., 11, 19; Zirngiebl p. 6.

dezidiertesten Gegner übergegangen ist. Kaum ein anderer als höchstens Moultou stand ihm ursprünglich so nahe; kein anderer hat kühler mit ihm abgerechnet und ihm schärfer das Urteil gesprochen [1].

Der Naturforscher J. A. Deluc ist der Sohn jenes Uhrenmachers François Deluc, der die Freunde Rousseaus in Genf zu einer politischen Partei organisiert und mit dieser Partei auf dem Wege der *représentations* die Kassierung des Urteils gegen Rousseau durchzusetzen versucht hatte [2]. Dieser Vater Deluc war ein geistig lebendiger Mensch, der zur Verteidigung der Religion und Moral eine *Lettre contre la Fable des Abeilles* und die *Observations sur les écrits de quelques-uns des incrédules* verfaßt und mit dem Geschenk dieser beiden Schriften bei seinem Besuch in Môtiers Rousseau Freude zu machen gehofft hatte. Es ist bekannt, wie Rousseau damals mit Schrecken diesen Besuch des „bravsten und langweiligsten Menschen" empfand, und wie er seine Schriften als „Opium für 2 Jahre" bezeichnete [3]. Sicher ist, daß der Sohn, J. A. Deluc, der Erfinder des Hygrometers und hervorragende Geologe, in der Verehrung Rousseaus aufwuchs und sich glücklich schätzte, seit Rousseaus Besuch in Genf 1754 zu den Freunden des großen Mannes zu gehören [4]. Seine religiöse Ueberzeugung deckte sich in der Hauptsache mit dem Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars: Gottes Vorsehung zielt vor allem auf das Glück der Menschen; der von Natur gute Mensch gelangt zu diesem Glück, wenn er den guten Trieben des Herzens folgt und seine Leidenschaften bemeistert. Für diese natürliche Güte des Menschen fand er auf seinen Reisen überall Beispiele, oft gerade in verrufenen Gegenden unter räuberischer Bevölkerung, sobald er den Menschen harmlos und mit Vertrauen begegnete [5]. Vor allem der Landmann (*villageois*) schien ihm noch alle Züge des Rousseauschen Naturmenschen zu offenbaren: einfach, heiter, fromm und glücklich, wie bei Rousseau „gut" im Sinn der Harmlosigkeit [6]. Dabei war er mit Rousseau einig in der Hochschätzung des Gefühls gegenüber dem Wissen; er nannte das Gefühl den Richter aller Axiome und die Basis sogar der Geometrie [7] und schätzte sich glücklich, wenn ihn mitten in seinen Forschungen zugleich mit der Entdeckerfreude das Gefühl der Größe Gottes überwältigte [8]. Studium der Natur und Naturgefühl war ihm zweierlei; das erste ist nur für wenige, im zweiten liegt das Glück der meisten Menschen, deren ursprüngliche Neigung immer auf Bewunderung des Universums geht. Wehe der Wissenschaft, wenn sie dies Glück der Menschen stören wollte!

Allein von Anfang an empfand Deluc, was ihn von Rousseau trennte. Rousseau, obschon er auf seine Weise Christ sein wollte, lehnte die biblische Offenbarung ab und bekämpfte den Atheismus allein von Vernunft und Gefühl aus; für Deluc dagegen stand der biblische Offenbarungsglaube von vornherein fest und wurde durch jede neue wissenschaftliche Entdeckung bestätigt. Er erklärte

1) Zu Deluc und Rousseau vgl. Masson a. a. O. und Ed. Rod a. a. O.; Masson hebt fast nur das Rousseau-Freundliche, Rod das Feindliche hervor. Beides gehört zusammen.
2) Zu François Deluc vgl. *Biogr. univ.* X, 351 f. und Ed. Rod, a. a. O.
3) Brief an Moultou, zitiert in *Biogr. univ.* X, 351 f.
4) *Lettres sur l'histoire physique de la terre*, 1798, *discours préliminaire*, XCIX.
5) *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme*, 1779, IV, 68 ff.
6) Ebenda I, 80 ff. 7) Ebenda I, 209 f. 8) Ebenda I, 113.

sich Rousseaus Unglauben an die Offenbarung aus dem Umstand, daß Rousseau, selber unwissend in der Naturwissenschaft, das Opfer der Hypothesen einiger ungläubiger Naturforscher geworden sei [1], und hoffte anfangs, ihn, wie übrigens auch Voltaire [2], vermittelst richtiger naturwissenschaftlicher Belehrung zum Glauben an die Wahrheit der biblischen Offenbarung zurückzuführen. Wer wie Deluc von der Bestätigung der Sündfluterzählung durch die Tatsachen der Naturgeschichte so bombenfest überzeugt war, der konnte sich einbilden, daß aller Unglaube gegenüber Bibel und Offenbarung nur von diesem einen Manko des naturwissenschaftlichen Intellektes herrühre und durch Hebung dieses Mankos glatt zu kurieren sei. Anfänglich eine Marotte, wurde das im Laufe der Zeit für Deluc zur fixen Idee, und man kann es nicht ohne Ergötzen verfolgen, wie sich dieser Naturforscher von einer Schrift zur andern immer mehr als Herold der Sündflut und Retter der Bibel vor dem Unglauben gebärdet. Daß er aber damit weder bei Rousseau noch bei Voltaire den geringsten Eindruck machte, ist klar, und die beiden Männer werden seine langen Reden über die Sündflut als so sterbenslangweilig empfunden haben, wie Rousseau einst die Reden des Vaters Deluc.

Gleichwohl lag nicht hier der wahre Grund der Abkehr Delucs von Rousseau. Deluc, ganz und gar ein Mann der Ordnung und der Autorität, und Rousseau mit seinem unbändigen Hang zur Unabhängigkeit und seinem Widerwillen gegen jede gesellschaftliche Rücksicht waren Naturgegensätze, die sich bei näherer Kenntnis notwendig abstoßen mußten. In dem Maße, als für Deluc die biblische Offenbarung und nicht das schwankende Gefühl die einzig solide Grundlage aller menschlichen Moral und gesellschaftlichen Ordnung wurde, mußte ihm Rousseaus Individualismus verderblich erscheinen und empfand er dessen Zweifel an der Offenbarung als ein zersetzendes Element in der gegenwärtigen Zeit. Selbst die Moral Rousseaus empfand er als relativistisch und egozentrisch und ganz und gar nicht auf der Höhe der unbedingten Verpflichtung der geoffenbarten Moral [3]. Rousseaus Grundsätze religiöser Erziehung verwarf er fast mit Leidenschaft und scheute sich nicht, für die verachteten Katechismen und für möglichst frühen biblischen Unterricht offen einzutreten [4]. Rousseaus Schwärmerei für die Naturreligion stellte er immer bestimmter das Bekenntnis zur allein sichern und wahren biblischen Religion entgegen. Da ist es kein Wunder, daß auch das Urteil über die Person Rousseaus immer ungünstiger ausfiel. In den *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme* von 1779 spürt man noch den Nachhall der ursprünglichen Freundschaft [5]. Er nennt ihn einen ernsten, oft strengen Menschen, empfänglich für das Gute und Schöne, überaus lebhaft, aber gleichzeitig zu zuversichtlich auf sein eigenes Urteil bauend, voll Vorurteile gegen die Menschen auf Grund von Beobachtungen an einigen von ihnen. Noch sucht er

1) Ebenda V, 752 und besonders in den *Lettres sur l'histoire physique de la terre, disc. prél.* CX.

2) Ebenda CXV ff.

3) *Lettres sur L'éducation religieuse de l'enfant*, 1799, (geschrieben 1777), p. 79.

4) Ebenda p. 65 ff.

5) *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme* V, p. 751 f.

Rousseaus Unternehmen, statt der geoffenbarten die natürliche Religion zu proklamieren, theologisch zu verstehen und hält mit dem vernichtenden Urteil zurück. Anders 20 Jahre später im *Discours préliminaire* an der Spitze der *Lettres sur l'histoire physique de la terre*, wo er die Harlemer Preisfrage nach dem ursprünglichen und allgemeinen Moralprinzip zu beantworten sucht. Der Schluß dieser Antwort, die, wie zu erwarten, die Notwendigkeit des Offenbarungsglaubens als Grundlage für alle Moral dartut, bringt die Abrechnung mit Rousseau [1].

Wohl anerkennt er Rousseaus Neigung zum Christentum auch hier; aber er meint, sein gewaltiger Hang zur Unabhängigkeit habe ihn die Religion im Menschenherzen suchen lassen, um sie so zu finden, wie er sie wünschte. Nachdem er dann Rousseaus Abkehr von der Offenbarung auf den verhängnisvollen Einfluß der Pariser Naturalisten, vor allem Buffons, zurückgeführt hat, beleuchtet er Rousseaus Rückkehr in die Genfer Kirche: „Es war ein wenig weises Unternehmen für eine so feurige und so ungelehrige Imagination wie die seine, sich als Christ zu erklären und mit Hilfe des öffentlichen Glaubens die Atheisten zu bekämpfen, ohne doch die Offenbarung anzunehmen, die diesem Glauben als Grundlage dient." Dadurch machte er sich Atheisten und intolerante Christen zu Feinden, was wiederum Temperamentsausbrüche verursachte, deren Opfer er schließlich wurde. Da er sich eigene Regeln geben wollte, ohne auf den Rat seiner Freunde und auf die Vorschriften des Evangeliums zu hören, ohne auch nur die Welt zu studieren, deren Führer er doch sein wollte, fand er überall nur Hindernisse und Enttäuschungen, deren schlimme Wirkung auf seine ungeordnete Einbildungskraft und sein reizbares Herz Deluc oft genug zu beobachten Gelegenheit hatte. Schließlich zog er sich von der Welt zurück mit verbittertem Gemüt und mißtraute auch seinen besten Freunden. Einen Hierophanten nennt ihn Deluc jetzt, der den Menschen eine neue Religion geben wollte, aber nur zerstörte, ohne aufzubauen, und dann schildert er die verhängnisvolle Macht des Unabhängigkeitstriebes bei Rousseau, dem es gelang, seinen Widerwillen gegen alle gesellschaftliche *gêne* als bewundernswert hinzustellen, während es doch nur eine große Schwäche bei ihm war; dieser Hang zu grenzenloser Unabhängigkeit hat ihn sogar zu einer unsittlichen, alle Vaterpflichten vernachlässigenden Liebe geführt. So ist dieser Mann, der mit der edelsten Beredsamkeit über die Moral schrieb und immer die Sache der Menschheit zu verfechten schien, im Grund nichts als ein Egoist gewesen, der seine Gaben dazu benützte, seine Fehler als Tugenden hinzustellen. Rousseau — so lautet das Schlußurteil — hat der Gesellschaft unter dem Scheine der Achtung vor dem Christentum mehr Schaden gebracht als sein Zeitgenosse Voltaire mit seinem offenen Unglauben.

Das war das Ende einer Rousseaufreundschaft. Tiefe innere Gegensätze tun sich dabei auf; zwei Epochen, die der Emanzipation und diejenige der Restauration, treten einander gegenüber.

Wir haben der Stellung des Neuenburgers Chaillet schon gedacht, der als Genfer Student in den Kampf um Rousseau hineingerissen wurde. Chaillet ist unter der Neuenburger Klerisei nicht die einzige Ausnahme, welche die Verfolgung Rousseaus durch protestantische Pfarrer mißbilligte und beklagte. Zur Zeit von Rousseaus Aufenthalt in Môtiers hatte vor allem der Neuenburger Pfarrer Henri David Petitpierre, der älteste von den vier geistlichen Brüdern dieses Namens, wiederholt und mit eigentlicher Zähigkeit die Verbindung mit Rousseau gesucht [2]. Petitpierre hatte alle Schriften Rousseaus verschlungen und

1) Disc. prél. XCVII—CVII.

2) C. H. Berthoud *Les quatre Petitpierre*, p. 4—25 (Abdruck aller erhaltenen Briefe Petitpierre-Rousseaus samt seinem Kommentar).

stand ganz unter dem Zauber der Sprache und der Begeisterung Rousseaus; nur um so mehr schmerzte ihn die widerspruchsvolle Stellung Rousseaus zum Christentum im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, sein Ja und Nein, mit dem er im Evangelium gleichzeitig göttlichen Geist und eine Fülle der Vernunft widersprechender Dinge, die ein vernünftiger Mensch nicht annehmen könne, erkennen wollte. Petitpierres Liebe zu Rousseau, eine leise Hoffnung, den herrlichen Mann ganz für das Christentum gewinnen zu können, zu der gerade Rousseaus positive Stellung zu Pfarrer de Montmollin ihm einigen Grund gab, verlieh ihm den Mut, mit Rousseau in Briefwechsel zu treten, erst anonym, dann aber mit Nennung seines Standes und Namens. Es war freilich eine starke Naivetät, wenn der Neuenburger Pfarrer durch die Zusendung einer wunderlichen Apologie, des geometrischen Beweises der christlichen Religion von dem Pariser Professor Denise, bei Rousseau für das positive Christentum Eindruck zu machen hoffte; nicht einmal den Widerspruch seines Ja und Nein dem Christentum gegenüber wollte Rousseau gelten lassen. Er behauptete kurz und kühn, da das wahre Christentum, wie auch Petitpierre zugebe, nichts anderes sei als die besser erklärte natürliche Religion, komme sein Bekenntnis zur natürlichen Religion auch dem Christentum zugute, und wer da etwas Widerspruchsvolles finde, beweise nur, daß er einer anderen Logik folge als Rousseau. Aus dem Traum der Bekehrung Rousseaus zum positiven Christentum wurde also nichts, und nur Petitpierres immer neue, warmherzige Versicherung seiner Achtung und Liebe zu Rousseau konnte diesen zum Festhalten an der Korrespondenz bewegen. Auch der Versuch Petitpierres, seinen berühmten Freund zu einem offenen Eintreten für die verfolgten französischen Protestanten zu bewegen, scheiterte an Rousseaus Widerwillen, denen zu helfen, die ihn selber beleidigt hatten, und die, wie er meinte, an verfolgungssüchtigem Charakter hinter den Katholiken nicht weit zurückständen. Fein ist der Schluß dieses Briefwechsels: als Rousseau durch die Verfolgungen des Pfarrers und der Gemeinde von Môtiers aus dem Neuenburger Ländchen verjagt wurde, da hat wenigstens dieser Neuenburger Pfarrer Rousseau brieflich seinen Schmerz und seine Entrüstung darüber ausgesprochen, daß sich diese Neuenburger der Waffen Satans bedienten; er, Petitpierre, wäre hundertmal lieber an Rousseaus Stelle als bei denen, die vorgeben, Gott zu dienen, indem sie Rousseau Böses tun. Henri David Petitpierre, theologisch ein Gegner Rousseaus wie ungefähr alle Pfarrer seiner Heimat, hat in ehrenwerter Art ein Freund des Menschen Rousseau und dazu ein Christ zu bleiben versucht.

Gehen wir von da nach der Waadt, so begegnen wir in dem greisen Professor de Crousaz dem ältesten Bekannten Voltaires auf Schweizerboden, mit dem der Philosoph lange vor seiner Niederlassung in der Schweiz korrespondierte. Es war ein grausames Spiel, das Voltaire mit dem alten Professor von Lausanne aufführte. Während er bei seinen nächsten Freunden über „*le philosophe le moins philosophe et le bavard le plus bavard*“ spottete, übergoß er ihn selber mit den albernsten Schmeicheleien und nannte ihn die Zierde und Ehre seiner Nation, der aus Lausanne den Tempel der Musen gemacht habe, in dessen Nähe Voltaire am liebsten seinen Geschmack für die wahre Weisheit bilden möchte und dessen Name ihm immer gegenwärtig sei.

„Die Prinzipien der Tugend, die in allen Schriften de Crousaz' herrschen, fließen in die Seele Voltaires über, wie die Lehren eines großen Meisters sich ganz natürlich den Herzen seiner Schüler eindrücken." „Voltaire hatte vier große Ziele seiner Sehnsucht: de Crousaz, den König von Preußen, England und Italien zu sehen; den König von Preußen und England hat er gesehen, aber Italien und de Crousaz fehlen ihm noch." [1]

Wir kennen die Antwort de Crousaz' nicht; sicher wird er ihm statt einer Ohrfeige wieder Schmeicheleien geboten haben. Vor Voltaires Ankunft in der Schweiz war de Crousaz gestorben, aber nun zog der jüngere Polier, Lausannes erster Pfarrer, den Voltaire in Deutschland kennen gelernt hatte, ihn direkt nach Lausanne. Voltaire schrieb ihm von Genf aus, er hoffe, bald sein Kirchgenosse zu werden und ihn wenigstens bei Tisch zu hören, wenn er es nicht in der Kirche tun könne. In der Tat muß es zu einem mehrere Jahre andauernden Freundschaftsverhältnis zwischen beiden Männern gekommen sein, und während der Pfarrer dem Dichter wiederholt wichtige Dienste leistete in der Verteidigung gegen seine Feinde, verstand Voltaire dafür, ihn zum Mitarbeiter der Enzyklopädie heranzuziehen, natürlich für unschuldige theologische Artikel, z. B. Liturgien, Magier, Messias [2].

Ein drolliges Schauspiel, wie Voltaire seinem d'Alembert den neuen Freund als ketzerischen Priester, Gelehrten und Philosophen vorstellt [3]! Es gibt, fügt er einmal zur Entschuldigung der seltsamen Freundschaft hinzu, in Europa drei oder vier anständige Priester, die er von ganzem Herzen liebe [4]. Freilich, seinem Priester wären etwas weniger Hebraismen und mehr Philosophie zu empfehlen, aber es ist leichter, das Targum zu kopieren als zu denken [5].

Der Artikel Messias wurde aus irgendwelchen Gründen nicht in die Enzyklopädie aufgenommen und dafür von Voltaire in seinem noch böseren *Dictionnaire philosophique* verwertet [6]. Ein paar Jahre vorher hat er Polier in einer nicht ganz saubern Sache so kompromittiert, daß die persönlichen Beziehungen erkalteten [7]. Es war überhaupt leichter, aus einiger Entfernung Voltaires Freund zu sein als in örtlicher Nähe.

Diese Freundschaft aus der Ferne genoß Elie Bertrand, der am meisten weltmännische und am wenigsten theologische unter den waadtländischen Geistlichen, der in Lausanne Voltaires Gast gewesen war und von da an als französischer Pfarrer in Bern bis zu seiner Uebersiedlung nach Polen sein eifriger Korrespondent blieb [8]. Er pflegte Voltaire alle seine meist naturwissenschaftlichen Werke zuzusenden, um sein Lob zu ernten, während Voltaire ihm gegenüber seine eigenen Kinder, hießen sie *Pucelle* oder *Candide* oder *Traité sur la tolérance*, hartnäckig verleugnete, dafür aber den Berner Pfarrer geschickt zur Verteidigung seiner Ehre und zu allerlei Machinationen gegen seine Feinde verwendete.

1) Voltaire an de Crousaz 6. Juni. 1745 und 27. Febr. 1746 in der *Correspondance*, *Oeuvres* Bd. 36; vgl. auch D. Rossel a. a. O.

2) Justie Olivier, *Etudes d'histoire nationale: Voltaire à Lausanne* 1842; Perey et Mangras; *Correspondance de Voltaire* 1755—1764.

3) 4. Febr. 1757.

4) 7. Febr. 1759.

5) 29. Aug. 1757.

6) 12. Okt. 1764.

7) Gaberel, *Voltaire et les Genevois* p. 11.

8) Korrespondenz von 1755—1765.

Es lag für Voltaire Politik in dieser Freundschaft; daher seine Freundlichkeit gegen den *cher et humain philosophe, homme charmant et bon ami* [1]. Wir kennen schon den größten Dienst, den Bertrand ihm leistete: die Hetze gegen Rousseau in Neuenburg und Bern. Zuweilen gerieten der Antichrist und der Pfarrer doch ein wenig aneinander; selbst ein Bertrand war nicht geneigt, aus dem Erdbeben von Lissabon den Schluß gegen die Vorsehung und aus der katholischen Intoleranz im Fall Calas den Schluß gegen das Christentum zu ziehen. Aber dann wieder scheint die Denkweise der beiden in religiösen Fragen sich nahe zu berühren. Voltaire verdankte den Bertrandschen Katechismus mit dem Bekenntnis: „ich bin so nachsichtig wie Sie, liebe Gott und das Menschengeschlecht und verdamme niemand" [2]. Ein andermal scherzte er mit Pfarrer Bertrand, indem er ihm von einem leichtfertigen Gespräch mit einem Genfer Pfarrer berichtete, der Voltaire an Toleranz noch zu übertreffen schien, und fuhr fort: „Ich fürchte, daß Sie im Grund angesteckt sind von dieser entsetzlichen Lehre; in diesem Fall werde ich mit Ihnen brechen! Unterdessen liebe ich Sie von ganzem Herzen" [3].

Wir vermuten: wenn Voltaire den Bertrandschen Katechismus wirklich gelesen hätte, so hätte er immer noch eine tiefe Kluft zwischen sich und dem philosophischen Pfarrer entdecken müssen. Vergessen wir es nicht: derselbe Bertrand war in der gleichen Zeit ein guter Freund des Herrnhuters James Hutton, und die beiden fanden im Abscheu vor dem modernen Unglauben sich zusammen! Aber was lag Voltaire in Wahrheit an den theologischen Meinungen dieses Mannes! Er war der einflußreichste waadtländische Pfarrer in Bern, und man konnte ihn brauchen, wenn man ihn warm zu halten verstand.

Ein solches politisches Moment fehlte dagegen der Freundschaft mit dem waadtländischen Landpfarrer in Corsier, François Louis Allamand, völlig. Dieser war ein aufgeklärter Pfarrer und persönlicher Bewunderer Voltaires, den er gelegentlich in Ferney aufsuchte und dem er mit seinen Briefen so viel Vergnügen bereitete, daß er ihn wiederholter Antworten würdigte [4].

Ein höchst merkwürdiger Vertreter schweizerischer Geistlichkeit in dieser Uebergangszeit, aufgeklärt in einer Weise, daß Voltaire an ihm kaum ein Vorurteil zu bekämpfen hatte! Ausdrücklich bezeichnet er sich „als Christ nach seinem Geschmack", „auf seine Mode" und nennt wahres Christentum, was er im Neuen Testament mit seiner Vernunft findet [5]. Wer wie Voltaire den *Dieu rémunérateur* anerkennt, der ist ihm lieb; mag auch die Hölle fallen, wenn nur das Paradies bleibt, um einst drin zu lachen über unsre Torheiten, fromme und profane [6]! Ein andermal zitiert er mit höchster Begeisterung Stellen aus Voltaires Schrift *Dieu et les hommes* [7], oder er meint, für ein paar Zeilen Voltaires wie die: „wenn wir Jesus Christus nachahmen wollten, würden wir statt Henker Märtyrer sein", wollte er, Allamand, alle seine Predigten geben [8]. Dann wieder bekennt er sich zur Unterscheidung der Religion des Bürgers, die der Staat fordern soll im politischen Interesse, von der Privatreligion, in welcher der Staat jedem seine Meinung lassen soll mit völliger

1) 7. März 1756, 21. Nov. 1764.
2) 6. April 1756.
3) 21. Nov. 1764.
4) Briefwechsel Voltaires mit Allamand in der *Rev. hist. vaud.* 1898, *ed. Maillefer;* er reicht von 1755—1771; vgl. zu Allamand, Aug. Duilleumier, *Les apologistes vaudois au* XVIII s; Eug. Ritter, *Le pasteur Allamand, Rev. hist. vaud.* 1903.
5) 5. Jan. 1764; 19. Juli 1768.
6) 19. Juli 1768.
7) 24. Okt. 1770.
8) 19. Juli 1768.

Freiheit und Toleranz, darin Gedanken Voltaires und Rousseaus verbindend [1]. Ueber dies Provisorium hinaus erhebt er sich mit Voltaire zur Idee einer Universalreligion, die der ganzen Menschheit Glück und ewigen Ruhm der Philosophie bringen würde, bloß mit dem Zusatz, den er sich ausbittet: „ohne Jesus Christus zu vergessen, dessen Brot wir seit 17 Jahrhunderten essen und der ganz offenbar zuerst diesen guten Gedanken hatte" [2]. Denn das ist der Punkt, an dem er fest bleibt gegenüber allen Verlockungen des Freigeistes: er fühlt sein Recht, christlicher Pfarrer zu sein, und schlägt Voltaires Vorschlag: „Verachten Sie Ihren Beruf, so viel sie können" [3], in den Wind. Diese „öffentlichen Lektionen der Vernunft und Humanität (er meint die Predigten), die man erst seit Jesus Christus aufgebracht hat, müssen doch zu etwas gut sein, und ich bin sicher, ohne uns Prediger wäre alles noch wild in diesem Land". Ganz offen bekennt er seine Bewunderung der Bibel; sie ist doch „der Stoff, in den Gott zum Gebrauch und zur Uebung jedes Zeitalters und jedes Ortes alles das hineingelegt hat, was der Bildungsstand dieses Jahrhunderts oder Ortes daraus entnehmen kann" [4]. Und von seinem Standort aus wagt er dann doch gelegentlich, auch etwas von Kritik gegenüber Voltaire laut werden zu lassen. In wie feiner Weise! Er wünscht, Voltaire wäre ein so guter Christ, als er es zu sein verdiente [5]. Er erklärt ihn für ein bewunderungswertes Meisterwerk Gottes, gibt aber dabei der Hoffnung Raum, ein gut christliches philosophisches Werk von ihm zu erleben. Im gleichen Brief spricht er den Wunch aus, Voltaire möchte doch bei einer Revision seiner Werke von der Verachtung, dem Widerwillen, dem Haß gegen das arme jüdische Volk lassen, seine Bitterkeit mäßigen und den Jüngern Christi das Beispiel der Milde und Demut geben, nicht bloß im System der Toleranz, sondern überall [6]. An einzelnen Schriften Voltaires erlaubte er sich direkte Kritik, zumal wenn sie unter fremden Namen erschienen waren.

Der Mann hat nicht zu den Charakterlosen gehört; das darf zu seiner Ehre gesagt werden, wohl aber zu den dezidiert Aufgeklärten, die nur mit grundsätzlicher Akkommodation ihren protestantischen Pfarrerberuf ausüben konnten. Und dennoch war er Apologet, Verfasser des sog. Antibernier, d. h. einer Widerlegung der „*Théologie portative*" des Abbé Bernier, in dem er z. B. für die Geschichtlichkeit der Wunder eintrat wie ein naiver Gläubiger [7]. Er wiederholt hier seine Unterscheidung der Staatsreligion und der persönlichen Religion; jene fordert eine minimale Christlichkeit, die Erfüllung der häuslichen und bürgerlichen Pflichten, diese ist schwer oder leicht beladen mit Glaubensgedanken je nach Bedarf des Einzelnen, der für seine Seele in Zeit und Ewigkeit allein verantwortlich ist. Man darf darin doch vielleicht einen Einfluß Rousseaus finden, den d'Allamand das eine Mal als „Freund der Barbarei" abtut [8], das andere Mal als Verfasser des „*Vicaire savoyard*" hochschätzt [9]. Ihm selbst war diese Unterscheidung der Privatreligion vom öffentlichen, staatlich geforderten Kult die Bedingung, unter welcher er Christ auf seine Mode und staatskirchlicher Pfarrer sein konnte. Einen solchen Mann darf man nicht gleich unwahrhaftig schelten. Es war der Fluch seiner Zeit, daß das, was er als Beamter offen zu geben hatte, sich so weit von seiner Herzensreligion entfernte,

1) 5. Jan. 1764.
2) 19. Juli 1768.
3) 4. März 1761.
4) 20. Aug. 1759.
5) 4. Jan. 1764.
6) 25. Jan. 1770.
7) Aug. Duilleumier, *Les apologistes vaudois au* XVIII s., 51 ff.
8) 20. Aug. 1759.
9) 5. Jan. 1764.

und es war sein pädagogisches Geschick, daß er trotzdem Lektionen der Vernunft und Humanität aus seinen Predigten zu machen wußte.

Wir möchten mit all dem kein verzeichnetes Bild der waadtländischen Aufklärung geben. Gerade in der Zeit, als Voltaire in Lausanne heimisch wurde, erstand ihm an dem jungen Jean Philippe Dutoit ein leidenschaftlicher Gegner, der sich gedrungen fühlte, den Landvogt, ja wenn der es an Eifer fehlen ließ, die Berner Regierung gegen den gefährlichen Fremden aufzurufen. Als Dutoit später Haupt einer intimen mystischen Gemeinschaft wurde, sorgte er dafür, daß in dem seinem Einfluß zugänglichen Kreis die Namen Voltaire und Rousseau verpönt blieben; Rousseau galt ihm als ein Ungeheuer wegen seines zur Schau getragenen Tugendstolzes [1]. Etwas Aehnliches gilt wohl von der Mehrzahl der waadtländischen Geistlichen; sie standen mindestens zu den Tendenzen Voltaires in schärfstem Gegensatz, und es ist kein Zufall, daß Voltaire die Pfarrer der Waadt als Calvinisten im Unterschied von den Genfer Sozinianern zu titulieren pflegte [2].

In der gebildeten waadtländischen Laienwelt dagegen gab es für den bezaubernden Eindruck der beiden großen Franzosen keine theologischen Hindernisse. Hier genoß man das Voltairesche Schauspiel und die Voltairesche Causerie in den paar Wintern, die diese einzige Gelegenheit brachten, und verschlang nachher mit Wonne die Schriften Rousseaus, ohne durch sein freies religiöses Bekenntnis geärgert zu werden. Freilich gab es auch Lausanner, die wohl zwischen den beiden zu unterscheiden wußten und den Geist der Verneinung und der sittlichen Korruption in den Schriften des einen nicht mit der Schwärmerei des andern für Tugend und Religion verwechselten. Der berühmte Arzt Sam. Aug. Tissot (1728—1797), die bedeutendste und einflußreichste Kapazität der damaligen Lausanner Gesellschaft, brachte es wohl fertig, so scharf gegensätzlichen Naturen wie Rousseau und Haller bis an beider Lebensende freundschaftlich verbunden zu bleiben, weil er in beiden dasselbe unverfälschte sittliche Gefühl verehrte; Voltaires Schmeicheleien dagegen wußte er resolut zu widerstehen; das Gift des Unglaubens in seinen Schriften spürte er scharf heraus und beklagte es, und gerade die gegen Voltaire gerichtete apologetische Schrift des alten Haller war ihm besonders ehrwürdig, obschon man zweifeln darf, ob er sie recht gelesen hat [3]. Tissots Liebe zu Rousseau scheint von seiner Lektüre der ersten Schriften des Genfers herzurühren; nannte er ihn doch schon 1754 bei Anlaß eines kurzen Aufenthalts Rousseaus in Lausanne den „berühmten Rousseau, so übel verstanden und so übel behandelt" [4].

Der *Emile* machte ihn an seiner Bewunderung nicht irre; im Gegenteil, er ergoß sein volles Lob in Halles Schoß, nicht ahnend, mit welchem Ingrimm sein Berner Freund das Bekenntnis des Vicaire Savoyard zum Deismus aufnahm. Als Haller ihn vor seiner zu weit getriebenen Hochschätzung warnte, schrieb Tissot ihm zurück:

„Gott sei davor, daß ich rechtfertige, was unfromm bei Rousseau ist; ich fand nur solche Einwände gegen das Christentum, die schon hundertmal gestellt und hundertmal wider-

1) Jules Chavannes, J. Ph. Dutoit 1865, p. 34 f.; *Rev. hist. vaud.* 1903: Henri Meisters Erzählung von seinem Besuch bei Dutoit.

2) Corr. Voltaire 4. Mai 1759.

3) Ch. Eynard, *Essai sur la vie de Tissot* 1839.

4) Tissot an Haller, 21. Sept. 1754.

legt sind. Aber ich fand bei ihm das Dasein Gottes, die Vorsehung, die Geistigkeit der Seele, ihre Unsterblichkeit, das zukünftige Leben, die Strafen, die Belohnungen mit einer solchen Kraft, wie man sie gemeiniglich nicht findet, bewiesen. Er war ja ungeschickt, er hat die Christen gereizt und zugleich die modernen Philosophen, die Buffon, Diderot, d'Alembert, Voltaire, deren Systeme er untergräbt. So bleiben ihm nur diejenigen treu, die auf die Tugend schauen, auch wenn sie von ausreichenden Beweggründen entblößt ist." [1]

Und mit Ironie legte auch Tissot seinen Finger auf den seltsamen Widerspruch: Voltaire, der Katholik und Verfasser gefährlichster Schriften gegen die Religion, entgegen den Staatsgesetzen geduldet und der Mann, dessen Beispiel die Fortschritte der Seuche hätte aufhalten können, zum Land hinaus gejagt [2]! Er, Tissot, folgte dem Drang seines Herzens und sandte dem in Môtiers von seinen Irrfahrten gelandeten Fremdling seine Werke als Geschenk zum Zeichen seiner Hochachtung. Das wurde der Anlaß zu einem Briefwechsel zwischen Rousseau und Tissot, der Rousseaus Flucht aus der Schweiz überdauerte und ihn für diesen Spezialfall sogar seine Geringschätzung der medizinischen Zunft vergessen ließ; es war eine der wenigen Freundschaften Rousseaus, die fest bestand [3].

Aber wie weit muß überhaupt das Herz des berühmten Lausanner Arztes in religiösen Fragen gewesen sein, wenn er gelegentlich seinem schwer bekümmerten Freund Zimmermann als Trostlektüre Horaz oder Petron, Montaigne oder den *Candide* empfahl [4] und dann wieder nach Hallers Tod dessen Frömmigkeit und Eifer für die Verteidigung des Christentums ein höchst ehrenvolles Denkmal setzte! [5] Nun, das ist Laienart, inkonsequent, stimmungsreich, mehr gefühlsmäßig als prinzipiell in allen diesen Fragen. Er hat also auch Voltaires *Candide* gelegentlich genossen und trotzdem den scharfen Gegensatz dieser und Rousseaus Art sich nicht verschleiert.

Im deutschen Bernbiet stieß die französische Aufklärung auf den zähen Widerstand einer gefestigten und solid gelehrten Persönlichkeit, Albrecht Hallers. Er war einer der besten, urteilsfähigsten Kenner der ganzen Weltliteratur seiner Zeit, selber in seiner Jugend von den freiheitlichen Tendenzen des Zeitalters ergriffen, jedoch allzeit von der Ehrfurcht des Protestanten vor den heiligen Urkunden beseelt und durch eigene Lebensführung auf eine grundernste, fast pessimistische Auffassung hingewiesen. Wer wie er frühzeitig im Aberglauben und Unglauben die beiden Hauptfeinde der wahren Religion erblickte, mußte in Voltaire sehr rasch den Feind erkennen, und die Abwehr seines Giftes scheint er sich zu einer der Hauptaufgaben seines Lebens gemacht zu haben [6]. Vom Jahr 1733, da Haller mit 25 Jahren über die bekannte „*Lettre à Uranie*" schrieb [7], bis in seine allerletzten Lebensjahre zieht sich die Polemik Hallers gegen Voltaires Angriffe auf die Religion; fast alle seine Rezensionen Voltaireſcher Schriften in den Göttinger Anzeigen dienen diesem Kampf [8], und die letzte große theologische Schrift des alten Haller,

1) S. d. bei Eynard a. a. O. 88 f.
2) Tissot an Haller, 11. Juli 1762, bei Eynard a. a. O. 90.
3) Eynard p. 91 f., 109, 114—122, 180 ff., 184 ff., 274 f. mit Mitteilung einer Reihe von Briefen Rousseaus an Tissot.
4) Ebenda p. 193, 197.
5) Ebenda p. 267 ff.
6) Beste Darstellung die Einleitung von L. Hirzel, Albrecht von Hallers Gedichte.
7) L. Hirzel p. 372 ff., dazu Briefe über einige Einwürfe . . . III, 39.
8) Die wichtigsten abgedruckt in Hallers Tagebuch I u. II.

die „Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung" sind ausschließlich der Widerlegung von Voltaires *Questions sur l'encyclopédie* und *Mélanges historiques* gewidmet. Persönlich haben sie sich ganz vorübergehend berührt, jeder dabei in der Art seines Charakters, Voltaire mit Schmeicheleien, Haller mit stolzer Zurückhaltung [1]. Im Grund hätte jeder das Gegenteil dessen sein müssen, was er war, wenn sie sich hätten verstehen sollen. Aus Haller redet einmal der solide Gelehrte, der Forscher, der die Quellen studiert, der Mann mit lauterem Wahrheitsstreben, der mit Ingrimm dem Riesenerfolg eines gewandten Dilettanten und Tendenzschwindlers zusieht, welcher durch die bloße Kunst seiner Diktion, seinen Witz und seine Frivolität alle Welt zu verführen weiß.

„Er kennt die alten Sprachen nicht, hat die heilige Schrift niemals in einiger Grundsprache gelesen, sich bloß der Vulgata vertraut und seine Kenntnis in den Sitten der Geschichte der alten Völker in keinen Quellen geschöpft. Flüchtig im Lesen, hat er nur allzu oft gesehen, was er zu sehen wünschte und was in dem Werk, das er verspottet, nirgends zu finden ist. Einwürfe, die tausendmal beantwortet sind, hat er wieder aufgesucht, mit seiner angenehmen Art vorgetragen und gemeint, sie sollen mit der Zierde an Stärke gewinnen" [2].

Oder ein andermal bemerkt er zu Voltaires Spott über Luther und Calvin als unwissende und elende Schriftsteller, die man nicht lesen könne:

„Voltaire hat vermutlich niemals eine Zeile von Luthers Hand gelesen und schreibt aufs Geratewohl hin, was er von Jugend auf gehört hat" [3].

Deutsche Gründlichkeit gegen französischen Witz, werden wir sagen, obschon nicht zu vergessen ist, daß Voltaire, von traditioneller Gelehrsamkeit unbelastet, in vielen Fällen die Bibel richtiger, undogmatischer, geschichtlicher las als sein gelehrter Gegner, der, durch sein Dogma gebunden, alle ihre Fehler und Schwächen rechtfertigen mußte, die Unsterblichkeit in seinen Moses hineintrug, Jephthas Tochter zur Nonne degradierte, aus den Engeln in Genesis Kap. 6 fromme Menschen machte, der Weisheit Salomos einen Idealismus unterlegte, den sie nicht kennt usw. [4]. Es war sodann der sittliche Ernst Hallers, sein hohes Ideal der Reinheit und sittlichen Vollkommenheit und seine tiefe Ueberzeugung von der Grundverderbnis des Menschenherzens, was ihn in Voltaires sämtlichen Schriften, nicht nur in *Pucelle* und *Candide*, den reinen Immoralisten erkennen und verabscheuen ließ.

„Wie konnte ein Voltaire", meint er einmal, „sich nicht schämen, die Wahrheit, daß der Mensch böse ist, zu bestreiten, er, dessen feindselige und rachgierige Seele den Satz so deutlich beweist, den er verneinen will!" [5] Voltaires „Reformation geht auf die allerbequemste Sittenlehre, die uns erlaubt, unsre Triebe zu vergnügen, fast nichts Böses an den Menschen findet, mit dem Laster im besten Verständnis lebt und billigt, daß Voltaire zu den unzüchtigsten Gedichten seine Gaben mißbraucht, die Schauspielerinnen und eine Pompadour besingt und verehrt und fast nichts für verboten erkennt, als den de Voltaire zu tadeln." [6]

1) L. Hirzel CCCXCIII und CCCXCVII f; vgl. Hallers kleine Schriften III, XI.
2) Briefe über einige Einwürfe . . . I, p. 9 f.
3) Tagebuch I, 94.
4) Briefe über einige Einwürfe . . .
5) Tagebuch I, p. 362.
6) Ebenda II, 11.

Auch in Voltaires Kampf für die Toleranz spürte Haller sofort neben dem löblichen Eifer für die Duldung als zweite Hauptabsicht Voltaires, Katholizismus und Christentum zusammenzuwerfen und beide zu untergraben [1]. Endlich und vor allem reagierte in Haller der überzeugte Protestant alter Art, dem seine Religion Herzenssache ist, der an seiner Bibel als an Gottes Wort hängt und der es zu deutlich herausspürt, daß Voltaires Kampf gegen die Bibel von keiner festen und achtbaren religiösen Ueberzeugung getragen war, sondern aus einem totalen religiösen Nihilismus stammte, unbeschadet seines vagen Gottesglaubens. Man kann es beklagen, daß Haller dabei für die apologetischen Außenwerke des Christentums, Wunder, Weissagungen, Geschichtlichkeit aller biblischen Details mit einem Eifer stritt, der einer bessern Sache wert gewesen wäre, und daß ihm der Sinn für Haupt- und Nebensachen zuweilen gänzlich verloren zu gehen schien. Ihn leitete dabei doch der richtige Instinkt, daß seinem protestantischen Volk mit dem Bibelglauben das Beste der Religion bedroht werde, die Ehrfurcht vor dem Heiligen, vor Jesus, vor Gott selber. Dabei wußte er sich bei all diesem Kampf die Augen für alle Schönheiten der Voltaireschen Dichtung offen zu halten und suchte den literarischen Kampf jederzeit mit Würde und Maß zu führen, auch wenn es ihm schwer wurde, seine gründliche Verachtung des Charakters seines Gegners zu verhalten. Will man ihm einen berechtigten Vorwurf machen, so wird man sagen dürfen, daß er Voltaires Spöttereien viel zu ernst genommen hat und über die richtigen Waffen gegen ihn nicht verfügte. Für die deutsche Schweiz bleibt es doch ein Ehrenzeichen, daß sie an der Spitze der christlichen Apologeten diesen gründlichen und charakterfesten Kämpfer besaß.

Aber Haller hat nun mit gleicher Schroffheit auch Rousseaus ganze Schriftstellerei abgelehnt. Anfangs war es nur der Widerwille des Gelehrten, der Rousseaus Schwärmerei für den Naturmenschen abgeschmackt und seinen Geschichtsabriß gründlich ungeschichtlich fand [2]. Daß sich in Rousseaus tollen historischen Zurücktragungen die Leidenschaft für ein Ideal menschlicher Einfachheit, Gesundheit, Wahrhaftigkeit kundgab, das Hallers ursprünglichem Streben nahe verwandt war, ist ihm dabei ganz entgangen. Erst aus dem Brief Rousseaus an d'Alembert und aus der *Nouvelle Héloïse* hörte auch Haller Töne echter Naturstimmung und ein kräftiges Ethos heraus, freilich in Rousseaus Roman vermengt mit moralisch anstößigen Zusätzen und mit einer für Haller viel zu vagen und optimistischen Auffassung von Gott und Mensch [3]. Als gar der *Contrat social* und der *Emile* erschienen, sah er in dem Bürger von Genf nur noch den politischen und religiösen Verderber, den jeder christliche Staat zu vollständigem Stillschweigen verurteilen müßte [4], und nannte den Brief Rousseaus an den Erzbischof von Beaumont das Erzeugnis eines

1) Ebenda I, 243.

2) Ebenda I, 111 ff., 137 ff.

3) Ebenda I, 169 ff., 199 ff.; noch bedeutend schärfer muß er sich brieflich geäußert haben; vgl. Julie Bondeli an Mlle Curchod 30. April 1761 (Bodemann Julie Bondeli und ihr Freundeskreis 1874 p. 193), wo mit dem scharfen Kritiker des Atheismus, Deismus, Sozinianismus dieses Buches nur Haller gemeint sein kann.

4) L. Hirzel CCCXC.

Verbrechers, der eine abscheuliche Sache mit dem stärksten Witz verficht[1]. Man weiß, wie stark gerade bei Haller der politische Gegensatz zu Rousseau hier mitsprach; noch in seinen letzten Lebensjahren suchte er in seinem „Fabius und Cato" Rousseaus Umsturzideen zu widerlegen[2]. Und es war sein größter Schmerz, wenn er beobachten zu müssen glaubte, daß die jungen Helvetier in Schinznach, wie er meinte, sich als Lehrjünger und Mitverschworene dieses politischen Verführers zusammentaten[3]. Allein der religiöse und sittliche Gegensatz Hallers zu Rousseau war kaum weniger entschieden als der politische; trat ihm doch in Rousseaus *Emile* der ihm so grundverhaßte Optimismus vom „guten" Menschen so beredt entgegen wie kaum in einem andern Werk der ganzen Aufklärungskultur. Von hier aus mußte er über die angeborne Menschennatur, die Bedeutung der Gesellschaft und über die richtige Methode der Erziehung genau entgegengesetzt urteilen wie Rousseau, von der total andern Einschätzung Jesu gar nicht zu reden[4]. Zweifellos ist Haller dem Genfer Philosophen mehr als einmal nicht gerecht geworden; er konnte es nicht mit seinem entgegengesetzten Naturell. Ein letzter glänzender Vertreter des alten Christentums und der Bahnbrecher der modernen Religiosität standen sich hier gegenüber.

Denn die Jugend im deutschen Bernbiet ging trotz Haller ganz andere Wege; ihr Held und Liebling wurde Rousseau, der Prophet der Freiheit, der Sänger der Liebe und der Natur, der Verkünder des einfachen Evangeliums, dessen Verfolgung auf Schweizerboden von den Jungen als größte Schmach des Vaterlandes empfunden wurde. Im Zentrum dieses Bernischen Rousseaukreises stand eine Frau, die berühmte Julie Bondeli, die besonders durch die Lektüre der *Nouvelle Héloïse* für Rousseau hingerissen wurde und ihm seitdem Treue hielt in allen schweren Lagen seines Lebens, auch als sie bereits eingesehen hatte, daß es ihrem Helden an sehr menschlichen Schwächen nicht fehle[5].

Julie Bondeli, die Tochter eines Berner Ratsherrn, hatte in ihrer Jugend wie alle Berner und Bernerinnen, den streng orthodoxen Katechismusunterricht genossen, aber er ließ ihr Herz vollständig unberührt. Zum Ueberfluß machte sie sich den Spaß, als sie in einer paritätischen Gegend weilte, neben dem protestantischen Katechismus noch den katholischen auswendig zu lernen, so daß sie dann abwechselnd jetzt an zwei und die folgende Stunde an 7 Sakramente glaubte; vom Alten Testament aber, das man in derselben Zeit mit ihr las, glaubte sie kein Wort[6]. So wuchs sie ganz natürlich in die dogmatische Indifferenz hinein; sie hatte die scharfen Augen für die Schwächen aller positiven Lehren, und ungeschickte Bekehrungsversuche von herrnhutischer Seite und aus dem Kreis des Mystikers Dutoit wirkten nur abstoßend auf sie[7]. Gegenüber allen Orthodoxen und

1) Ebenda CCCXCI f.
2) Ebenda CDXLIV f.
3) Zimmermann, Ueber die Einsamkeit III, 473.
4) Tagebuch I, 243 ff.
5) Ed. Bodemann a. a. O.; aus älterer Literatur Sophie Laroche, Mein Schreibtisch, II, p. 140—366 und P. J. J. Schädelin, Julie Bondeli, die Freundin Rousseaus und Wielands. Im folgenden sind neben den von Bodemann gedruckten Briefen der Bondeli an Leonhard Usteri auch die ganz oder zum Teil ungedruckten, mir dank der Freundlichkeit von Herrn Altständerat P. Usteri zum Studium überlassenen Briefe verwendet.
6) Bodemann a. a. O., p. 4 aus einem Brief an Sophie Laroche.
7) Ebenda, p. 348 (aus einem Brief an L. Usteri vom 3. Febr. 1770).

Pietisten gab sie sich seitdem gern als die bewußt Weltliche und Unheilige, ohne daß sie doch geradezu Atheistin wurde; sie würde es vermutlich für geschmacklos gehalten haben, als Frau das Dasein Gottes und das künftige Leben geradezu zu leugnen [1]. Eine Zeitlang versuchte sie, auf dem Weg logischer und metaphysischer Untersuchungen sich einen Ersatz für die verlorene Gläubigkeit zu erwerben. Sie studierte vor allem Leibniz und Wolff [2] und nächstdem eine Fülle antiker und moderner Philosophen. Aus diesen metaphysischen Labyrinthen erlöste sie erstmalig der Winterthurer J. G. Sulzer mit seiner Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, indem er ihr Denken von den himmlischen Regionen auf das näherliegende Gebiet menschlicher Psychologie zurücklenkte [3]. Hier und hier allein gewann das hochbegabte Mädchen seine Meisterschaft; Lektüre aller wichtigen deutschen, englischen und französischen Bücher, helle Beobachtung der Menschen und ihrer Verhältnisse, nicht zuletzt ihrer selbst, und dazu ein stark ausgebildetes instinktives und intuitives Vermögen, von ihr selbst „moralischer Takt" genannt, verbanden sich bei ihr zu einem Ganzen, von hervorragender Selbständigkeit und geistiger Ueberlegenheit gegenüber ihrer Umgebung. Mit diesen Kräften wirkte sie in die Nähe und in die Ferne, die Frau mit der Feder eines Voltaire und dem Kopf (génie) eines Leibniz, wie Rousseau sie bezeichnete, die doch ihre echte und gewinnende Weiblichkeit nie verlor.

Julie Bondeli las die Schriften Voltaires wie Rousseaus, jedoch mit ungleicher Herzensbeteiligung. Voltaire zog sie durch seinen unwiderstehlichen Witz an und reizte ihre Lachmuskeln; etwas gegeben oder genommen hat er ihr kaum.

Sie meinte bei Anlaß des Erscheinens von *L'Ingénu*, Voltaire sollte das tragische Genre ganz beiseite lassen, da sein Geist seit langem zu sehr mit burlesken und noch schlimmeren Gedanken beschäftigt sei [4]. Die Tragödie *Saul* tat immerhin die Wirkung bei ihr, daß sie für den König David und seinen Hof erröten mußte [5]. Später nahm sie sich vor, keine jüdischen Artikel von ihm mehr zu lesen, allein sie hielt nicht Wort; der Artikel *Juif* in den *Questions sur l'Encyclopédie* frappierte sie durch die naive Komik einer Kapitelsüberschrift derart, daß sie ihn lesen und darüber lachen mußte. Wenn sie auch Voltaires unermüdliche Wiederholungen in seinen antichristlichen Schriften oft genug langweilten, man stieß doch darin immer wieder auf ein paar neue Späße, die so gut gesagt waren, daß sie sicher auf Lachen rechnen durften [6]. Was sie ihm jedoch nicht verzeihen konnte, das war die *cabale de Ferney*, die nach ihrer bestimmten Ueberzeugung ihre Schlingen bis nach Bern und ins Neuenburgische zu ziehen wußte und für das ganze Unglück Rousseaus auf Schweizer Boden verantwortlich war. „Ich berste vor Scham, wenn ich denke, daß der Verfasser der *Pucelle*, des *Candide* und der *Epitre à Uranie* uns Rousseau verfolgen gelehrt hat." Das war ihr um so bitterer, als einflußreiche Berner aus ihrem Freundeskreis bei diesen Intriguen beteiligt waren [7].

Ganz anders stand sie zu Rousseau [8]. Ihm flog das Herz der Julie Bondeli zu, seitdem er sein neues Evangelium der Natur, der Liebe und der menschlichen Reli-

1) An Sophie Laroche (Mein Schreibtisch II, 248) *d'abord une femme est si peu faite, pour ne pas croire en Dieu, et une jolie femme doit avoir si peu de loisir de s'en occuper en manière quelleconque.*

2) Bodemann a. a. O., p. 348 (an Usteri, 3. Febr. 1770). Vgl. auch ebenda 263 (an Zimmermann, 27. Aug. 1763) und p. 342 (an Usteri, 1. Okt. 1768).

3) Ebenda, p. 237 (an Zimmermann, 21. Sept. 1762).

4) An Usteri, 6. Okt. 1767.

5) Ebenda, 21. Febr. 1764.

6) Ebenda, 29. Dez. 1770 und 4. Dez. 1771.

7) Bodemann a. a. O., p. 226 und 229 (an Zimmermann 7. und 20. Juli 1762) und p. 300 (an denselben 4. April 1765).

8) Ebenda p. 86—121.

gion verkündete. Die *Nouvelle Héloïse* schlug bei ihr so ein, daß sie selbst zu eigenen Produktionen angeregt wurde, die auch bald im Freundeskreis zirkulierten und ihr die Freundschaft mit Rousseau selber eintrugen [1]. Wie dann der *Emile* erschien, und auch Bern sein Verdikt gegen den Verfasser aussprach, da wagte sie freilich nicht mehr, ihn vor der Oeffentlichkeit zu verteidigen, um dem Vorwurf der Häresie zu entgehen [2]; im vertrauten Kreise jedoch hielt sie leidenschaftlich zu ihm und darf seine getreueste Freundin in der Schweiz genannt werden.

Briefe wurden damals zwischen Rousseau und der Bondeli gewechselt, und die Berner Freunde, die Rousseau besuchten, meldeten ihr jedes kleinste Detail. Zuletzt, nicht lange vor Rousseaus Weggang aus der Schweiz, kam es auch zur persönlichen Begegnung: Rousseau besuchte Julie zweimal während ihres Sommeraufenthaltes in Neuenburg. Vom Gefühl hingerissen, umarmte ihn die Bondeli im Angesicht Himmels und der Erde und fand ihn einen *si joli minois*, daß ein anständiges Mädchen fast versucht sein möchte, zu ihm zurückzukehren [3]. Zuvor schon hatte sie die *Lettres écrites de la montagne* Rousseaus bestes Werk genannt. Gerade die religiösen Partien dieser Schrift sagt ihrem Herzen wie ihrem Verstand zu; sie wußte sich selber ganz auf der Seite des Jakobus und nicht des Paulus, den sie nie hatte begreifen können und der ihr immer mehr Schrecken als Erbauung eingejagt hatte. Die Religion der Einfalt, des Friedens und der Sanftmut dagegen, wie Jakobus sie vertrat, gefiel ihr so wohl, daß sie in diesem Sinne gerne Christin sein wollte. Der ganze Streit über die Wunder als Stützen des Glaubens endlich kam ihr als eine Geschmacksfrage vor; auf die Wunder seinen Glauben zu stützen, erschien ihr kurzweg geschmacklos. Zu schaffen aber gab ihr die furchtbare Reizbarkeit und Bitterkeit in Rousseaus Briefen vom Berge; sie entschuldigte ihn, suchte seine Fehler zu erklären, aber Fehler waren es doch [4]. Auch später, als die unglücklichen Zerwürfnisse zwischen Rousseau und Hume begannen, hielt ihr Herz treu zu dem Verfolgten, dessen Schwächen sie doch so klar durchschaute: „er liebt sich selbst zärtlich und schreit wie ein Kind: o Bobo, sobald man an ihn herankommt... Er ist weder tot noch verrückt, wie man ihn verschrien hat; er ist nur traurig und krank." [5] Noch ein geistvolles Urteil der Bondeli über Rousseau sei hier genannt: Als Iselins fortschrittliche, gegen Rousseau gerichtete Geschichtsskizze erschien, suchte die Bondeli beiden Gegnern gerecht zu werden. Der Fortschritt der Wissenschaften komme der Gattung zugute auf Kosten des einzelnen Individuums; Rousseau habe vom Standort des Individuums aus, Iselin vom Standort der Gesamtentwicklung geurteilt [6].

Die Bedeutung Rousseaus für die Bondeli lag darin, daß er ihr den Mut machte, die Ueberzeugungen ihres Herzens ihren intimen Freunden offen zu gestehen. Man kann aber kaum sagen, daß er ihr religiös viel gegeben hat; die Religion hat überhaupt wenig für sie bedeutet; sie vertrug nur eine kleine Dosis davon. Wenn der Tod im Familienkreis oder durch ihre eigene Kränklichkeit nahe an sie herantrat, war ihr ganzes Bestreben nur darauf gerichtet, sich lästige, ernste Gedanken

1) Ueber die *Nouvelle Héloïse*, ebenda, p. 87 ff. und Ueber den moralischen Takt und den Beobachtungsgeist, ebenda, p. 201 ff.

2) Ebenda, p. 232 (an Zimmermann, 7. Aug. 1762).

3) Vgl. den ungedruckten Brief an Usteri vom 19. Juni 1765.

4) Vgl. über die Briefe vom Berge, Bodemann, p. 298 (an Zimmermann, 4. Jan. 1765) und p. 335 ff. (an Usteri, 25. Jan. 1765). Vgl. auch an Usteri, 15. Nov. 1763

5) Bodemann a. a. O., p. 308 (an Zimmermann, 29. Nov. 1766) und an Usteri, 16. Dez. 1766 (ungedruckt).

6) Bodemann a. a. O., p. 284 (an Zimmermann, 8. Mai 1764).

zu vertreiben[1]. Man bekommt nie den Eindruck, daß sie das viele Schwere in ihrem Leben — sie war beinahe immer kränklich — durch den Glauben überwand; ihr guter Humor und ihre vielseitige Lektüre halfen ihr hauptsächlich. In diesem Sinne ist sie keine echte Jüngerin Rousseaus, dessen Seele mächtiger religiöser Eindrücke fähig war; die Bondeli dagegen wäre zur Not auch ohne Religion denkbar, wenn nicht ihr gesunder Menschenverstand den Atheismus als extreme Uebertreibung gescheut hätte. Man möchte sie beinahe eine moderne Positivistin nennen; ihre geistige Ahnenlinie deutet auf Montaigne und Pierre Bayle zurück. Gleich kühl wie zu den religiösen Geheimnissen stand sie zu den metaphysischen Hintergründen, von der Nutzlosigkeit alles Metaphysizierens überzeugt[2]. Sie konnte eigentlichen Haß gegen die Extreme rechts und links äußern und allen Irrtum auf die Uebertreibung einer Wahrheit zurückzuführen[3]. So denkt und lebt sie im Vordergrund, in der nächsten Wirklichkeit und läßt das Drüben auf sich beruhen. Zuweilen freilich packt sie etwas wie Neugier nach den transzendenten Dingen. Sie liest mystische Schriften[4], verkehrt mit Wahrsagerinnen wunderlichster Art[5], treibt auch einmal zur Abwechslung ein paar metaphysische Studien[6] und interessiert sich für Swedenborg, der neben seiner Geisterseherei ein so grundvernünftiger Mensch gewesen sein soll. Auf einmal lacht sie über sich selber: „Verlassen wir die andere Welt, und reden wir von dieser!“[7] So wenig als sie Märtyrerin werden möchte, wünschte sie ein Apostel zu sein[8]. Und das letzte Wort dem Wunderbaren und Geheimnisvollen gegenüber behält immer der gesunde Menschenverstand. Letztlich — das ist ihr Axiom — muß doch alles natürlich und psychologisch zugehen, ob wir es nun genau nachrechnen können oder nicht[9]. Wenn es Hintergründe gibt, so gehen sie uns in diesem Leben nichts an.

Das ist trotz aller Verwandtschaft nicht Rousseaus Geist, und dennoch war Rousseau für Julie Bondeli das größte Ereignis ihres Lebens. Eine Reihe ihrer Freundschaften ruhten geradezu auf der gemeinsamen Rousseauverehrung, besonders diejenige mit dem Zürcher Leonhard Usteri. War sie früher Wielands Auserkorene gewesen, so sorgte das spätere Betragen Wielands für genügende Abkühlung trotz einer gewissen unverlierbaren Anhänglichkeit der Bondeli an ihn. Zu Rousseau aber konnte sie ganz anders hinaufblicken und von ihm empfan-

1) Vgl. vom Tode ihrer Mutter ebenda, p. 310 (an Zimmermann, 16. Mai 1767).
2) Ebenda, p. 231 (an Zimmermann, 7. Aug. 1762).
3) Vgl. die ungedruckten Briefe an Usteri vom 9. Juni 1769, 14. Dez. 1771 und 3. April 1773.
4) Vgl. Bodemann, p. 236 (an Zimmermann, 21. Aug. 1762) und an Usteri 3. April 1773 (ungedruckt).
5) Darüber reiches Material in den ungedruckten Briefen an Usteri von 1770 und 1771.
6) Bodemann a. a. O., p. 227 (an Zimmermann, 20. Juli 1762).
7) An Usteri 17. Nov. 1768 (ungedruckt).
8) Bodemann a. a. O., p. 298 (an Zimmermann, 4. Jan. 1765) und an Usteri, 27. Mai 1773 (ungedruckt).
9) Vgl. die Briefe über die Divination an Usteri von 1770 und 1771 und über das Wahrsagen und die Wahrsager bei Schädelin a. a. O., 39 ff. (aus Sophie Laroche geschöpft).

gen, weil hier eine Liebe zur Wahrheit und eine Flamme des Genies ihr begegneten, von denen bei Wieland wenig zu spüren gewesen war.

Zur Rousseaugemeinde der Julie Bondeli gehörten in Bern Professor Wilhelmi als einziger Theologe, ein Intimus der Julie, ferner Professor Daniel Fellenberg[1], der Vater des Hofwylers, die beiden Tscharner, Nikolaus Emanuel[2] und Vincenz Bernhard[3], und der junge Nikolaus Anton Kirchberger[4]. Sie alle nahmen vorübergehend Rousseaus Stimme wie ein Evangelium auf und wußten sich im Religiösen wie im Politischen eines Herzens mit ihm. Mehrere von ihnen wallfahrteten zu Rousseau nach Môtiers ins Val de Travers, so Fellenberg und der jüngere Tscharner, später auch Kirchberger[5]. Auch bemühten sie sich, Rousseau als Mitglied für ihre patriotische Gesellschaft zu gewinnen, und erbaten sich — vergebens — seine Beteiligung an ihren Preisaufgaben. Sie blieben ihm zwar nicht alle in gleicher Weise treu. Fellenberg, der „ganz betrunken von Rousseau" nach Hause gekommen war, erlag der Kritik, die sein Basler Freund Isaak Iselin an Rousseaus Theorien übte[6]; auch der ältere Tscharner als echter Berner Patrizier nahm an den Freiheits- und Gleichheitsgedanken Rousseaus seine starken Abstriche vor[7]. Sogar Wilhelmi, der religiöse Gesinnungsgenosse Rousseaus, mißbilligte es streng, daß dieser den Genfer Rat erzürnt und den Frieden seiner Vaterstadt gestört habe[8]. Es war trotzdem ein großer Augenblick im Leben dieser Berner Aristokraten, als durch Rousseaus Schriften und durch das Bild seiner kämpfenden Person eine Luft der Freiheit und der Naturfrische in die Berner Stadtmauern eindrang.

Haller mußte sogar erleben, daß einer seiner liebsten und getreuesten Schüler, sein erster Biograph Johann Georg Zimmermann aus Brugg, eine Zeitlang so von Rousseau hingerissen war, daß er seinem Meister dieselbe Gesinnung zutraute und zur Zeit der großen Rousseauhetze an Haller schrieb:

> „Sind Sie nicht betrübt, daß durch die Intriguen Voltaires, die bis nach Bern reichten, ein Mann, der mehr als tausend Voltaire wert ist, von unsrer Regierung geächtet wird? Der tugendhafte Rousseau aus dem Kanton Bern als Feind der Religion hinausgejagt durch Herrn Arouet de Voltaire — das ist ein Zug in unsrer Geschichte, den man nicht vergessen wird, aber den man nach Jahrhunderten nicht mehr wird glauben können."

---

1) Vgl. W. F. v. Mülinen, Daniel Fellenberg und die Patriotische Gesellschaft in Bern, Neujahrsblatt des Hist. Vereins des Kantons Bern 1900; dazu Fellenbergs Briefwechsel mit Lavater (vgl. unten in Bd. III dieses Werkes).

2) Gust. Tobler, Nikolaus Emanuel Tscharner, Neujahrsblatt d. Hist. Vereins des Kantons Bern 1899.

3) Gust. Tobler, Vincenz Bernhard Tscharner, Neujahrsblatt der lit. Gesellschaft Bern 1895.

4) Ueber Kirchberger vgl. unten Bd. III dieses Werkes.

5) Reiches Material über diese Besuche in den Briefen der Bondeli.

6) Iselin an Sal. Hirzel, 2. Sept. 1762; an Frey, 9. Nov. 1762; Bodmer an Sulzer, 15. Dez. 1763, dazu Bodemann p. 233 u. 272 (aus Briefen der Bondeli an Zimmermann vom 21. Aug. 1762 und vom 29. Nov. 1763).

7) Gust. Tobler, Nikl. Em. Tscharner, p. 15.

8) Julie Bondeli an Usteri, 30. Aug. 1765 (ungedruckt).

Hat der berühmte Brugger Arzt seinem Rousseau auch politisch nicht Treue gehalten, da er im Lauf weniger Jahre seinen stolzen Republikanismus mit der Verherrlichung der Aristokratie und der Monarchie vertauschte, so blieb er doch in seiner ganzen Lebensauffassung ein Jünger Rousseaus, der noch nach langen Jahren in seiner großen Schrift über die Einsamkeit sich mit größter Wärme des viel Geschmähten annahm und Rousseaus persönlichen Unabhängigkeitsdrang und Freiheitsstolz sich ganz zu eigen machte [1]. Mit Haller ging die alte Zeit zu Grabe; mit Rousseau begann die neue Zeit. Vor allem die Berner Jugend sog von früh auf Rousseausche Ideale in sich ein. Philipp Albert Stapfer, der spätere Minister der Helvetik, war ein großer Verehrer Rousseaus, dem gerade auch Rousseaus bewundernde Worte für Jesus das Herz erwärmten [2], und der originelle Pfarrer David Müslin am Berner Münster schwor so hoch und heilig auf Rousseaus Grundsätze der religiösen Erziehung, daß er seiner ältesten Tochter erst mit Antritt des 8. Lebensjahres das erste feierliche Wort von Gott offenbarte und für seine zweite Tochter gar erst im 14. Jahr die religiöse Erziehung beginnen ließ. Der *Emile* war diesem Pfarrer zur zweiten Bibel geworden [3].

Daneben wird sicher auch Voltaire in den aristokratischen Berner Familien manche Freunde gehabt haben. Literarisch trat als Anhänger der freigeistigen französischen Bildung Georg Ludwig Schmidt von Auenstein, ein Aargauer, hervor [4]. Er hatte 10 Jahre lang im Dienst des Herzogs von Weimar gestanden und sich eine vollendete Weltbildung erworben, selbstverständlich nach französischen Mustern. Später, seit 1757, lebte er als Schriftsteller für sich abwechselnd in Lenzburg und in Nyon; er trat im Aargau als Präsident der ökonomischen Gesellschaft hervor und gehörte auch den Anfängen der helvetischen Gesellschaft in Schinznach an. Mit Voltaire, Diderot, d'Alembert stand er in reger Verbindung; seine Schriften schrieb er in ihrer Sprache „mit der Kunst zu schimmern, wie die meisten damaligen Franzosen" [5], so die „Versuche über verschiedene interessante Gegenstände der Politik und Moral" [6] und die „Grundsätze einer allgemeinen Gesetzgebung". Er scheint in seinem deutschen Hofleben auch die weltmännische Laxheit der Sitten angenommen zu haben, die seinen Ausschluß aus der helvetischen Gesellschaft veranlaßte [7]. Im ganzen berührt er als eine fremde Erscheinung auf Schweizerboden ein wesentlich französisches Geistesprodukt.

Der Basler Isaak Iselin, 20 Jahre nach Haller geboren, mag uns als Vertreter des ältern Basels in der Stellung zur französischen Aufklärung dienen.

---

1) R. Ischer, J. G. Zimmermanns Leben und Werke 1892, p. 54 ff.; L. Hirzel a. a. O. CCCXC; Ueber die Einsamkeit IV, 122, 268.

2) Vgl. Stapfers Versuch eines Beweises der göttlichen Sendung und Würde Jesu aus seinem Charakter 1797.

3) A. Haller, David Müslin p. 25 f. (Berner Taschenbuch 1872).

4) Kurze Notiz über Schmidt bei J. Müller, Der Aargau, seine politische, Rechts-, Kultur- und Sittengeschichte 1870 I, 617.

5) Iselin an Sal. Hirzel 27. Febr. 1762.

6) Vgl. dazu Hallers Rezension im Tagebuch I, 189 ff.

7) Bodmer an Sulzer, 4. Dez. 1765; Iselin an Frey, 26. Juli 1777; vgl. auch die ungedruckte Korrespondenz der Julie Bondeli mit L. Usteri 17. Sept. und 18. Dez. 1765.

Er hat niemals so fest und so persönlich im ältern Christentum gelebt wie der große Berner; seine Frömmigkeit war immer die natürliche Religion [1], und von hier aus konnte er mit großer Offenheit die französischen Einflüsse auf sich wirken lassen. Zuerst begeisterte ihn Toussaints oberflächliches Buch *Les moeurs*, das an Haller einen so strengen Richter fand. Iselin fand das Buch vollkommen, einige Stellen über die Religion ausgenommen; es enthalte die schönste Sittenlehre [2]. Ja, als in Genf der *Esprit des lois* ohne Verfassername erschien, ließ Iselin sich sagen, Toussaint habe ihn geschrieben. Seine erste Begeisterung für Montesquieu war grenzenlos; seine eigene Seele fühlte er beim Lesen größer werden; noch kein Buch habe ihn so vergnügt. Das war im Jahr 1749 [3]. Aber 10 Jahre später konnte er sein Buch gefährlich nennen; es müsse mit der äußersten Behutsamkeit gelesen werden. Montesquieu rede von allem so gleichgültig, als ob Tugend und Wahrheit von Laster und Irrtum nicht anders als dem Namen nach verschieden seien. Alles Sittliche werde bei ihm in einen gewissen Mechanismus verwandelt, ja auch die Religion werde demselben unterworfen. Ein tugendliebender Schriftsteller dürfe nicht so schreiben [4]. Und zwei Jahre später heißt es: „Dem Montesquieu werde ich ewig feind sein; er hat die größten Gaben mißbraucht, um alle Begriffe der Menschen zu verwirren, hat von der Religion und ihren Sittenlehren mit Gleichgültigkeit und Verachtung geredet" [5]. Man sieht, der Mann ist mit 30 Jahren unglaublich bräver geworden, als er mit 20 Jahren war. Das Wichtigste war, daß Iselin seine eigene Geschichtsbetrachtung im Gegensatz zu Montesquieu gewann; entgegen Montesquieus Milieubetrachtung wollte Iselin das geschichtliche Leben von innen her, von der Psychologie verstehen und erklärte die Einflüsse des Klimas als nicht entscheidend, als nicht unabwendbar. Die „philosophischen Mutmaßungen über die Geschichte der Menschheit" bezeugen diesen indirekten Einfluß Montesquieus.

Im Jahr 1753 lernte der junge Iselin einen neuen „petronischen" Roman (wohl *les bijoux indiscrets*) Diderots kennen, den er scharf verurteilte [6]. „Wenn nur nicht die hassenswürdigen Enzyklopädisten giftige und verderbende Früchte lieferten", so klagt er einmal bei einem Ueberblick über die französische Literatur [7]. Da ist es nun auffallend, welche große Gunst trotzdem Voltaire zeitlebens in Iselins Herz genoß. Es war zunächst der Dichter, für den er schwärmte, seitdem er in Basel den Aufführungen seiner *Zaïre* und seines *Oreste* beigewohnt hatte [8]. Dann aber scheint ihn auch der Philosoph in Voltaire mit seinem Fortschrittsglauben und seinem Kulturevangelium begeistert zu haben. Die Geschichte als Verkünderin eines allmählichen, aber unaufhaltsamen Fortschritts aus der Barbarei

1) Vgl. oben p. 43.
2) Iselin an Frey 1749; Haller, Tagebuch I, 58 f.
3) Ebenda, 26. Dez. 1749.
4) Iselin an Sal. Hirzel, 27. Juli, 25. Aug. 1759.
5) Ebenda, 30. März 1761.
6) Iselin an Frey 1753.
7) Iselin an Sal. Hirzel, 23. Mai 1760.
8) Iselin an Frey 1747, 1751.

und Superstition zu einem Reich der Gesittung, der feinern Bildung, der Aufklärung, war gerade, was Iselins eigenen Wünschen entsprach. In diesem entscheidenden Punkt geht er mit Voltaire zusammen. Dabei konnte er ihm auch in seiner politischen Betrachtung der Religion weitgehend beistimmen; daß die Gesetzgeber ihre Gesetze von den Göttern ableiteten, um ihnen Autorität zu verschaffen, daß alle Regierungen sich deshalb von göttlichem Ursprung datieren, schien ihm durchaus plausibel[1] und für seine Privatreligion ohne schlimme Folgen. So kam es, daß bei dem Duell: Voltaire-Rousseau Iselin sich durchweg auf Seite Voltaires wußte und durch keine noch so frechen Religionsspöttereien und Unsittlichkeiten desselben sich in seinem Glauben an Voltaires besondere Mission irre machen ließ. Nicht einmal durch einen Schelmenstreich Voltaires gegen sein liebes Basel.

Im Mai 1768 ließ nämlich die Freiburger Regierung die Basler auf der Tagsatzung anfragen, was es mit den gräulichen Dingen, die zu Basel gepredigt würden, auf sich habe. Anlaß war eine im Druck erschienene Predigt, in Basel gehalten zum Neujahr 1768 von Joseph Roselle, Diener des heiligen Evangeliums, von der Exemplare im Freiburgischen herumgeboten worden waren. Als die Basler gehorsamst eine Untersuchung in der französischen Gemeinde veranstalteten, ergab sich, daß kein Mensch etwas von einer solchen Predigt wußte, und weitere Anfragen ergaben, daß die Predigt in Genf gedruckt und von dort verbreitet war, natürlich von dem Unerschöpflichen, der alle Welt und so nun auch einmal Basel mit seinen lieblichen Produkten beglücken mußte. Thema der Predigt war die Verherrlichung der allgemeinen Toleranz mit einem besondern Lob der Kaiserin von Rußland und aller der Regierungen, welche die Jesuiten vertrieben, mit der These von der Wertlosigkeit aller Glaubensunterschiede und dem einzigen Wert von Natur und Humanität nach dem Beispiel Jesu, aber mit einem hundsgemeinen Ausfall auf die Evangelien, aus denen auf knappstem Raum alle Absurditäten zusammengehäuft werden[2].

Und wie stellte sich unser Iselin zu diesem Streich Voltaires? Er nannte Voltaires Predigt bewundernswert, abgesehen von einer oder zwei Seiten Gottlosigkeiten, und meinte, jeder Ratsherr sollte sie wöchentlich einmal lesen müssen[3].

Und genau gleich begeisterte er sich bald darauf an Voltaires *L'homme aux quarante écus*, einem herrlichen Stück, eine oder zwei Gottlosigkeiten abgerechnet; die Menschheit verdanke Voltaire doch unendlich viel[4]. Als dann Iselins Freund Joh. Rud. Frey in Voltaires *Examen important de Milord Bolingbroke* so viel Parteilichkeit und Haß entdeckte, daß er furchtbaren Schaden für die gute Sache daraus befürchtete, beruhigte ihn Iselin: ohne Zweifel werde das Buch einigen Schaden stiften, aber auch Gutes, wie alles, was Voltaire schreibt. Die Lektionen der Humanität und Toleranz, die er gibt, tragen zum Fortschritt der Vernunft und der gesunden Politik unermeßlich bei. Trotz den paar Seiten Gottlosigkeiten in seinem *L'homme aux quarante écus* verdient Voltaire eine Statue dafür, die Schrift verfaßt zu haben[5].

Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir den Reiz der Sprache Voltaires, seine Grazie, seinen Witz, die Heiterkeit, die von ihm ausgeht, für entscheidend bei diesen Urteilen Iselins halten; denn anders ist es nicht zu begreifen, daß ein Tugendschwärmer, der am Gift Montesquieus und der Enzyklopädisten schweren Anstoß

1) Ebenda, 15. Febr. 1763.

2) Die Akten in StArBas, unzensierte, verbotene Bücher J. J. J. 6; Protokoll des XIII. Rats CI 4; im erstgenannten ein Exemplar der Predigt.

3) Iselin an Frey, 20. Mai 1768.

4) Ebenda, 13. Juni 1768.

5) Frey an Iselin, 23. Juni; Iselin an Frey, 27. Juni 1768.

nahm, einen Voltaire rein genießen konnte. 1770 aber, als das *Système de la Nature* erschien und Freund Frey gegenüber Iselin seine Bewunderung aussprach, begehrte Iselin es nicht zu lesen [1]. Ja zuletzt, da die beiden Freunde älter werden, faßt sie beide auf einmal das Entsetzen über die Früchte der Literatur, die sie früher ganz oder halb bewundert hatten. Frey konnte sich darüber entrüsten, daß Diderot sein Kind mit 7 Jahren den Atheismus lehre [2]; nicht lange und er führte die Exzesse des jungen Atheisten Peter Ochs auf das Pariser Milieu und auf den schädlichen Einfluß der Schriften Voltaires und Diderots zurück; mit großen Sorgen sehe er dem Schicksal unsrer Kinder entgegen [3]. Dieser Katzenjammer, den erst die Sorge für die Kinder erweckt, ist armselig genug; Frey selbst gehörte in seiner ersten Militärzeit auch nicht zu den Brävsten und hatte sich von Iselin oft genug an strengere Ideale mahnen lassen müssen. Aber auch bei Iselin bleibt es im höchsten Grad seltsam, wie er an Wielands Schriftstellerei alles anstößig und unerträglich fand, was er von Voltaire sich schmunzelnd gefallen lassen mochte. Vermutlich, weil der eine deutsch, der andere französisch für die Gebildeten schrieb. Der Voltairefreund und Tugendschwärmer Iselin bleibt eine merkwürdige Figur der Geschichte.

Besonders, wenn man damit seine dezidierte Verwerfung Rousseaus zusammenreimen muß.

Als Rousseau in seiner ersten Preisarbeit u. a. den sittenverderbenden Einfluß der Wissenschaften zu beweisen suchte, ließ sich Iselin durch keinen feinen Witz und keine feurige Beredsamkeit des ganz neuen Schriftstellers davon abbringen, seinen Hauptsatz für vollkommen falsch zu erklären. Er führte gegen ihn ein Reihe tugendhafter Naturforscher: Maupertuis, Wolff, Euler, Haller, und Dichter: Voltaire und Klopstock, ins Feld und wollte das Kulturverderben viel eher aus den großen Reichtümern und der Handelsschaft als aus den Wissenschaften erklärt haben [4]. Letztlich handelte es sich für ihn ja um nichts weniger als um das Recht seiner eigenen gelehrten Arbeit; Rousseau recht geben, wäre dem Todesurteil über sich selbst gleich gekommen. Als er im folgenden Jahr nach Paris kam, brannte er doch darauf, den paradoxen Mann kennen zu lernen; sie disputierten kräftig miteinander über den Wert der Wissenschaften, und Rousseau verstieg sich im Gefecht zu dem Wunsch: Wollte Gott, ich wäre unwissend! ich würde mehr wert sein [5]. Natürlich hat keiner den andern überzeugt. Rousseau schrieb seine Schrift über den Ursprung der Ungleichheit, und Iselin fand lauter Widersprüche und Falschheiten darin, was ihn nicht hinderte, im Vorbeigehen, wenn es sich um die Erlangung der historischen Professur an der Basler Universität handelte, auch einmal disputationsweise Rousseaus These hitzig zu verfechten [6]. Ein paar Jahre später, und die Diskussion über den Wert des Theaters zwischen Rousseau und d'Alembert erregte die Gemüter. Da wollte Iselin lieber mit d'Alembert in die Komödie als mit Rousseau auf die Weide gehen [7]. Rousseau, den er ja nun persönlich kannte, war ihm der Mann des Widerspruchsgeistes; wenn die ganze Welt seiner Meinung wäre, würde er dieselbe ändern [8]. Von irgendwelcher

1) 18. Juni Frey an Iselin; Iselin an Frey, 1. Juli 1770.
2) Frey an Iselin, 4. Juni 1774.
3) Ebenda, 31. Mai 1776.
4) Iselin an Frey, 11. Dez. 1750; vgl. Ferd. Schwarz, Isaak Iselins Jugend- und Bildungsjahre (Basler Neujahrsblatt 1923) p. 27 f.
5) Iselins Pariser Tagebuch 1752 ed. Ferd. Schwarz 1919, p. 129.
6) Iselin an Frey, 1754; vgl. Ferd. Schwarz a. a. O. p. 42.
7) Iselin an Sal. Hirzel, 25. Dez. 1758.
8) Ebenda, 19. Jan. 1759.

Ahnung für höhere Menschenwerte, die Rousseau zu bringen hatte, keine Spur, und das ist verständlich, wenn man weiß, daß der gute Iselin sich gerade als der Gesellschaftsmensch, den Rousseau mit seinem Naturmenschen zu ersetzen suchte, so wohl fühlte. Und dabei hat Iselin gar nicht so sehr anders von der Reformbedürftigkeit des Theaters als Rousseau gedacht und hatte auch Augenblicke, wo er sich bewußt wurde, nicht so viel anders über den sehr geringen Wert des jetzt bestehenden Theaters zu urteilen [1]. Nur die offene Zustimmung hätte er dem Genfer nie geschenkt. Man kann freilich nicht sagen, daß Iselin etwa das harte Urteil des Genfer Rats über Rousseau gebilligt hätte; aber er hat sich auch weder in den *Emile* noch in den *Contrat social* zu finden gewußt. Aus Iselin spricht der Aristokrat, der sich beim Gedanken an die Freiheit, die Rousseau den Menschen bringen wollte, entsetzt und der meint, Rousseau habe gewiß das Volk nicht gekannt, sonst hätte er demselben so ausschweifende Rechte nicht zugeeignet; der *Contrat social* sei sein schlechtestes Werk [2]. Auch am *Emile* stießen ihn zuerst kühne Stellen gegen die Regierungen, die er höchst unangebracht fand [3]. Dann aber nahm er die neue Pädagogik unter die Lupe: welch ein Gemisch von erhabenen, vortrefflichen, ungereimten, nichtswürdigen Sachen! welch ein seltsamer Kopf ist nicht dieser Genfer Bürger! Iselin findet in ihm nichts als Einbildungskraft und Leidenschaft oder gar Raserei. In Rousseaus ganzem Leben sind nichts als Sprünge, ist nichts Gesetztes, nichts Zusammenhängendes, ungemein viel Großes, aber nicht weniger Ungereimtes. Seine historische Unwissenheit fand Iselin beträchtlich; er kenne ja nur die neueren Franzosen und überschätze deshalb seine Einfälle ungeheuer. „Ein Komet in der Geisteswelt, einer von den größten, aber er verschwindet wieder [4]!" Diese Sätze sind alle polemisch gegen die Zürcher Freunde, die Rousseau bewunderten, gerichtet. Ein paar Jahre später suchte Iselin in seinem *Eucrate* Rousseaus Erziehungssystem zu zerstören; er hielt es für ganz absurd. Vom Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars schweigt seltsamerweise der Briefwechsel Iselins, der uns aufbehalten ist, gänzlich.

Während Rousseau im Val de Travers weilte und die Wallfahrten seiner jungen Verehrer zu dem neuen Heiland und Märtyrer begannen, ließ sich Iselin durch keine neue Mode aus seiner reservierten und kritischen Haltung bringen. Seinen Berner Freund Hellenberg, der mit größtem Enthusiasmus für Rousseau zu Iselin kam, hat er derart abgekühlt, daß der Enthusiasmus der Verachtung Platz machte [5]. Dagegen erzählte er gern seinen Freunden, wie der Engländer Harvey so bitter enttäuscht von Rousseau und so begeistert von Voltaire gekommen sei.

Er selbst pflichtete dem parteilichen Urteil des Engländers zwar nicht einfach bei, aber er glaubte, in Rousseau das Uebergewicht der Phantasie und den Mangel an Wirklichkeitssinn beklagen zu müssen [6]. Als endlich der Vertriebene heimlich auch durch Basel gekommen war, suchte Iselin abschließend zur Klarheit über ihn zu kommen: „ein großer Mann", das gab er diesmal zu, „aber indem er uns allen neue und unbekannte Wege zur Wahrheit und Glückseligkeit eröffnet, hat er sich selbst verirrt und unglückselig gemacht [7]". Den späteren Rousseau hat Iselin als Verrückten betrachtet [8].

Man sieht, ein äußerst aufregendes Phänomen ist Rousseau für Iselin von Anfang bis zum Ende seiner Schriftstellerei gewesen. Aber Sympathie, gar Liebe, Bewunderung hat er ihm nur ganz vorübergehend abgewonnen. Der Schwärmer für den Naturmenschen, der Ungeschichtliche, der Freiheitsmann paßte viel zu schlecht

1) Ebenda, 30. Jan. 1759, 12. Jan. 1768.
2) Ebenda, 11. Nov. 1762, 20. Juni 1765, 17. Jan., 31. Jan. 1766.
3) Iselin an Frey, 19. Juli 1762.
4) Iselin an Sal. Hirzel, 14. Sept., 24. Sept., 30. Okt. 1762.
5) Ebenda, 2. Sept. 1762; Bodmer an Sulzer, 15. Dez. 1763 (ZBZ).
6) Iselin an Frey, 6. Aug. 1765; an S. Hirzel, 13. Aug. 1765.
7) Iselin an Sal. Hirzel, 16. Nov. 1765.
8) Iselin an Frey, 23. Juni 1771.

zu dem maßvollen, besonnenen Basler Reformator, der bei aller starken Neigung zur Opposition doch zeitlebens ein Kind der Gesellschaft des Ancien Régime geblieben ist. Er hat ihm zweifellos innerlich unendlich mehr zu arbeiten gegeben als Voltaires gefällige und witzige Plaudereien, bei denen man fröhlich lachen und ausruhen konnte, während Rousseau alle Leidenschaften der Seele aufgewühlt hatte. Den bleibenden Ertrag seiner Auseinandersetzung mit Rousseau legte Iselin in seine Geschichtsphilosophie. Sie ist bewußt antirousseauisch gehalten. Das Ideal liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; Kultur ist nicht der große Verderber der Menschen, sondern das größte Vehikel des Fortschritts. Der Anfangszustand, für den Rousseau schwärmte, ist bloße Tierheit; Menschen werden wir erst im Fortschreiten, und zur höchsten Glückseligkeit führen uns erst Weisheit und Tugend empor. Das sind freilich scharfe, grundsätzliche Gegensätze, und von hier aus wird es klar, daß Iselin genau wie Haller in Bern zu den Personen gehören mußte, die sich der durch Rousseau entfachten Revolution entgegenstemmten, ein so entschiedener Befürworter des beständigen Fortschritts auch Iselin sonst gewesen ist.

Gerade wie im Bernbiet ist auch in Basel die gebildete Jugend den radikalen Weg gegangen. Aber Peter Ochs, der beste Schüler Voltaires und der Enzyklopädisten, darf nicht als Typus der Basler betrachtet werden. Auf französischem Boden geboren, hat er den größten Teil seiner Jugend im Ausland zugebracht, in Hamburg, wo er sich für Klopstock begeistern ließ, in Straßburg, Paris und Leyden, so daß seiner Baslerischen Heimat bloß ein kleiner Anteil an seiner innern Bildung zukommt. Er hatte zwar das Glück, so berühmte Männer wie den Ratschreiber Isaak Iselin und den französischen Pfarrer Mouchon zu väterlichen Freunden zu haben, von denen ihn der eine, der Genfer, für Rousseau zu begeistern versuchte, während der andere, der Basler, kaltes Wasser in die Rousseauschwärmerei goß; allein so sehr es seinem Ehrgeiz schmeicheln mußte, der Freund so großer Männer zu sein, so wenig vermochte sein leidenschaftliches Naturell sich ihrer Leitung unterzuordnen. Der junge „Alkibiades", wie ihn die weisen Freunde nannten, warf sich erst in Basel, vollends in Straßburg allen Jugendtorheiten in die Arme, von keiner religiösen Scheu zurückgehalten, und entgleiste in einem Maße, das den guten Iselin an ihm vorübergehend verzweifeln ließ [1]. Im Frühjahr 1776 brachte ihn eine schwere Krankheit an den Rand des Grabes, und seit dieser Krisis wurde er zwar nicht ein neuer Mensch im Sinn des Evangeliums, aber er öffnete sein Herz wieder gewissen gläubigen Stimmungen und Idealen. Politisch huldigte er als Jünger Iselins dem Fortschrittsglauben in entschieden antirousseauschem Sinn; Gesellschaftsmensch mit Leib und Seele, hat er zu den Rousseauschen Idealen des Naturmenschen kein inneres Verhältnis [2]. Im Religiösen dagegen mochte er Rousseau nahe stehen; er hatte seitdem so eine Art Religion, im Sinn frommer Naturstimmungen und erhabener Tugendgedanken, wofür ihn abwechselnd Voltaire und Rousseau inspiriert haben mögen [3]. Darin war

1) Ochs ist der Alkibiades der Korrespondenz Iselin-Frey; Hauptstelle Frey an Iselin, 31. Mai 1776; vgl. jetzt G. Steiner, Der Einfluß Isaak Iselins auf Peter Ochs JBas 1921.

2) Vgl. unten Ochs als Philosoph.

3) Material dafür besonders in der Korrespondenz P. Ochs-L. Meister (Manuskript).

auch für Jesus als Herold der Tugend und Freiheit ein bescheidener Platz. Ein Hauptpunkt in seiner Religion aber war die grimmige Feindschaft gegen Fanatismus, Mystizismus, Aberglauben in jeder Form und der Haß gegen die Pfaffen und Priester im Sinn Voltaires, mit dessen Geist er am meisten verwandt zu nennen ist. Solange der bestehende Staat seine öffentliche Religion etabliert und privilegiert hatte, mußte sie mit allen äußern Formen respektiert werden, und es ist drollig, Peter Ochs, den Fortschrittsmann und spätern Revolutionär, mehr als einmal als Anwalt veralteter kirchenrechtlicher Formen auftreten zu sehen [1]. Eröffnete aber einmal die Revolution neue Möglichkeiten, so konnte das Ziel nichts anderes als die Herabsetzung aller öffentlichen Kirchen und Kulte zu geduldeten Privatsekten und ihre möglichste Verdrängung von jedem Einfluß auf das öffentliche Leben sein. Das alles ist nun reines französisches Denken, das zu Beginn der Helvetik seine Früchte trug. Kaum ein anderer Schweizer ist durch den französischen Modegeist dem schweizerischen Volksempfinden so gänzlich entfremdet worden wie dieser politische Erneuerer der Eidgenossenschaft. Die Religion politisch unschädlich zu machen, war sein Programm.

Wir müssen aber auch unter den echten Baslern mit einem sehr starken Einfluß der französischen freigeistigen Aufklärung rechnen, selbst wenn nicht allzuviel davon in die Oeffentlichkeit drang. War doch die ganze feinere Bildung Basels immer noch die französische, und wenn schon die Zensur im Jahre 1784 den Druck der Werke Voltaires in Basel untersagte [2], gelesen wurden sie trotzdem vom gebildeten Bürgerstand massenhaft. Da war z. B. der Eisenhändler Emanuel Schnell, der sich, umgeben von den Folianten der Enzyklopädie, porträtieren ließ [3]. Da war der Arzt und Professor Abel Socin, von seiner Stellung am fürstlichen Hof zu Hanau her „Hofrat" betitelt, ein bedeutender Gelehrter, aber unter dem Einfluß der französischen Aufklärung gänzlich mit der Religion zerfallen [4]. Da war der Arzt und Botaniker Hagenbach, der Vater des spätern Kirchenhistorikers, dem gleichfalls unter Voltaireschem Einfluß das Christentum so ziemlich eine Altweiberreligion war, und den die Bildersprache der Bibel nur zum Witz und zum Lachen reizen mochte, während er bei seiner Naturforschung religiöse Erhebung genoß und in der Natur als in der unsichtbaren Kirche eigentlich seine Andacht hielt [5]. Das sind nur einzelne Beispiele. Im allgemeinen darf man sagen: soweit bei uns in Basel das Französische die Umgangssprache war, soweit lebte man auch in der Luft der französischen Aufklärung, sei es nun mehr deistisch oder mehr atheistisch.

Zu einem Aufsehen erregenden Ausbruch kam die Gesinnung vieler Herzen im Jahr 1789 bei Anlaß des Drucks der posthumen Werke Friedrichs des Großen durch die Firma Thurneysen und Legrand. Eben sollte der

1) Verteidigung des Patronatsrechts der Familie Strübin auf Bubendorf 1784 des Loses für die Erlangung der theol. Professur 1785 (Ebenda).

2) AEcclBas, 2. März 1784 (StArBas).

3) A. Huber, J. Rud. Schnell, Basl. Biogr. III.

4) Frau Esther Burckhardt-Socin (als Manuskript gedruckt) 1884, p. 16; auf ihn scheint sich die interessante Stelle im Brief der Basler Pfarrer an die Herrnhuter Predigerkonferenz, 30. Mai 1797 (UArh) zu beziehen.

5) Hagenbachs Autobiographie (Manuskript).

letzte Band gedruckt werden mit dem Palladium, worin die Heiligen und die Trinität verspottet wurden. Die Zensurkommission schlug Lärm, und der Rat befahl die Ablieferung aller Exemplare des letzten Bandes ins Haus des Stadtschreibers zur Verbrennung. Am 20. April kam es dann im Rat zu einer heftigen Szene, wobei Ratsherr Lukas Legrand als Mitherausgeber besonders mitgenommen wurde. Der Angegriffene bekannte darauf im Rat freimütig seinen Glauben und ließ sein Glaubensbekenntnis, weil man seine Worte entstellt wiedergab, nachher im Druck erscheinen [1].

Er war selber Theologe gewesen bis zu seinem 24. Lebensjahr; da hatten ihm die Schismen in der deutschen Theologie das Studium verleidet [2], mehr noch, er war an den kirchlichen Dogmen irre geworden, und um nichts lehren zu müssen, was er nicht glaubte, verließ er den Theologenberuf. An der himmlischen Moral Jesu wollte er ewig festhalten, aber die Dogmen, welche die Moral erstickt hätten und gar nicht von Jesus stammten, gab er preis. 1600 Jahre lang hätten diese Dogmen den Menschen zum Vorwand gedient, ihre Mitmenschen zu verfolgen und die christliche Liebe mit Füßen zu treten. Aber seit 60 Jahren gewinne langsam der Geist der Toleranz an Boden, und diese segensreiche Veränderung verdanke man vier Männern: Voltaire, Rousseau, Hume und Friedrich II. Darum heiße ihre Werke ausbreiten, am Glück der Menschheit arbeiten.

Nach einer höchst erregten Ratssitzung blieb es beim Verbot dieses Bandes der Werke Friedrichs des Großen. Die ganze Stadt sprach von dem Freigeist Legrand, der doch nur ausgesprochen hatte, was hundert andere dachten und zu sagen sich nicht getrauten. Wie sprechend ist aber Legrands Heiligenkatalog! Kein wirklich deutscher Aufklärer wird genannt, lauter Männer der französischen und englischen Bildung. Und dabei war gerade Legrand ein großer Freund der deutschen Philosophie. Wir dürfen in ihm den edelsten Vertreter des jungen oppositionellen Basels sehen, das dann in der Helvetik vorübergehend zum Sieg gelangt ist.

Nirgends aber nahm man mit größerem Interesse an jedem Erzeugnis der französischen Aufklärung teil als in Zürich und in der übrigen Ostschweiz. Das war vor allem der jugendfrischen Art Bodmers zu danken, der die französische Sprache wie seine eigene beherrschte und von Kind auf in der französischen Literatur ganz besonders zu Hause war. Aus Voltaire freilich scheint er sich nicht so viel gemacht zu haben; diese Art über das Heilige zu spotten und in alles seine unsittlichen Witze hineinzumengen, entsprach so gar nicht dem bei aller Munterkeit grundbiedern Sinn des Erziehers der zürcherischen Jungmannschaft. „Den Schänder der Erschaffung" nannte er Voltaire in einem Brief [3]; nur die Ehrlichkeit seines Unglaubens wollte er nicht in Zweifel gezogen haben und erklärte sich ihn aus Voltaires Lebensgang [4]. Aber für Rousseau ist er Feuer und Flamme geworden; er empfand in ihm Geist von seinem Geist, er blieb nicht bei den historischen Irrtümern haften, wie die Gelehrten, sondern vernahm aus seinen Schriften die warme Liebe zur Natur, zur Freiheit, zur ungekünstelten Religion, die er selber im Herzen trug. Es muß gewaltig ein-

1) H. Buser, Joh. Luk. Legrand, Basl. Biogr. I, p. 236 ff.; dazu Peter Ochs an Leonhard Meister, 23. April 1789.

2) Frey an J. Iselin, 26. Jan 1779 (StArBas).

3) L. Usteri an J. J. Heß, 3. Sept. 1760.

4) Bodmer an Heinr. Schinz, 26. Febr. 1769 und später in diesem Briefwechsel (ZBZ).

geschlagen haben in den jungen Zürcher Seelen, als der *Contrat social* und der *Emile* zum erstenmal in Zürich gelesen wurden. „Rousseau teilt unser Zürich in kleine Faktionen", hieß es bereits im Juli 1762[1]. „Seine Schriften haben einige wenige von uns zu moralischen und politischen Wahrheiten verführt, die wir so lebhaft nicht eingesehen hatten". Und boshaft fügt Bodmer hinzu: „Kein Wunder, daß die so kritischen, universitätischen Männer von Basel und dem größten Teil der übrigen Welt wenig aus ihm machen! Was müßten sie aus sich selber machen!"[2] Bald mußte Bodmer sich alle Mühe geben, daß der Rousseausche Radikalismus seine Zürcher Jünger nicht gar zu weit fortriß. „Wir haben", heißts im Dezember 1763, „schon an ein paar Jünglingen zu arbeiten, daß sie Rousseaus Sätze von dem Unglück, das das Eigentum in die Welt geführt, von dem *droit du plus fort*, von dem jure gladii, nicht weiter realisieren, als die Besitzer dieser Rechte ausstehen mögen. Die Enthusiasten mit den Menschenrechten werden nur allzu leicht mit den Schwärmern vermischt."[3] Man sieht: Rousseau scheint der Held des Tages, und jeder junge Zürcher ein Revolutionär. Von hier aus ist die Entrüstung des Bodmerschen Kreises über die Verurteilung Rousseaus in Genf selbstverständlich; man fand, der Genfer Rat spiele hier „einen zweiten *tome* von Servet"[4]. Rousseaus Briefe vom Berge aber wollte Bodmer für eine Wohltat der Vorsehung halten, die in diesen erleuchteten und verderbten Tagen die Menschheit damit beschenkt habe[5]. Als er von neuen drohenden Verfolgungen im Neuenburgischen hörte, beriet er mit seinen Freunden in der Ostschweiz ernstlich, wo man Rousseau am besten ein sicheres Asyl gewähren könne. Am meisten ärgerte ihn die Parteilichkeit der Genfer für Voltaire gegen Rousseau. Mit seinem Freund Sulzer fand er es „einen unerschöpflichen Schimpf für seine Zeiten, daß Rousseau über Nebensachen, die fast gleichgültig sind, wenn er auch darin Unrecht hätte, als ein Missetäter verfolgt werde, und von dem großen Hilfsmittel, das er den Menschen zu ihrer Errettung zeigte, ein fast allgemeines Stillschweigen beobachtet werde", während der Verfasser des „*Jean Meslier*", des „*Sermon aux cinquante*", des „*Examen de la religion*" mit den Priestern und Regenten so gut stehe, daß sie ihn gegen Gott und Tugend in Schutz nehmen[6]. Noch später konnte es der gute Mann nicht fassen, wie die Leute Voltaire und Rousseau stets in einen Topf warfen, und gerade Christen und Theologen sie auf eine Liste der Verdammten zu setzen pflegten. „Man muß für Voltaire sehr parteilich sein, wenn man ihn zu Rousseau und dem *Vicaire savoyard* stellen will: den Autor der *Pucelle* und der unverschämtesten und unwissendsten Spöttereien zu der *Confession*[7]. Trug doch Rousseau in diesem Bekenntnis die natürliche Religion „mit dem erforderlichen Ernst" vor; darauf kam für Bodmer, der selber ganz in der na-

1) Bodmer an Sulzer, Juli 1762 (Zehender-Stadlin, Pestalozzi p. 397 liest fälschlich „keine").
2) Ebenda, Aug. 1762.
3) Ebenda, 15. Dez. 1763.
4) Ebenda, Aug. 1762.
5) Bodmer an Schinz, 17. Jan. 1765.
6) Sulzer an Bodmer, 17. Sept. 1765 (Zehender-Stadlin a. a. O. p. 421); Bodmer an Sulzer, 25. März 1765 (ZBZ).
7) Bodmer an Schinz, 14. Aug. 1770.

türlichen Religion lebte, alles an. Und wie hat er Rousseaus mutigen Zukunftsglauben verstanden! „Es ist ein großes Hindernis der Verbesserung", schreibt er einmal an Sulzer, „daß man die Menschen immer nur betrachtet, wie sie sind, und dann glaubt, daß dieser Zustand ihre Natur sei." Den Vorwurf der Gegner Rousseaus, daß er die Menschen als gut nehme, erklärt Bodmer für unberechtigt; er nimmt sie doch nur als fähig, gut zu werden, an [1]. Genau das war Bodmers Stellung zu seinen jungen Zürchern; das war das Geheimnis seines Erfolges: das Zutrauen, das er ihnen schenkte. Er hat wirklich unter diesen seinen Zürchern gearbeitet, wie ein Rousseau geträumt hat. Seine Freiheitsdramen, Cicero, Markus Brutus sollten die Leser für Freiheit und Gleichheit begeistern [2]. Seine Vorlesungen auf der Gerberzunft stellten die Geschichte in den Dienst des Freiheits- und Fortschrittsglaubens. Und dabei muß man doch sehr vorsichtig mit dem Wort „Abhängigkeit" sein. Auch ohne Rousseau wäre Bodmer kaum ein anderer geworden. Es lebt ein gemeinsam schweizerischer Sinn in den beiden Männern von Zürich und von Genf; das hat sie verbunden, darum haben sie sich so gut verstanden [3].

Es gab aber auch in Zürich hervorragende Männer, die ihre Bedenken gegen Rousseaus einzelne Theorien hatten. Zumal die Theologen, die von Berufs wegen die biblischen Wunder als Beweise der Göttlichkeit des Christentums gebrauchten, empfanden besonders Rousseaus wegwerfende Bemerkungen über Offenbarung und Wunder im *Emile* und in den Briefen vom Berge sehr peinlich. Breitinger, der Führer der Zürcher Theologie in dieser Zeit, hatte ja schon gegenüber der Marie Huber die Wichtigkeit und Notwendigkeit des Wunderbaren in der christlichen Religion verfochten. Er konnte Rousseau gegenüber keinen andern Standpunkt einnehmen, wenn er Charakter zeigen wollte, wenn wir auch zu Bodmers ärgerlicher Aeußerung, Breitinger habe Rousseau wegen seiner Einwürfe gegen die Wunderwerke für einen falschen gottlosen Mann erklärt, vielleicht ein Fragezeichen setzen dürfen [4]. Die beiden Männer gerieten für eine Weile scharf aneinander: qui sacra tuentur! spottete Bodmer, der es schon nicht mehr fassen konnte, daß ein Theolog wirklich auf den biblischen Wundern etwas hielt. Um so eifriger nahmen die beiden Brüder Hirzel, der Ratsherr Salomon und der Arzt Joh. Kaspar, für Rousseau Partei. „Die Wirtschaft eines philosophischen Bauers" von J. K. Hirzel kam Rousseaus Erziehungsgrundsätzen im *Emile* in manchen Stücken mächtig entgegen, und man versteht es, mit welcher Freude Leonhard Usteri seinem Freund Rousseau davon erzählen und die französische Uebersetzung dieses „Kleinjogg" an Rousseau nach Môtiers senden konnte [5]. Salomon Hirzel seinerseits nahm Rousseau warm gegen Iselin in Schutz [6]. Am meisten aber von allen Freunden Bodmers schwärmte der frühere Theologe, jetzige Aesthetiker J. G. Sulzer

1) Ebenda, 21. Mai 1766.

2) Ebenda, 25. Nov. 1765.

3) Die feinste Bemerkung über Bodmers Verhältnis zu Rousseau bei R. Schinz, Was Bodmer seinem Zürich gewesen 1783.

4) Bodmer an Sulzer, 17. Februar 1765 (Zehender-Stadlin p. 412 f.).

5) P. Usteri und Eugen Ritter, *Correspondance de J. J. Rousseau avec L. Usteri* 1910, p. 11 ff., 29.

6) Korrespondenz Iselin-Sal. Hirzel vom September und Oktober 1762 (StArBas).

von Winterthur für den Genfer Philosophen. „Zu sehr von Rousseau verblendet" nennt ihn Iselin im Jahr 1762 [1]; nun, diese „Verblendung" hielt bei Sulzer bis zu seinem Lebensende mit gleicher Stärke an. Als Sulzer in Berlin die Kunde von Rousseaus Tod erhielt, schrieb er an Bodmer von dem großen Verlust, den er an Rousseau erlitten:

„Diesen Menschen, den mein Auge nie sah, dessen Sprache ich nie vernahm, der nicht einmal meine Existenz kannte, diesen liebte ich, wie ein Sohn seinen Vater liebt. Ein Leben, das Leben in der Tugend, im echten Menschengefühl habe ich diesem göttlichen Mann, diesem Vater vieler tausend edler Empfindungen, zu danken. Er ist nicht mehr, und die Welt hat für mich die Hälfte ihres Schmuckes verloren." [2]

Weit kritischer als Sulzer stellte sich der nur um vier Jahre jüngere Joh. Georg Schultheß, damals Pfarrer zu Stettfurt, ein Liebling Bodmers, zu Rousseau. Im ästhetischen Gebiet ein Bewunderer Rousseaus, zumal seiner *Nouvelle Héloïse* [3], wußte er theologisch genau die Grenzlinie zu ziehen, durch welche seine vernünftige Orthodoxie vom Deismus getrennt wurde.

Im Gegensatz zu manchen Zürchern, die alles an Rousseau, auch seine Bedenken gegen das positive Christentum, schön finden und verteidigen wollten, fand Schultheß es rätselhaft, wenn man den *Emile* gelesen habe und dann höre, daß Rousseau ein Christ sein wolle und mit den Reformierten von Môtiers zur Kommunion gehe. „Rousseau ein guter Christ; ja, wenn nach den Evangelien dazu nichts anderes gehört, als daß einer Christum für mehr nicht hält als einen Wiederhersteller der natürlichen Religion und meint, Christus habe auch von seinen Jüngern nicht verlangt, daß sie mehr von ihm halten"; freilich enthalte der *Emile* eine Menge unvergleichlicher Sachen, und überall blicke der Menschen- und Tugendfreund hervor [4]. Im Streite Rousseaus mit dem Erzbischof von Paris fühlte sich Schultheß auf Rousseaus Seite; aber dessen Vorschlag, durch Verpflichtung aller Bürger allein auf die natürliche Religion zur Religionseinigkeit zu gelangen, erschien ihm zu flüchtig und von großer Gefahr für die christliche Religion. Vollends Rousseaus Ablehnung des Paulus konnte er sich nur so erklären, daß dieser eben den Apostel bloß aus dunklen Uebersetzungen und falschen Auslegungen kenne [5]. Als endlich Rousseaus *Lettres écrites de la montagne* erschienen, meinte Schultheß, Rousseaus Ausfall gegen den Wunderbeweis zeige ihn von einer schwachen Seite [6].

Liegt auch in den Gedanken von Schultheß wenig Originalität, so darf man ihn doch als Typus der ältern, bereits durch die Schule Bodmers und Breitingers hindurchgegangenen, aber in ihrem Denken stehen gebliebenen Geistlichen betrachten.

Unter den jüngeren Zürcher Theologen, die in schwärmerischer Liebe an Rousseau hingen, steht Leonhard Usteri, der spätere hervorragende Schulreformer, an vorderster Stelle [7]. Die Lektüre der *Nouvelle Héloïse* hatte ihn zuerst zur Bewunderung für den Genfer hingerissen; der Verkehr mit Rousseaus damaligen Freunden in Genf hatte seine hohen Erwartungen gestärkt, so daß er darauf brannte, den berühmten

1) Iselin an Sal. Hirzel, 2. Sept. 1762.
2) Sulzer an Bodmer, 13. Febr. 1779.
3) J. G. Schultheß an J. J. Heß, 1. Juli 1761.
4) Ebenda, 11. Okt. 1762.
5) Ebenda, 8. Juni 1763 und 8. Febr. 1764.
6) Ebenda, 10. April 1765.
7) *Correspondance de J. J. Rousseau avec L. Usteri, publiée par Paul Usteri et Eugène Ritter* 1910; zur Ergänzung dient der Briefwechsel Usteris mit J. J. Heß.

Mann persönlich kennen zu lernen und womöglich einen Briefwechsel mit ihm zu unterhalten[1]. Wirklich gelang es ihm, von Paris aus den Einsiedler von Montmorency zu besuchen und dessen Herz durch sein liebevolles und doch offenes Benehmen in solchem Maße zu gewinnen, daß Rousseau ihm seine Freundschaft nicht versagen konnte. Rousseau las ihm Stücke aus dem noch ungedruckten *Emile* vor und ging auf alle Einwände ein, die Usteri ihm vorlegte. Während der ganzen Zeit, da Rousseau auf Neuenburgischem Boden weilte, liefen die Briefe von Môtiers und Zürich herüber und hinüber, ergänzt durch manche Besuche von Zürcher Freunden Usteris wie z. B. des Professors Kaspar Heß[2] bei Rousseau; den Höhepunkt bildete der Besuch des jungen Ehepaars Usteri im Môtiers im Jahr 1764. Es ist rührend, wie stark Usteri sich Rousseau gegenüber als Zürcher fühlte; er vermittelt seinem großen Freund die Bekanntschaft mit Sal. Geßners Idyllen, erzählt ihm begeistert vom Kleinjogg, dem philosophischen Bauern des Zürchbietes, und berichtet ihm umständlich von dem tapferen Vorgehen der jungen Zürcher Lavater und Füßli gegen den ungerechten Landvogt Grebel. Mehr noch, Usteris Herz wallt über von Entzücken, daß Rousseau nach Zürich kommen und in dem Zürcher Land sein Asyl finden möchte; von Monat zu Monat warteten er und seine Freunde gespannt auf Rousseaus Kommen und rüsteten sich zu seinem Empfang[3]. Kehrseite dieser Bearbeitung Rousseaus zugunsten seines Zürichs war eine eifrige Agitation für Rousseau in der Ostschweiz. Wie verstand Usteri es, den *Antiémile* des Berliner Philosophen Formey in seinem Freundeskreis an den Pranger zu stellen[4], wie machte er den Pfarrer Vernes, seinen früheren lieben Freund, als Ketzermacher und Heuchler herunter, als dieser in den Briefen über das Christentum Rousseaus offen gegen den Philosophen auftrat[5]! Es war unser Usteri, der Wegelins Verteidigungsschriften für Rousseau diesem vermittelte und ihren Druck beförderte. Kein anderer Schweizer hat sich leidenschaftlicher für Rousseaus Person und Sache eingesetzt.

Uns interessiert hier speziell die Stellung, die Usteri zu Rousseaus Theologie einnahm; er war ehrlich und freimütig genug, ihm bei aller grundsätzlichen Zustimmung auch seine Bedenken gegen den einen oder den anderen Punkt auszusprechen. Als Patriot und Christ zugleich nahm Usteri vor allem Anstoß an der schroffen Entgegensetzung von Christentum und Staatsgesinnung im Schlußkapitel des *Contrat social*; er suchte den Philosophen zu widerlegen durch die Zeichnung einer idealen christlichen Gemeinschaft, die durchaus widerstandskräftig und also gut patriotisch sein könnte. Womit er freilich bei Rousseau nur das Eine erreichte, daß dieser seinen Hauptsatz noch schärfer darlegte: der patriotische Geist exklusiv, der christliche universal; ein streng christlicher Staat ist und bleibt für Rousseau ein Widerspruch mit sich selbst; nur große Leidenschaften bringen in der Welt etwas so Großes wie die Rettung des Vaterlandes zustande; wer dagegen keine andere Leidenschaft hat als die für seine Seligkeit, wird nie etwas Großes in der Welt tun[6]. Zu einer anderen Differenz gab Rousseaus *Emile* Anlaß. Einige junge Zürcher nahmen sich, vom *Emile* angesteckt, vor, ihre Kinder ohne jede Erkenntnis der Offenbarung zu erziehen, damit sie dann später, wann sie zur Reife gelangt wären, selber entscheiden könnten, welches die

1) Usteri an J. J. Heß aus Paris, 27. Juli 1761.
2) Zu Kaspar Heß und Rousseau vergleiche die *Correspondance* p. 30 ff., 35 ff.
3) Usteri an J. J. Heß, 27. Sept. 1762; *s. d.* Nr. 129; 21. Juli 1763.
4) Ebenda, 4. Dez. 1762.
5) Ebenda, 26. Aug. 1763; *s. d.* (1763).
6) *Correspondance* p. 33 f., 61, 68—79.

rechte Religion sei. Usteri dagegen fand die altgewohnte christliche Erziehung das Natürlichste, vorausgesetzt, daß man die Kinder nicht mit symbolischen Büchern und Katechismen überschütte, und er teilte diesen Dissens seinem großen Freund offen mit [1]. Als Rousseaus Antwort an den Erzbischof von Paris erschien, stimmte ihm Usteri begeistert zu und schloß in seine Zustimmung auch Rousseaus Idee einer Universalreligion, die alle Völker unterschreiben könnten, ein, freilich mit dem kleinen Zusatz: „ohne deshalb auf ihren besonderen Glauben zu verzichten"; die allgemeine Religion war ihm nur erträglich, wenn sie die besondere nicht aufhob [2]. Am stärksten trat die geistige Verwandtschaft Usteris mit Rousseau bei Anlaß des Erscheinens der *Lettres écrites de la montagne* hervor; Rousseaus Verwerfung des Wunderbeweises und aller geschichtlichen Gründe für die Wahrheit einer bestimmten Religion fand Usteris volle Zustimmung. Was versteht der einfache Mann aus dem Volk von historischen Beweisen! Dagegen sind die Prinzipien, die Rousseau im ersten Teil seines Glaubensbekenntnisses des savoyischen Vikars entwickelt, jedermann zugänglich, und an ihnen müssen alle positiven Offenbarungen gemessen werden. Und doch, ganz mit Rousseau einig gehen kann Usteri auch in der Wunderfrage nicht; er bekennt, daß die Evangelisten, auch wenn sie Wunderwerke erzählen, mehr Autorität über ihn haben als über Rousseau [3]. Die Verwerfung des Wunderbeweises war für Usteri und seine Freunde nicht im Sinn der Wunderleugnung gemeint.

Bei aller Verwandtschaft der Ideen ein ehrliches Bekenntnis zur eigenen Ueberzeugung, auch wo Rousseau andere Wege geht, — so hat es der Zürcher Usteri gehalten. Es war nicht seine Schuld, daß, als Rousseau den Schweizer Boden verlassen hatte, durch sein Schweigen dieser Briefwechsel erlosch.

Von Usteris Altersgenossen Hans Kaspar Lavater wird man, wenn man nur den späteren Lavater kennt, wenig Herz für Rousseau erwarten. Und in der Tat sind gerade seine frühesten Urteile auf einen ziemlich ablehnenden Ton gestimmt. „Ein redlicher Mann, aber kaum ein Christ, bestenfalls ein christlicher Deist", so schreibt der junge Lavater von seiner Deutschlandsreise an seine Freunde [4]. Als ihn jedoch 1764 eine Reise nach der Westschweiz führte, hoffte er doch sehr, Rousseau zu sehen und ganz offen mit ihm zu reden; im Freundeskreis Lavaters glaubte man sogar bestimmt zu wissen, daß dieser junge Zürcher es auf Rousseaus Bekehrung abgesehen habe [5]. Wider Erwarten gelang das Rendezvous der beiden absonderlichen Männer; am 31. Oktober sah Lavater Rousseau mit vielem Vergnügen und hörte mit fast noch mehr Vergnügen viel Gutes von ihm erzählen. Sie sprachen zusammen vom Landvogt Grebel, von Rousseaus Freunden, von seinen Briefen, von den Corsen, von der Toleranz, vom Diskutieren, von Voltaire usw. Und Lavater soll mit diesem Besuch bei Rousseau wohl zufrieden gewesen sein [6]. Allein das Erlebnis ging spurlos an Lavater vorüber; Befriedigung der Neugierde, nicht viel mehr! Als Rousseaus Briefe vom Berge erschienen, fand Lavater zwar viel Unvergleichliches darin, stieß sich aber an einigen

1) Ebenda, p. 111 f.

2) Ebenda, p. 59 und Usteri an J. J. Heß s. *d.* Nr. 129.

3) *Correspondance* p. 110 ff.; vgl. Usteri an J. J. Heß, 1. März 1765 (er formuliert hier seine Stellung noch vorsichtiger und will den Wundern sogar eine gewisse Beweiskraft zuerkennen, „aber sie müssen erst erkannt und bewiesen sein, und dies geht bei vielen ziemlich schwer an.")

4) Lavater an Heinrich Heß, 2. Juli 1763, an Crugot, 15. Okt. 1763.

5) Vgl. Julie Bondeli an L. Usteri 4. Jan. 1765.

6) Lavater an H. Heß, Nr. 194, 200 (25. Okt.), 201 (31. Oktob. 1764) Ar.

Sophismen, die dieser ehrlichen Seele unwürdig seien. Eine ehrliche Seele, das heißt wohl: kein Christ. Es klingt wie eine Rückkehr zu Lavaters ersten Aussprüchen über Rousseau [1].

Ganz anders energisch hat sich damals Joh. Jak. Heß, der spätere Zürcher Antistes, mit Rousseau innerlich auseinander gesetzt. Heß weilte damals fern von der Hauptstadt im ländlichen Pfarrhaus zu Neftenbach und war hier in der Lage, gründlich über Rousseaus Werke nachzudenken in regem Austausch mit seinem Onkel, dem Pfarrer Kasp. Heß, einem geschätzten Mitgliede des Bodmerkreises.

„Den Mann Gottes Rousseau" nannte J. J. Heß unseren Genfer, noch bevor der *Emile* erschienen war, „unsern bewunderten Rousseau", als dieses Buch zusammen mit dem *Contrat social* seinen Weg ins Neftenbacher Pfarrhaus gefunden hatte. Heß muß damals mit Ausdrücken des Entzückens von Rousseaus Schriften gesprochen haben [2]. Der pädagogische Traum des *Emile* tat es ihm mächtig an; er fand ihn zwar unpraktisch, „allein das beweist nichts gegen die Güte des Plans, daß die meisten Leute in Umständen sind, dadurch ihnen die Vollziehung desselben sehr schwer, vielleicht unmöglich gemacht wird" [3]. Auch der *Contrat social* muß Heß mächtig eingeleuchtet haben; man glaubt das Echo von Rousseau zu hören, wenn Heß auf einmal für politische und wirtschaftliche Freiheit und Gleichheit schwärmt [4]. Nur gegenüber Rousseaus Religion hatten Heß und sein Onkel von Anfang an Bedenken. Sie waren beide in Zürich durch die Leibniz-Wolffsche Philosophie in ihrem Denken geschult und geschliffen worden; bei Rousseau aber vermißten sie gerade diese Schärfe des Denkens und sahen in dessen Apell an das Gefühl durchaus keinen genügenden Ersatz. „Wenn man nichts als die Empfindung des Herzens von der inneren Schönheit der christlichen Religion zum Grunde angibt, warum man sich zu derselben bekenne, so kann man zwar diese Empfindung keinem Menschen ausdisputieren; doch kommt alsdann auch ein Fanatiker zurecht, der sich ebenfalls mit keinen anderen Gründen behilft, als daß er sich auf die inneren Zeugnisse des Herzens beruft" [5]. Wie bezeichnend für den Intellektualismus dieses jungen Zürchers, daß er sich immer wieder einen recht philosophischen Leibniz herbeiwünscht, der Rousseaus Wahrheiten aus der trüben Region des Gefühls in die Klarheit des Verstandes heraufheben müßte. NB. es waren nicht Rousseaus Heterodoxien, die unserem Heß bange machten; im Gegenteil, er meinte, sein Leibniz würde vielleicht offenbar machen, daß Rousseau da am meisten recht hat, wo man ihm unverzeihliche Irrtümer schuld geben will, und da menschlicherweise irrt, wo ihm vielleicht auch die engste Orthodoxie recht gebe [6].

Heß war nicht der einzige, der Rousseaus Religion zu wenig philosophisch begründet fand. Ganz ähnlich urteilte sein Freund Heinrich Heß im Thalhof:

„Es ist schade, daß dieser große Mann die Systeme zu sehr haßt. Die neuere Leibnizsche und Wolffsche Philosophie hätte ihm viel nützen können; hätte er sich damit mehr bekannt gemacht, so würde er seiner feurigen Einbildungskraft weniger Herrschaft erlaubt und oft weniger auf die Stärke der Ausdrücke und ihre schöne Einkleidung als auf die Genauheit und Richtigkeit der Gedanken gesehen haben [7]".

1) Lavater an J. J. Heß, 11. Jan. 1765.

2) J. J. Heß an L. Usteri, 26. Nov. 1761, 9. Dez. 1762; H. Nüscheler an J. J. Heß, 25. Febr. 1763.

3) J. J. Heß an L. Usteri, 9. Dez. 1762.

4) J. J. Heß an? (H. Heß), 11. Mai 1763.

5) J. J. Heß an L. Usteri, 9. Dez. 1762 und Aug. 1763; vgl. J. J. Heß an ? s. d. (Juli 1763).

6) J. J. Heß an L. Usteri, 28. Sept. 1763 und 18. Jan. 1764.

7) H. Heß in Thalhof an J. J. Heß, 12. Aug. 1703.

Seltsame Jugend, diese jungen Zürcher Geistlichen, in denen der solide wissenschaftliche Geist des Leibnizianismus über Rousseaus schöne Schwärmerei den Sieg davonträgt! Man fragt sich im Ernst: sind diese Menschen jemals jung gewesen? Jedenfalls steht dieses als revolutionär verrufene Jung-Zürich noch weit, weit ab von der Stimmung des späteren „Sturm und Drang". Für Jakob Heß freilich war schon damals die Philosophie nicht der einzige Graben, der ihn von Rousseau trennte. Er hatte sich damals die kühne Aufgabe einer Geschichte Jesu gestellt und fing eben an, zum ersten Mal zur Bibel in ein selbständiges Verhältnis zu treten.

In diesem Zusammenhang nötigte ihn Rousseaus Angriff auf den Wunderbeweis in den *Lettres écrites de la montagne* zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit der Wunderfrage. Er suchte damals die Mirakel von der moralischen Seite zu betrachten und gab sich keine Mühe zu behaupten, daß alles im strengsten Verstande Mirakel gewesen seien. Von da aus war ihm Rousseau nicht anstößig, wohl aber durch seine Voreingenommenheit gegen Paulus: „er kennt ihn vermutlich nur aus Uebersetzungen, die ihn entstellen, oder aus einzelnen Stellen, über deren Sinn er die Ausleger streiten sieht." Fein ist, wie milde er den Menschen Rousseau beurteilt: „ich wollte sein Zweifeln in Religionssachen lieber als mancher ihr Behaupten, ob er gleich den Wunderwerken zu viel tut; im Ganzen sind die Zweifel eines redlichen Mannes allemal respectabel und schaden der Wahrheit weniger als eine starke, zuversichtsvolle Behauptung, die auf schwachen Gründen beruht" [1].

In dem Maß nun, als Heß sich in das Bibelstudium vertiefte und zum selbständigen Bibelforscher heranwuchs, mußte sich der Graben zwischen ihm und Rousseau vertiefen und erweitern, bis Hessens Bibelreligion und Rousseaus Deismus sich gegensätzlich ausgeschlossen. Die Entwicklung ging mit unheimlicher Schnelle diesem Ziel entgegen; 1765 offenbart sich der erste Ansatz [2], 1769 ist die Vollendung da. Es war der alte Freund Leonhard Usteri, dem Heß damals schreiben durfte:

„In der Tat, mein Freund, das Neue Testament ist ein so göttliches Buch, daß Rousseau zugleich den Paulus umarmen und Christo zu Füßen fallen würde, wenn er den ersteren verstünde und den letzteren kennte [3]".

Sind es am Ende Ausnahmen, diese Zürcher, in deren Seelen die philosophische Bildung den Enthusiasmus für Rousseau so stark zu dämpfen vermochte? Bei dem um wenige Jahre älteren Hans Kaspar Escher, dem späteren Pfarrer von Bonstetten, vernehmen wir andere Töne:

„Rousseau ist es, der mich gelehrt, die Vorurteile und den Wahn der Welt abzulegen, den Weg der Tugend trotz allen Hindernissen zu betreten und munter auf demselben fortzugehen. Wenn ich in seinen Schriften lese, so empfinde ich eine unbeschreibliche reine Wollust; so richtig finde ich allenthalben seine Beobachtungen und Schlüsse, so vortrefflich seine Lehre, so kräftig und rührend seine Ermunterungen, der Wahrheit und Tugend zu folgen."

Hans Kaspar Escher ließ es sich nicht nehmen, auf seiner Welschlandsreise den „unvergleichlichen Mann" in Môtiers aufzusuchen und wenigstens ein halbes Stündchen mit ihm zu plaudern. Sie sprachen zusammen von Wissenschaft und Handarbeit, und Rousseau packte seine Verachtung aller Büchergelehrsamkeit und seine

1) J. J. Heß an L. Usteri, 28. Febr. und 14. März 1765.
2) J. J. Heß an L. Usteri, 25. Febr. 1765.
3) J. J. Heß an L. Usteri s. d. (1769).

Liebe zum Landleben ungeniert vor seinen Zuhörern aus. Escher stand so unter seinem Bann, daß er ihm damals in allem Recht gab [1]. Auch der fast gleichaltrige Felix Nüscheler, der spätere Professor und Zwinglibiograph, scheint zu den rückhaltlosen Bewunderern des großen Genfers gehört zu haben. Ihm waren die neuen Einwürfe wider die Wunderwerke in Rousseaus *Lettres écrites de la montagne* nur willkommen. Er war damals ähnlich wie Heß mit der Frage beschäftigt, wie Jesus als eine große Person der Geschichte etwa nach Plutarchschem Rezept darzustellen wäre. Da warfen ihm Rousseaus Briefe neues Licht auf den Charakter Jesu; er begeisterte sich an der von Rousseau herausgestrichenen Simplizität Jesu im Umgang, an Jesu Eleganz, wie er der liebenswürdige Gesellschafter gewesen sei [2]. Was uns heute an Rousseaus Stellung zu Jesu abstößt, gerade darüber war dieser junge Zürcher entzückt.

Unstreitig der eigenartigste unter den Zürchern Wallfahrern zu Rousseau war Henri Meister, der Sohn des Kammerers in Küsnacht, drei Jahre jünger als Leonhard Usteri.

Er hatte eine französische Mutter; in seinem Elternhaus war Französisch die Hausprache; sein Vater schrieb sein Tagebuch französisch und wechselte mit Freund Bodmer französische Briefe. Als der junge Henri 1763 ordiniert war, schickte ihn sein Vater zur Vollendung seiner Studien nach dem Welschland und nach Frankreich [3].

Das erste, was er unternahm, war, Rousseau in Môtiers zu besuchen; es gelang ihm, den berühmten Mann über alle möglichen interessanten Gegenstände reden zu machen [4]. Dann ging er, noch ganz voll von Rousseau, nach Genf, und man versteht, daß seine Urteile über die Genfer Pfarrer nicht schmeichelhaft ausfallen konnten [5]. Moultou wurde sein Freund, Abauzit, Bonnet, de Saussure lernte er kennen; Voltaire machte er die übliche Visite und gewann sein persönliches Interesse. Es war das erste Mal, daß Voltaire vom geistigen Leben in Zürich eine oberflächliche Anschauung gewann: Zürich schien ihm vernünftiger als die „Kneipe Calvins" zu sein. „Zwingli war wohl ein guter und braver Deist, der seinen Geist seinen Mitbürgern hinterlassen hat. Gott sei Dank!" [6] Von Voltaire aus gewann Meister seine Beziehungen in Paris; er wurde bald in den Verkehr der „*esprits forts*" und „*beaux esprits*" aufgenommen [7], der junge Zürcher Theologe trat in Freundschaft mit den Enzyklopädisten.

Als er 1767 nach Zürich zurückkehrte, fand Vater Bodmer ein aufblühendes Genie in ihm; er machte ihm am meisten Vergnügen unter den jungen Leuten [8]. Und so jubelte Bodmer auch der Erstlingsschrift Meisters, die dieser ganz im Geheimen, französisch natürlich, hatte drucken lassen, als einem Meisterwerk zu [9].

1) Zu Hans Kaspar Escher vgl. Besuch eines Zürcher Theologen bei Rousseau von J. W. (Feuilleton der Neuen Zürcher Zeitung 1919 Nr. 965).
2) Felix Nüscheler an J. J. Heß, 1. April 1763 und 18. Jan. 1765.
3) P. Usteri und Eug. Richter, *Revue des Deux Mondes*, Nov. 1902.
4) Dieselben, *Correspondance de J. J. Rousseau avec L. Usteri*, p. 153—169.
5) Dieselben, *Lettres de Henri Meister, Semaine littéraire, Juillet et August* 1903.
6) *Correspondance de Voltaire, supplément* Nr. 10 296 (von Moultou).
7) Bodmer an Sulzer, 30. Okt. 1766.
8) Ebenda, 15. Sept. 1767.
9) Ebenda, 11. Juni 1768.

Aber diese Schrift *De l'origine des principes religieux* wurde das Unglück des jungen Zürchers.

Meisters Schrift handelt nicht vom Christentum, setzt aber einfach voraus, daß alle Religionen im Wesentlichen des Dogmas, des Kultus und der Moral gleich sind. Wichtig ist nur der Unterschied der Volksreligion und der Religion der Philosophen. Die Volksreligion stammt aus Herz, Gefühl, Phantasie, wird erregt durch Unglück, Außerordentliches und Beängstigendes und kommt von hier aus zum Glauben an den zornigen und bestimmbaren Gott. Die Religion der Philosophen dagegen geht vom Verstand aus, ist vag in den Begriffen und gänzlich unpopulär. Will sie populär werden, so muß sie Gott nationalisieren oder humanisieren oder Zwischenwesen einsetzen.

Für den Verfasser ist das religionspsychologische Geschehen durchweg einheitlich, die menschliche Psyche zu allen Zeiten und in allen Gegenden dieselbe. Daher sind Schlüsse aus der Gegenwart und aus dem Kindesleben für die Vergangenheit und umgekehrt möglich. Er sucht dann an einzelnen Beispielen die religiösen Vorstellungen und Gebräuche psychologisch zu erklären, z. B. den Unsterblichkeitsglauben aus Liebe und Sehnsucht zu den Verstorbenen, verstärkt durch Traumbilder von ihnen. Der Dualismus, der zu jeder Volksreligion gehört, ist ein Effekt unserer Unterscheidung von gut und böse. In ähnlicher Weise werden der Versöhnungsglauben und die Sühnopfer sowie das Dogma vom Fall des Urmenschen aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der religiösen Produktion abgeleitet. Stark wird der Einfluß des Klimas auf die Mythenbildung hervorgehoben, und der Unterschied von Griechenland und Palästina soll zum Exempel dienen. Die Möglichkeit einer wirklichen Offenbarung Gottes fällt für den Autor ganz außer Betracht.

Erwägt man, daß ein junger Zürcher Theologe mit 24 Jahren im Jahr 1768 diese religionspsychologische, völlig einheitlich gedachte Schrift geschrieben hat, so wird man das Erstaunen schwer überwinden können. Es wird aber alles verständlich, wenn wir das Pariser Milieu, den Verkehr mit den Enzyklopädisten und mit Voltaire dazu nehmen [1]. An dieser Schrift ist alles französisch, nicht nur die Sprache. Sie ist in ihrer Art das klassische Dokument für den Einfluß des französischen Naturalismus auf schweizerisch-protestantisches Denken. Weiter kann man überhaupt nicht mehr gehen. Es ist ein Schlußpunkt im religiösen Denken.

Wir sahen, wie Bodmer ein *chef d'oeuvre* in der Schrift Meisters begrüßte [2]. Mit gleich großer Bewunderung las sie Isaak Iselin. Freilich legte er sie sich in einem milden Sinn zurecht. Sie lehre nicht den Atheismus, sondern leite bloß die Gottesvorstellungen des Volks aus der Furcht barbarischer Nationen her, leugne aber nicht, daß die Vernunft der Weisen durch ernste und wahre Gründe zur Erkenntnis Gottes führe. Timor facit Deos, aber nicht Deum. Und in seiner Eitelkeit fügte er hinzu: Meister habe wohl die Summe seiner Gedanken aus dem Kapitel von der Religion der Barbaren in seiner, Iselins, Geschichte der Menschheit geschöpft und bloß das dort Gesagte verallgemeinert und allerlei wunderliches Zeug darunter gemischt [3]. Richtig daran ist, daß Meister die philosophische Religion nicht geradezu aufhebt; er geht als echter Religionspsychologe der Wahrheitsfrage überhaupt aus dem Wege. Aber gerade durch diese Reserve erweckte er in den meisten Lesern den Eindruck, daß seine psychologische Erklärung letztlich auf Leugnung der

1) Eine Frucht der Jugendhitze und Ruhmbegierde, der elenden Begierde, Diderot und d'Alembert zu gefallen nennt sie Bodmer ein Jahr später (an Schinz, 14. Juni 1769).

2) Vgl. oben.

3) Iselin an Frey, 5. April 1769; an Sal. Hirzel, 11. Mai und 5. Juni 1769.

religiösen Wahrheiten hinauslaufe, nach dem Grundsatz: was so miserabel zustande gekommen ist, wird keinen ewigen Wert beanspruchen können.

Obschon Meisters Werk in aller Heimlichkeit in dem Füßlischen Verlag gedruckt worden war, und auch seine Verbreitung mit solcher Heimlichkeit betrieben wurde, daß in der ganzen Stadt Zürich nur drei Exemplare vergeben wurden, sprach man mit einem Mal öffentlich in den Gesellschaften von dem unerhörten Skandal und nannte den Namen des Verfassers wie seines Verlegers [1]. Der Zürcher Rat und der Examinatorenkonvent wurden in Bewegung gesetzt, indes der zum Verhör zitierte Autor klug genug war, schleunigst das Feld zu räumen.

Das Urteil konnte nicht zweifelhaft sein; der Konvent stellte den jungen Geistlichen als „das Opfer eigener stolzer Einbildung und affektierter Ostentation, auch als Opfer seiner Belesenheit in vielen unreinen Quellen und seines zu fleißigen Umganges mit gefährlichen, sogenannten witzigen französischen Philosophen hin" und erklärte seine Schrift „wegen ihres Untereinandermischens aller Religionen, wahrer und falscher, als eine mehr falsche, unbestimmte, zweideutige, spöttisch ausgedrückte und eingekleidete als wahre Sätze in sich enthaltende und folglich als eine sehr anstößige Schrift, die durch ihre Folgen bei Kindern dieser Welt und bei Einfältigen viel Aergernis erwecken und gefährlich werden könne." [2] Dementsprechend entschied der Zürcher Rat; Henri Meister wurde für immer aus dem Zürichbiet verbannt mit Aufsetzung eines Haftbefehls gegen seine Person; sein Name wurde aus der Bürgerliste gestrichen, sein Buch durch Henkershand verbrannt. Der Drucker büßte mit drei Tagen Gefängnis und Verlust des Zunftrechtes für ein Jahr [3].

Meister floh auf Umwegen über St. Gallen, wo er mit knapper Not der Verhaftung als Atheist entrann, nach Genf und Frankreich [4]. Dafür setzte ihm Voltaire die Märtyrerkrone aufs Haupt und schrieb entzückt an Moultou, den Freund und Wohltäter Meisters [5], wie Meister mit Riesenschritten in der Bahn der Vernunft und Tugend laufe. Eine Zeit werde kommen, da seine Schrift der Katechismus aller anständigen Leute sein werde [6]. Bodmer aber spottete: wir haben den Autor zu d'Alembert und Diderot verwiesen, bei denen er jetzt lebt, die evangelische Religion zu lernen [7]. Allein das Martyrium schmeckte dem jungen Exheologen sehr mäßig, und das Heimweh nach seiner Vaterstadt, auch wohl das Mitleid mit seinem arg betrübten alten Vater, ließ ihm keine Ruhe. Es gelang ihm wirklich, auf Grund eines apologetischen Memorials, das er eingab, und mit Hilfe des Einflusses mächtiger Freunde im Jahr 1772 die Aufhebung des Verbannungsurteils und die Rehabilitation im Zürcher Bürgerrecht zu erlangen. Aber nach einem kurzen Besuch in Zürich zog es ihn doch nach Paris zurück, zumal da von der geistlichen Laufbahn keine Rede mehr sein konnte. Er blieb die nächsten zwei Jahrzehnte in Paris und übernahm die Leitung der von Grimm begründeten literarischen Korrespondenz bis in die Revolutionszeit. An einer Gestalt wie Meister kann man sich klar machen,

1) H. Wyß an J. J. Heß, 12. Febr. 69.
2) AEcclTig, 5., 7. und 16. Mai 1769.
3) P. Usteri und Eug. Ritter, *Revue des Deux Mondes* und dazu Iselin an Frey, Juli 1769.
4) Bodmer an Sulzer, 16. Febr. 1771.
5) Bodmer an Schinz, 13. Juli 1769.
6) Voltaire an Moultou, 22. Juli 1769 u. 5. Nov. 1772.
7) Bodmer an Sulzer, 21. Okt. 1769.

zu welcher gänzlichen Entfremdung von Volk, Heimat und Kirche die radikale französische Aufklärung ihre Jünger führen mußte, wenn sie ihr allein sich hingaben.

Henri Meister war der einzige Voltairianer unter den jungen Zürchern, und er wurde Voltairianer, weil er nicht in Zürich in der Schule Bodmers geblieben war. Die jungen Zürcher, die Vater Bodmer in der historisch-politischen, später helvetisch-vaterländischen Gesellschaft auf der Gerbernzunft um sich sammelte, waren alle Rousseauaner und demokratische Freiheitsschwärmer. Während die ältern Zürcher Herren vor dem Rousseauschen Gift, das hier um sich griff, sich zu fürchten begannen und „treuherzig und gelbsüchtig davor warnten", ließ Bodmer die Schwärmereien, welche Rousseaus Schriften unter den Zürcher Jünglingen entzündet hatte, ruhig gewähren: „sie werden sich schon läutern; die Schlacken fallen von selbst weg, und es bleibt uns Gold, Silber und Blei." [1] Zu diesen jungen Rousseauschwärmern hat als einer der leidenschaftlichsten Heinrich Pestalozzi gehört. Besonders vom *Emile* wurde er enthusiastisch ergriffen; er glaubte, in Rousseaus Erziehungsideen ein allgemeines Heilmittel gegen die Erbärmlichkeit der damaligen häuslichen und öffentlichen Erziehung zu finden. Auch sein Freiheitssystem wurde durch Rousseau neu belebt. Der junge Pestalozzi war ursprünglich für den geistlichen Stand bestimmt gewesen; unter dem Einfluß Rousseaus begann er nach einem größeren, segensreichern Wirkungskreis zu streben und gab die geistliche Laufbahn auf. [2] Pestalozzi hat später in seinem „Schwanengesang" eine düstere Schilderung dieser Jugenderlebnisse gegeben, von der wir keine vorschnellen Schlüsse auf die wirkliche Bedeutung Rousseaus für den jungen Mann ziehen dürfen. Er wird zwar darin Recht haben: Rousseau hat ihn zu einem träumerischen Idealismus und Radikalismus verleitet und ihn von der Wirklichkeit und den nächsten und nötigsten Aufgaben noch weiter weggeführt als schon die antike Schulbildung und der Geist Vater Bodmers. Aber wer weiß, was er ohne diesen radikalen Idealismus je geworden wäre?

Es kann sich hier nicht darum handeln, den Weg zu verfolgen, auf welchem Heinrich Pestalozzi vom Schüler Rousseaus ein selbständiger pädagogischer Meister geworden ist. Noch 1774, als er sein Tagebuch mit Bemerkungen über die Erziehung seines Söhnleins Jakob füllte, stand er gewaltig unter Rousseaus Einfluß. Immerhin fand er damals schon den Freiheitsenthusiasmus des Genfers in der Anwendung auf die Erziehung mindestens einseitig. „Freiheit ist ein Gut, und Gehorsam ists ebenfalls", schreibt er da; „wir müssen verbinden, was Rousseau getrennt hat." [3] Das Erscheinen der *Confessions* (von 1781 an) scheint aber den Heiligenglanz Rousseaus für Pestalozzi ganz ausgelöscht zu haben. Er ist ihm jetzt nur noch der Träumer, der in den Armen der Frau von Warens das Pflichtgefühl für ein ordentliches Leben und einen häuslichen Beruf in sich selber verdunkelte und hiermit die Grundlagen der Leiden seines Lebens legte; warum das alles? weil ihm das Fundament jeder soliden Erziehung, die tüchtige häusliche Ausbildung, gefehlt

1) R. Schinz, a. a. O. in der Denkschrift für Bodmer; zitiert p. 93 f.
2) Schwanengesang, Pestalozzis Werke ed. Seyffarth XII, p. 423 f.
3) Werke III, 231.

hatte.[1] Ein Jahrzehnt später, und es hat auch die Rousseausche Philosophie, die blendende Antithese des guten Naturmenschen und des verdorbenen Gesellschaftsmenschen, bei Pestalozzi einem ehrlicheren und tieferen Denken Platz gemacht. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß es sich dabei um eine Umsetzung des Rousseauschen Sensualismus, der die Bildung von außen durch die Sinne in die Seele einwandern läßt, in einen tiefsinnigen Idealismus handelte, der in der Entfaltung der angebornen Menschenkräfte das Ziel aller Bildung erblickt.[2] Es war sozusagen eine Umsetzung des romanischen in das germanische Wesen. Der Abstand ist so ungeheuer, daß man von einer großartigen Neuschöpfung Pestalozzis zu reden das Recht hat. Man nehme die beiden revolutionären *Discours* und den *Emile* Rousseaus und halte sie mit Pestalozzis „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts" zusammen — welch eine andere, tiefere Welt!

Pestalozzi fängt genau wie Rousseau an: wie der Mensch aus der Hand der Natur kommt, ist er ganz Unschuld; aber er nennt das tierische Unschuld, die überhaupt noch nicht Menschlichkeit ist und sofort in Verdorbenheit des Naturmenschen übergeht.[3] Und dann führt er die Linie aufwärts vom Naturmenschen zum Gesellschaftsmenschen und vom Gesellschaftsmenschen zum sittlichen Menschen. Man sieht, er arbeitet mit Rousseauschen Kategorien, aber bringt einen völlig neuen Geist herein. Was Rousseau nur geahnt, aber niemals klar erfaßt hatte: die echte freie Menschlichkeit als Aufgabe, ja als Ueberwindung der tierischen Natur, hat Pestalozzi in grandioser harter Denkarbeit sich errungen. Rousseau ist wie der Prophet, der außerhalb des gelobten Landes sterben muß; mit Pestalozzi treten wir erst in die Erfüllung seiner Träume. Und dennoch — ohne Rousseau kein Pestalozzi.

Gerade in seinen tiefen Gedanken über die Religion in den „Nachforschungen" verrät Pestalozzi noch deutlich den Einfluß Rousseaus. Zwar Rousseaus Naturreligion hat er gründlich korrigiert und eine geschichtlich-psychologische Auffassung der Religionsgeschichte an ihre Stelle zu setzen versucht. Aber merkwürdig stark erinnert an Rousseau, wie er das Christentum zu aller Nationalreligion entgegensetzt. Die Nationalreligion ist ihm durchaus notwendige Entwicklungsstufe der Menschheit, aber, wie für Rousseau, ganz auf Irrtum beruhend, ein enger Eiferglaube, der unduldsam macht. Das Christentum dagegen nennt er dort ganz Sittlichkeit, ganz Sache der Individualität des einzelnen Menschen.[4] Der Unterschied ist z. T. anders begründet; aber gerade die beiden Kategorien hat Pestalozzi von Rousseau übernommen; damit eben auch Rousseaus Schwäche das Unverständnis für religiöse Gemeinschaft, die Ueberschätzung der religiösen Produktionskraft des Einzelnen. Ueberhaupt gehört die Geschichtslosigkeit zu den Schranken beider Männer. Der Grund ist einfach: sie standen mit der Geschichte ihrer Gegenwart im Kampf.

Pestalozzi und Henri Meister, es waren nicht die einzigen, die unter dem Eindruck Rousseaus der Theologie und dem Pfarramt den Abschied gaben. Lavaters Busenfreund, sein Mitkämpfer gegen den ungerechten Landvogt und sein Begleiter auf der Deutschlandsreise, Johann Heinrich Füßli, vertauschte nicht nur den Theologenmantel mit dem Malerrock, sondern kehrte auch dauernd der Vaterstadt und ihren philiströsen Verhältnissen den Rücken, um in England und später in Italien

1) Schweizerblatt, Etwas über Erziehung, Werke VI, 195.
2) P. Natorp, J. G. Pestalozzi (Greßlers Klassiker der Pädagogik) I, 33 f.
3) Nachforschungen, Werke VII, 440.
4) Ebenda, Werke VII, 506 ff., 511.

seine Heimat zu finden.[1] Daß dieser Wechsel mit dem Einfluß Rousseaus auf den jungen Kandidaten zusammenhing, geht aus der Tatsache hervor, daß er es noch in England als seine Pflicht empfand, Rousseau zu rechtfertigen und seine Verdienste den Engländern anzupreisen. 1767 erschienen in London ohne Autornamen die *Remarks on the writings and conduct of J. J. Rousseau* mit dem berühmten Titelblatt, das die Justiz und die Freiheit an einem Schnabelgalgen hängend und Voltaire gestiefelt und gespornt auf einem Philosoph *à quatre pattes* reitend darstellte.[2] Füßlis Rousseauschrift wurde auch in der Schweiz gelesen, z. B. von der Julie Bondeli, die zu ihrem Erstaunen Stellen aus ihren eigenen Aufsätzen und aus einem Aufsatz Wegelins darin fand.[3]

Der Verfasser durchgeht sämtliche Schriften Rousseaus von den *Discours* bis zu dem Aufsatz über französische Musik, überall Einwände gegen seinen Helden widerlegend und seine Paradoxien begründend, um am Schluß seinen Charakter und die seltsamen Widersprüche zwischen Theorie und Praxis in günstiges Licht zu stellen. In allem Wesentlichen weiß er sich mit Rousseau einig, vor allem auch in der Religion, ist aber viel zu klug, als daß er in England durch ein eigenes Bekenntnis sich kompromittieren wollte. Bei uns in England, so erklärt er, gilt der strenge Autoritätsstandpunkt, und damit sind alle Fragen erledigt. Religion und Wahl des Gottesdienstes sind bei uns für das Kind vorherbestimmt, so gut wie sein Rang und Beruf und sind nicht einem Erziehungssystem überlassen. Es hat daher gar keinen Sinn, über die Einwände, die gegen das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars erhoben werden, zu diskutieren. Das hindert ihn aber nicht, deutlich durchblicken zu lassen, wie frei er, der abgesprungene Theologe, über die kirchlichen Dogmen denkt. Er spottet über den Apfelbiß der Eva, der eine schlechte moralische Verdauung (die Erbsünde) von fünf Jahrtausenden nach sich gezogen habe. Er hebt mit bitterer Ironie hervor, daß ein Mensch, dem die Lehre Christi seine göttliche Sendung mit solcher Kraft und Klarheit erweist, daß Weissagungen, Geheimnisse, Wunder, nur als Anhang erscheinen, unter uns als Heide gilt, dem alle christlichen Richtungen von den Arianern und Sozinianern bis zu den Orthodoxen den Christennamen absprechen.[4] Mit ähnlich beißender Ironie beleuchtet er — bei Anlaß des Todes der Julie in der *Nouvelle Héloïse* — die seltsame Stellung der Christen zu Tod und Jenseits, dieser Christen, die nicht wie die Heiden eine Unsterblichkeit bloß vermuten, sondern durch Christus ihrer gewiß sind und gleichwohl in der Praxis als reine Diesseitsmenschen es hassen, Gott für nichts oder weniger als nichts wie Tod und Unsterblichkeit zu dienen. Rousseau, meinte er lakonisch, wollte in diesem Roman Fromme und Freigeister den Wert gegenseitiger Duldung fühlen lassen; dementsprechend erging es ihm wie allen Friedensstiftern: er wurde von beiden Seiten beschimpft.[5]

Es ist wohl möglich, daß der Maler Füßli auch ohne Rousseau seinen Künstlerberuf gefunden hätte. Aber das Evangelium Rousseaus und die Aufnahme, die ihm gerade in der Schweiz beschieden war, müssen seine laienhaften und antitheo-

1) Ernst Wirz, Die literarische Tätigkeit des Malers Joh. Heinr. Füßli (ungedruckte Dissertation 1923 in UBBas).

2) Vgl. Bodmer an Heß, 31. Juli 1767 (Zehnder-Stadlin, a. a. O. p. 527). Die seltene Schrift ist auf der Genfer Bibliothek vorhanden.

3) Julie Bondeli an Usteri, 15. Febr. und 7. März 1768. Ein Passus aus der Abhandlung *Sur le sens moral et l'esprit d'observation* ist englisch übersetzt in *Remarks*, p. 48 ff., die in Môtiers verfaßte Abhandlung Wegelins, ebenda, p. 98 ff. und an anderen Stellen.

4) *Remarks*, p. 40, 44 ff., besonders die Anmerkungen zu p. 46 f.

5) Ebenda, p. 67 ff. mit Anmerkungen und p. 71.

logischen Instinkte so verstärkt haben, daß er für ihn als seinen persönlichen Befreier, der ihn zur Natur und zum Ursprünglichen und Genialen zurückführte, aufzutreten sich innerlich genötigt fand.

Stellen wir endlich neben den Maler Füßli noch dessen Namensvetter, den Historiker und späteren Ratsherrn Johann Heinrich Füßli, mit seiner Rousseauverehrung. [1]

Schon Rousseaus *Discours* begeisterten den fünfzehnjährigen Jüngling für Einfachheit und Natürlichkeit. „Ach Rousseau, wie liebet Dich, fern von Dir, meine Seele! Was ist ein König gegen diesen Mann!" Es war ihm, als riefe ihm Rousseau persönlich zu: lasse die Bibliotheken, die Altertümer, die Akademien, wie sie sind, aber du wende die Kräfte deiner Seele nicht an, Unnützes dazu zu bauen. Drei Bekanntschaften hätte er damals in seinem Leben gern gemacht: Klopstock, Rousseau und Winckelmann. Es erschien die *Nouvelle Héloïse* und Füßli rief aus: „O Eloisa, wir haben sie!" [2] Der Zufall brachte es, daß Füßlis Bildungsreise ihn nach Genf brachte, eben am Ende des Jahres, da der *Emile* erschienen und in Genf verbrannt worden war. „Das Feuer konnte den *Emile*, aber nicht die Wahrheit verzehren." [3]

Füßli wurde in Genf Moultous Herzensfreund, nahm eifrig Partei für Rousseau gegen die Genfer Behörden und die Genfer Geistlichkeit und besuchte im Mai 1763 den Philosophen persönlich in seinem Môtiers. Rousseau lehrte ihn, der großen Welt den letzten Abschied zu geben; „Jetzt ist der Frühling mein einziger Gesellschafter, dieser Prediger der Liebe, der einzige Prediger, den ich dulden kann." [4] Er glaubte damals zu entdecken, daß die Geistlichen, diese Diener des Friedens, oft die festesten Stützen der Tyrannei seien, und meinte, der Fehler Rousseaus im Schlußkapitel des *Contrat social* habe nur darin bestanden, daß er das Christentum statt seine Lehrer zu hart angriff. [5]

An diesem Punkt, in der antisozialen und antikriegerischen Zeichnung des Christentums, verweigerte also auch dieser junge Zürcher wie sein Namensvetter, der Maler, Rousseau die Gefolgschaft. [6] Begeistert stimmte er ihm dagegen zu, wenn Rousseau in seinem Brief an den Erzbischof von Paris das Idealbild einer allgemeinen Religion auftauchen ließ. „O Usteri, wenn wir eine solche bekämen, so würde man sich nicht mehr über die Auslegung des Artikels „eine Gemeinschaft der Heiligen" zanken. Der vortreffliche Zwingli hatte, wie ich glaube, eine ähnliche Idee in seiner Erklärung des Symbolon apostolicum, die er an den König Franz geschrieben; Rousseau erneuert diesen Vorschlag und wird aus Frankreich verjagt, aber nicht nur aus Frankreich, sein Vaterland selbst wünscht seinen Untergang." [7]

Um so merkwürdiger berührt uns, daß auch dieser junge Zürcher in Rousseaus Antiintellektualismus just seinen Mangel empfand.

1) Armin Schüle, Die politische Tätigkeit des Obmanns Johann Heinrich Füßli von Zürich, Dissertation 1917, abgedruckt in „Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft", X. Heft 3. Grundlagen sind die Manuskriptbiographie des Oberrichters Wilhelm Füßli, Mskr. P, 6151/52 und P, 6153; die Briefe Füßlis an Leonhard Usteri im Besitz von Alt-Ständerat Usteri.

2) Füßli an Usteri, 11. Sept. und 4. Dez. 1760, 27. April 1761.

3) Füßli an Wegmann, 14. März 1763.

4) Füßli an J. R. Füßli, Ende Mai 1763.

5) Ebenda, 23. Aug. 1763.

6) Vgl. *Remarks*, p. 45, Anmerkung; der Fehler Rousseaus wird auf ein allzuwörtliches Mißverständnis einiger Worte des Erlösers zurückgeführt.

7) Füßli an Usteri, 31. Mai 1763.

„Ich glaube, wenn Rousseau systematischer dächte, seine Schriften bekämen ein neues Verdienst, und ich glaube noch mehr, Rousseau würde gerne Kollegien über die ganze Leibnizsche Philosophie nehmen, wenn sie ihm z. B. von dem liebenswürdigen Moses von Berlin oder einem Shaftesbury vorgetragen würden. Im übrigen ersetzen die wahren, feinen und unverdorbenen Empfindungen bei ihm das Raisonnement, aber der Schaden, welcher daraus für die Leser entspringt, ist darum nicht kleiner." [1]

Echt zürcherisch: auf seinen Verstand will Füßli durchaus nicht verzichten; er ist auch den Geistlichen feind, die gegen die Vernunft ins Feld ziehen. Dieser Mann wird zur Zeit von Sturm und Drang zu den Gegnern Lavaters gehören, so sehr er als Patriot und Freiheitsfreund mit ihm einig geht. Aber Rousseaus Idealen haben wenig Schweizer so Treue gehalten wie dieser Füßli zum Feuermörser, der berufene Nachfolger Bodmers in der Professur für vaterländische Geschichte. Durch alle seine Reden geht ein Zug von Rousseauscher Männlichkeit und freiem Bürgersinn. Und als die Revolution in der Schweiz ausbrach, war Füßli der rechte Mann, um in den neuen Verhältnissen seinen Idealen zu dienen.

Das Gesamturteil der jungzürcherischen Rousseauverehrer läuft daraus hinaus: Rousseau hat dem Gefühl zuviel, dem Raisonnement zu wenig zugetraut. Erst in den 70er Jahren, als im Lavaterkreis die Wogen von Sturm und Drang hochgingen, war die Zeit gekommen, gerade in Rousseaus Antiintellektualismus seine Stärke zu erblicken. An den steifen schulgerechten Philosophen seiner Zeit sollte jetzt allein die Schuld liegen, daß Rousseau kein Christ war und keiner werden konnte. [2]

Wenn wir von Zürich aus noch die übrige Ostschweiz auf ihre Beeinflussung durch die französische Aufklärung befragen, stoßen wir vor allem auf die Gestalt Jakob Wegelins, des „christlichen Rousseau" von St. Gallen, wie Bodmer ihn nannte. Wegelin hatte zwei Jahre in Vevey geweilt und war in französischer Sprache und französischem Denken so heimisch geworden, daß er für die französische Pfarrstelle in St. Gallen der rechte Mann war. [3] Mit Bodmer und mit Sulzer innig befreundet, blieb er offen für alle neuen Erscheinungen aus dem Westen und verschlossen nur gegen die orthodoxen und pietistischen Strömungen seiner Vaterstadt. Er hat Rousseaus Brief an d'Alembert ins Deutsche übersetzt, offenbar weil ihm der fast antike Patriotismus dieser Schrift besonders zusagte. Seitdem war sein Blick beständig auf Rousseau gerichtet. Als das Verdammungsurteil über Rousseau in der Ostschweiz bekannt wurde, hatte Wegelin eben seine „Religiösen Gespräche der Toten" fertig geschrieben, in der Form dem berühmten Muster Fontenelles folgend. [4] Er durfte froh sein, daß seinem Werk nicht das gleiche Schicksal wie Rousseaus Schriften in Genf beschieden wurde; die Gefahr war groß genug. [5] Man muß es von hier aus bewundern, welchen Feuereifer er für Rousseau betätigte, obschon diesmal im Schutz der Anonymität. In einer deutschen Zeitschrift gab er sogleich eine Analyse des *Contrat social* und ver-

1) Füßli an J. R. Füßli, 23. Aug. 1763, zitiert bei A. Schüle, a. a. O. p. 15.
2) Allerlei, 2. Bändchen, 1777, p. 154, vgl. unten unter Sturm und Drang.
3) Th. Rivier, *L'Eglise réformée française de Saint Gall* 1909, p. 125—130.
4) Vgl. oben Bd. I dieses Werkes p. 561 ff.
5) Bodmer an Sulzer, 5. März und 6. März 1763 (Zehender-Stadlin a. a. O., p. 408 f.).

teidigte den Verfasser gegen das rohe Verfahren seiner Vaterstadt; jede gute Staatsverfassung müsse sich auf diese Prinzipien Rousseaus gründen. In der gleichen Zeitschrift verteidigte er Rousseau gegen einen katholischen Bekämpfer seines *Vicaire savoyard.*[1] Nicht genug damit — er schrieb zwei französische Dialoge, J. J. Rousseau und Jacob Vernes war der eine betitelt, der Apostel St. Jakobus und Mark Aurel der andere, in denen Wegelin als der einzige unter allen Schweizern für den verurteilten und verfolgten Rousseau in die Schranken trat.

Wegelin läßt im ersten Dialog seinen Rousseau dem Pfarrer Vernes all das vorrücken, was ihm einmal gesagt werden mußte, was aber kein anderer zu sagen sich getraute. Aus Rousseaus bescheidenem Skeptizismus habe Vernes das Geständnis eines absoluten Deismus gemacht; seine Schwierigkeiten habe er als Bagatellsachen behandelt und seine Gefühle und sein Herz verdächtigt, um ihm die Gunst seiner Mitbürger zu nehmen, derselbe Pfarrer Vernes, der gegen Leute vom Genre Voltaires so tolerant zu sein verstehe; bloß wenn einer wirklich ernste Schwierigkeiten vorlege, gelte er als Verbrecher. Und doch sei das Ziel Rousseaus dasselbe, das Jesus sich vorgenommen habe: die Pflichten, die Besserung des Lebens allem andern in der Religion voranzustellen, während die Gegner die Theorie der Religion vor die Pflichten stellen. Dann greift Wegelin-Rousseau speziell Vernes Hauptthese, die Bedeutung des Wunders für die Göttlichkeit des Christentums, an. Für die Juden mit ihren Vorurteilen und Leidenschaften mögen wohl die Wunder Jesu nötig gewesen sein, obschon sie nicht einmal dort viel nützten. Der Wunderbeweis hört aber auf, seitdem die Welt genug aufgeklärt wird für die großen Prinzipien der Religion, um dem Weg der Ueberzeugung zu folgen. Moralischer Sinn, nicht Wunder, machen die bedeutendsten Proselyten. Scharf stellt Wegelin-Rousseau den Wunderbeweis und den innern moralischen Beweis in Gegensatz. Welche Torheit, Moral auf Wunder stützen zu wollen! Hat denn die Wahrheit keine innere Sanktion? Im zweiten Dialog bringt er das edle philosophische Heidentum mit dem Christentum in Vergleichung. Auch hier steht im Mittelpunkt die Zurückstellung der Dogmen, Mysterien und Wunder zugunsten des Praktischen im Christentum. Eben darum tritt Jakobus als dessen Vertreter auf, weil sein ganzer Brief Moral lehren will, weil er das Wesen des Christentums in der Enthaltung vom Bösen und im Tun des Guten sieht. Von hier aus, meint der heidnische Kaiser, hätte man das Christentum verteidigen sollen, nicht von den Wundern aus, welche die Aufgeklärten bloß abstoßen. Das moralische Gefühl ist allgemein menschlich; auf seiner Grundlage hätte man sich verständigen können. Die Lehre allein, mit Wundern gestützt, kann ja niemals Gefühle der Liebe, der Achtung und Dankbarkeit erzeugen; das kann allein der moralische Eindruck einer Person, der sich dem eigenen Gewissen bezeugt. Die natürliche Religion muß der Prüfstein aller religiösen Gefühle sein. Aus dem Innern unsrer moralischen Fähigkeiten muß man die nötigen Kräfte und Hilfsmittel ziehen, um die Menschen die reinste und erhabenste Tugend kosten zu lassen. Es gilt, die Ideen Gottes, der Vorsehung, der Tugend, der Unsterblichkeit zu veredeln und die besondern Spekulationen Christi auf eine vollkommenere Daseinsstufe zu versparen. So allein könnte das Verderben wieder gut gemacht werden, das durch die Voranstellung der Dogmen und die Zurückstellung der Moral für Christentum und Menschheit entstand.

Die beiden Dialoge Wegelins gingen über Zürich durch Vermittlung Leonhard Usteris an Rousseau nach Môtiers und wurden, da sie Rousseau Freude machten, in Genf unter dem Titel „*Dialogues par un ministre suisse*“ ohne Verfassernamen gedruckt.[2] Sie geben freilich als Verteidigungsschriften kein ganz getreues Bild von der Stellung ihres Verfassers zu Rousseaus Theorien.

1) P. Usteri u. Eug. Ritter, *Correspondance de J. J. Rousseau et L. Usteri* p. 71 f.
2) P. Usteri u. Eug. Ritter, a. a. O., p. 81, 83, 90.

Man muß zur Ergänzung Wegelins „Politische und moralische Betrachtungen über die spartanische Gesetzgebung des Lykurgus" aus dem gleichen Jahr 1763 nehmen, in denen sich der St. Galler Pfarrer eingehend mit Rousseau auseinandersetzt. Bewunderung und Kritik gehen darin Hand in Hand.

Rousseaus *Contrat social* erhält das hohe Lob, in den Grundzügen mit dem Kodex des Lykurgus übereinzustimmen und die gesundesten Maximen des politischen Rechts mit einer Richtigkeit und unparteiischen Wahrheitsliebe auszulegen, die so recht nach dem Sinn der alten Gesetzgeber, dieser Freunde und Verteidiger der Freiheit und Menschlichkeit, eingerichtet sei.[1] Rousseau — der wahre Spartaner! es ist das Höchste, zu dem sich Wegelins Bewunderung versteigen kann. Aber der Genfer hat Unrecht, daß er den wahren Christen nicht für den besten Bürger, Verteidiger und Guttäter seines Vaterlandes ansieht und damit einen künstlichen Konflikt zwischen recht verstandenem Christentum und Patriotismus schafft.[2] Ebenso erhält Rousseaus Erziehungsplan im *Emile* das höchste Lob, das in Wegelins Mund denkbar ist, wenn der Verfasser, ein Mann von der Stärke des Geistes eines Lykurgus, unter der Person seines Emile einen Spartaner aufführte, bloß mit der Verbesserung, daß der Lehrling des Rousseaus für einen jeden Staat taugte, da der Spartiate hingegen sich nur auf seine Republik bezog. Es ist dabei drollig, daß der St. Galler Professor sich besonders an der Enthaltsamkeit Emiles von aller Schulgelehrsamkeit erbaut: „Emile ist im 12. Jahre das vollkommenste spartische Kind; der kann der beste, der enthaltsamste, der tapferste unter den Spartanern werden."[3] Am vortrefflichsten findet Wegelin seinen Rousseau im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, und doch setzt hier gerade seine Kritik ein. Er fragt sich: „Ist solches sittliches Glaubensbekenntnis etwas Allgemeines? ? Wie viele Tausend sind aller äußern und innern Mittel entblößt, um zu solchen tätlichen Begriffen zu gelangen? Und soll man denn diese Alle nur sich selbst, ihren Vorurteilen und verdorbenen Gesinnungen überlassen? Soll unter der unzähligen Anzahl der Verführer und der Verführten kein Formular, kein Ergänzungsmittel sein? . . . . . "[4] Wegelin meint, ein positiver göttlicher Wille mußte aus unermeßlicher Güte ein solches Mittel bekannt machen; die religiöse Tugend mußte in einer Folge von Geschichten zur Ermunterung der Guten und Beschämung der Bösen erscheinen. Diese Geschichten müssen auf historischen Beweisen beruhen, damit die Einfältigen unterrichtet, die Irrenden überzeugt, die Großen bestürzt, die falschen Weisen verwirrt werden. Um aber diesen Wirkungen den größtmöglichen Nachdruck auf die Gesellschaft zu sichern, bedarf es einer der innern moralischen Absicht entsprechenden äußern religiösen Anordnung, und eine solche besitzt, wie ein Gang durch die Geschichte der Religionen zeigt, keine andre Religion als die christliche in ihrer ersten Reinheit und Unschuld. Sie ist also das positive göttliche Ergänzungsmittel zur natürlichen Religion. Obschon Wegelin diese Gedanken ohne ein Wort der Polemik gegen Rousseau äußert, liegt darin deutlich eine Kritik an Rousseau, die man in solcher Schärfe nach den *Dialogues par un ministre suisse* bei ihm kaum erwartet hätte.

Die persönliche Bewunderung Wegelins für Rousseau wurde aber durch diesen Dissensus in keiner Weise berührt; Wegelin blieb für die Ostschweiz der Vorkämpfer Rousseaus, und es ließ ihm keine Ruhe, bis auch er seine Wallfahrt zu Rousseau unternommen hatte, Ende Oktober 1763. Wirklich hat er Rousseau mit seinem Besuch entzückt, „der tugendhafte Mann, mit dem erhabenen Geist und der schönen

1) In der im Text genannten Schrift Kap. 8.
2) Ebenda p. 218.
3) Ebenda Kap. 18.
4) Ebenda p. 213 ff.

Seele"; „mein Herz ist voll von ihm", schreibt Rousseau nachher. [1] Zwei in ihrer Art gleich einsame Menschen hatten sich für einen Augenblick gefunden, verstanden, geliebt. Bodmer schrieb um die gleiche Zeit von ihm: „Wegelin ist so moralisch in seinem Herzen als Wieland niemals in seiner besten Schrift gewesen. Und er ist noch fester in seinen Grundsätzen. Er ist ein christlicher Rousseau." [2] Nicht lange später ging er durch seine Berufung an die königliche Akademie in Berlin der Schweiz verloren; er war in St. Gallen fast ohne Freund gewesen.

Aehnlich wie in Zürich erlebte die Rousseaubegeisterung auch in der Ostschweiz eine Nachblüte in der Zeit von Sturm und Drang. Uli Bräcker, der arme Mann im Toggenburg, der Bewunderer Shakespeares, hat auch Rousseau in seine rührende Begeisterung aufgenommen und seine Gedanken über Jesus und die wahren Jesusjünger sich zu eigen gemacht. Es scheint aber ein negativer Einfluß gewesen zu sein: Uli Bräcker wurde durch Rousseaus *Emile* und Briefe vom Berge von der Bibel noch mehr zur Religion der Natur abgedrängt. [3]

Schaffhausens jüngere Generation ist uns durch Johannes Müller, den Pfarrerssohn und ursprünglichen Theologen, bereits vorgestellt worden. Der Umschwung in seiner Stellung zur französischen Aufklärung fiel in seine Göttinger Studienzeit. Noch 1770 hatte er mit 18 Jahren in einem Brief an den Antistes seiner Vaterstadt wegwerfend von dem „alten Sünder" in Ferney und dem „Lästerer" Rousseau geschrieben; [4] das waren ihre Ehrentitel bei den Schaffhauser Orthodoxen. Aber wie er im Juni 1771 von Göttingen aus zur Mitarbeit an der allgemeinen deutschen Bibliothek sich bereden ließ, sind ihm auf einmal Rousseau, Montesquieu, Voltaire die Männer geworden, welche „auf die Wachstafel der Seele erhabene Wahrheiten geschrieben haben." [5] Dem Vater, der sich darüber beunruhigte, gab der Sohn die Versicherung, er habe Voltaire und Rousseau nur für ihre Leistungen auf dem nicht religiösen Gebiet gelobt; Voltaire bleibe doch der niederträchtige Spötter. [6] Das glaubte er selber schon nicht mehr. Unter den Heiligen, die in seinen Berliner Rezensionen gelobt wurden, standen Voltaire und Rousseau obenan; in ihrem Geist bekämpfte er auch nach seiner Rückkehr nach Schaffhausen Verketzerungssucht und Gewissenstyrannei, Schulpedantismus und Aberglauben in den alten und neuen Büchern. Noch mehr stand ihm schon damals Helvetius nahe; seine Ethik der Selbstliebe entsprach den Instinkten des nach Ruhm strebenden jungen Gelehrten am besten. Man erkennt an Müllers Beispiel die gänzliche Wehrlosigkeit der alten orthodoxen Traditionen gegenüber dem neuen französischen Geist, der übrigens von der deutschen Aufklärung bereits mächtig sekundiert wurde.

1) P. Usteri u. Eugen Ritter a. a. O., p. 86, 91; Bodmer an Sulzer, Ende Okt. 1763 (ZB3). Wegelin verfaßte noch in Môtiers ein Mémoire über Rousseaus Charakter, das der Julie Bondeli den Ausruf entlockte: „So muß man die großen Männer sehen!" Dieses Mémoire hat dann der Maler Heinrich Füßli in seiner Rousseauschrift *Remarks* zum Teil aufgenommen (Julie Bondeli an Usteri, 10. Dez. 1763 und 7. März 1768).

2) Bodmer an Schinz, 28. Nov. 1763 (Zehnder-Stadlin a. a. O., p. 460).

3) Vgl. unten bei Sturm und Drang in der schweizerischen Literatur.

4) Henking, J. v. Müller I, p. 54.

5) 21. Aug. 1771 bei Henking I, p. 60.

6) 23. Sept. 1771.

Es war ein Glück, daß Müller unter diesen Umständen dem Zwang zum geistlichen Beruf entrann. Als er nach Genf kam, konnte er bereits nicht mehr neue Negationen lernen; Bonnet war der erste positivere Geist, der wieder Eindruck auf sein Gemüt machte.[1]

Mit den Schaffhausern in engster geistiger Verbindung treffen wir ein paar Jahrzehnte später den originellen Schulmeister von Hemmishofen Johannes Büel. Er hatte die theologischen Examina in Schaffhausen bestanden, ohne je auf einer höhern Schule studiert zu haben, hatte aber keine Lust zum Pfarrerberuf und nahm als Helfer von Stein mit der Schulmeisterstelle in dem kleinen, damals zu Zürich gehörigen Dörflein vorlieb.[2] Büel gehört zu den Menschen, die mit einer besondern Kunst solche Menschen und Bücher zu genießen pflegen, die ihrer eigenen Art irgend gemäß sind und von denen sie sich innerlich angezogen und gehoben fühlen. Er war ein Leser mit Auswahl, aber mit weitem Horizont. 1786 ließ er sich von seinem Schaffhauser Freund Johann Georg Müller Voltaires Schriften leihen und gab sie erst 1792 zurück. In Voltaire, schrieb er damals, ist „ein seltsames Gemisch von Licht und Finsternis. Ich glaube, daß ein dreifaches Fegefeuer wird erfordert werden, bis seine Seele geläutert wird."[3] Schärfer noch heißt es in einem Brief an Lavater:

„Ich las Voltaire mit Lust und Wehe. Er hat einen unerschöpflichen Witz, ein unerreichbares Geschick, das Lächerliche in lächerlichem Licht zu zeigen. Aber der Freund der Wahrheit und des Christentums wird über diesen gefallenen Engel weinen. Auch die Wahrheit wird in seinem Mund zur Lüge. Er ist eine böse, erzfalsche Katze, die überall beißt und kratzt. Ein Büttel und Scharfrichter und unbarmherziger Geißler der geistlichen Dummheit, des Fanatismus und der Intoleranz, dem ich mit Lust und Wonne zusah, wie er nach besten Kräften sein Amt verrichtete, dabei ein Feind der Wahrheit (aber er wußte wohl nicht, daß er es war) und ein Vergifter der Unschuld. — Er soll nie einen Platz unter meinen Büchern haben."[4]

Voltaire und Büel paßten nicht zusammen, wohl aber Rousseau und Büel. In seinem ersten Brief an Lavater liest man den bezeichnenden Erguß:

„Ich würde Voltaire ins Gesicht speien, wenn er zu mir sagte: sei mein Freund! und würde weinen vor Freude, wenn Rousseau mir zurufte: du darfst mich lieben. Und doch finde ich im ersten viel Herrliches — aber allemal stirbt meine Freude, wenn ich an den Mann denke, der es schrieb —. Vieles in Rousseaus Schriften ärgert mich und doch söhne ich mich bald wieder mit ihm aus, um seines guten, wenn schon kranken Herzens willen."[5]

Kurz zuvor, im Herbst 1789 hatte Büel seinem J. G. Müller gestanden, daß er mit stiller Liebe Rousseaus *Emile* lese und trotz den Paradoxien viel Edelsteine, die immer glänzen werden, darin finde. Aber verteidigen möchte er ihn und seinen Stil gegen niemand, das ist unnütz. „Heimliche Liebe ist die süßeste Liebe. Ich buhle deswegen mit meinem Rousseau, meinem Stilling, Thomas a Kempis und lasse die Leute davon denken, was ihnen gefällt. Sie setzen mich in Situationen,

1) Vgl. oben p. 91.

2) Böschenstein, Joh. Büel 1872; K. Henking, J. Büel von Stein a. Rh. und seine Freundschaften mit J. G. Müller und J. Müller von Schaffhausen 1908.

3) Sept. 1792 Büel an J. G. Müller (MinBSch).

4) Büel an Lavater, 22. Nov. 1791 (LArZ).

5) Ebenda, 20. Dez. 1789.

wo ich glücklich bin, in denen ich mir sage: das ist meine Welt! da möchte ich leben, aus diesem Geist handeln. Schwärmerei, ruft alles! und ich wünschte, daß diese Schwärmerei ewig in meinem Kopf sitzen möchte, sie macht mich glücklich." [1] Und ein paar Wochen später gesteht er, daß er alle Vormittage Rousseaus *Emile* liest und viele herrliche Sachen findet. „Ich bin kein Mann, der die Leute messen kann, aber ich habe ein Herz, das zu lieben weiß, und ich liebe Rousseau, und er wird der Gefährte meines einsamen Lebens bleiben." [2] Büel hat damals für Lavater die Sentenzen aus Rousseau gezogen, die Lavater dann den Lesern der „Handbibliothek für Freunde" im Druck vorlegte. 1793, noch während der Revolutionszeit, übersetzte Büel Rousseaus Leviten von Ephraim und ließ ihn in Basel bei Decker drucken. Wir erfahren jedoch aus Büels Briefen, wie aus einem strengen Mahnbrief Johann Georg Müllers, daß die Rousseauschwärmerei ihn wie so viele andere nur allzu weich, träumerisch, schwächlich gemacht hat. J. G. Müller, selber eher eine weiche und gefühlige Natur, jedoch mit ehrlicher Erkenntnis der ihm daraus drohenden Gefahren, war besonders durch den Vergleich von Rousseaus *Confessions* mit Selbstbekenntnissen anderer Männer über seine Rousseauliebe hinausgeführt worden, so daß er zuletzt nur noch Widerwillen gegen seinen berühmten Landsmann empfand.

„Je mehr ich Rousseau kennen lerne, desto mehr komme ich von ihm ab, diesem Brunnen ohne Wasser, diesem Schwärmer ohne Liebe, diesem Schwätzer ohne Vernunft!"

Anfangs wollte er Büel nicht damit kränken, fügte darum diesem Erguß an seinen Freund Georg Martin Hurter hinzu:

„Sag aber das ja dem Büel nicht, oder er schreibt mir einen Brief, daß mir alles schwarz vor den Augen wird. Ich gönne ihm seine Freude recht herzlich wohl. Aber für mich ist Rousseau nicht." [3]

Einen Monat später jedoch, als ihm Freund Büel wieder einen gefühlswarmen Jammerbrief schrieb, brach er los und schrieb an Büel, er, Müller, hätte am liebsten mit Rousseau, „dem Fanatiker", oder wenigstens mit seiner „lügenhaften Lebensbeschreibung" den Ofen geheizt, um den Freund von seiner genußsüchtigen Gefühligkeit zu heilen.

„Der hat viel Böses getan an dir. Dein gutes, sanftes, Ruhe suchendes Herz glaubte schon lange an diesen herzlosen Schwärmer, der niemanden liebt als sich selbst und in fauler Indolenz seine Tage verschwendete, entweder das Menschengeschlecht anzuklagen oder es durch seine traumreichen Ideale zu verführen, in ihm den Freund der Seele zu suchen, nach dem es sich zu bilden wünschte — und er war wahrhaftig dein gefährlichster Feind. Nirgends findet sich ein so blendender Glanz von Tugend und Menschenliebe bei einem so völligen Mangel an beiden, und da du ohnehin zu einer Art Indolenz geneigt bist, wo sich denn doch die Seele beschäftigen möchte, so hat er dir auf dieser Seite unendlichen Schaden getan. Also weg damit, mein Lieber!" [4] Worauf aber Büel seinem Freund erwidern konnte, daß er seit einem Jahr Rousseau nicht mehr gelesen habe. [5]

---

1) Büel an J. G. Müller, 25. Sept. 1789.
2) Ebenda, Nov. 1789.
3) J. G. Müller an Hurter, 16. Mai 1792.
4) Büel an J. G. Müller, Ende Juni 1792 (Nr. 172).
5) J. G. Müller an Büel, 23. Juni 1792, bei K. Stockar, J. G. Müller 1886, p. 128.

An diesem Beispiel der beiden Freunde Johannes Büel und Johann Georg Müller begegnet uns noch einmal die doppelseitige mächtige Wirkung Rousseaus. Er hat seine Jünger unendlich glücklich und innerlich reich gemacht, aber lebensfremd, weich, empfindsam, zu Träumern statt zu Männern. Und doch wie seltsam, diese Verbindung der Geister: Rousseau, Jung Stilling, Thomas a Kempis. Kein anderer französischer Aufklärer würde in diese Reihe passen. Er ist der Liebling der Stürmer und Dränger, und in solcher Gesellschaft war er vorübergehend ein Führer zu tieferer wärmerer Frömmigkeit.

6. Abschnitt.

Die welsche Schweiz am Ausgang des 18. Jahrhunderts.

Wir kehren noch einmal zum Welschland zurück. Mächtige Einflüsse aus Frankreich waren hier beständig von mehr oder weniger selbständigen, eigenen Schöpfungen begleitet. Der höchste Beitrag Genfs zur französischen Aufklärung war Rousseau; aber Rousseau ist durch Schicksal und eigenes Wollen seiner Vaterstadt verloren gegangen. Charles Bonnet (1720—1793) dagegen ist der Genfer Naturforscher und Philosoph, der seiner Vaterstadt als eine ihrer Zierden erhalten blieb und der in eigentümlicher Weise die Aufklärungstendenzen mit Elementen der biblischen Offenbarung zu verbinden wußte.[1]

Als exakter Naturforscher war Bonnet zuerst mit seinen Beobachtungen im Reich der Insekten und Würmer sowie der Pflanzen hervorgetreten und hatte dabei den Vorgängen der Generation und der Metamorphose sein Hauptinteresse zugekehrt. Durch Ueberanstrengung seiner Augen schwer geschädigt, mußte er sein Forschungsgebiet vertauschen und wendete sich der Psychologie zu. Es war die Blütezeit des französischen Sensualismus, und unabhängig von Condillac und mit ihm gleichzeitig suchte Bonnet sich in der Fiktion von der Statue das allmähliche Entstehen des ganzen seelischen Lebens aus den Sinnesempfindungen deutlich zu machen.[2] Dabei drängte sich ihm allenthalben die Verwandtschaft, ja die Einheit des organisierten Lebens auf; er wollte im Seelischen dieselbe streng determinierte Entwicklung jedes Vorgangs aus den vorhergehenden beobachten wie in der Biologie der Pflanzen und Tiere; die ungeheure Kluft, welche nicht nur die herkömmliche Theologie, sondern auch die cartesianische Philosophie zwischen dem Menschen und dem Tierreich aufstellte, schien ihm ganz illusorisch; statt Gegensätzen fand er überall Gradunterschiede, und gerade die Bedeutung des Affen als Entwurf zum Menschen zog seine besondere Aufmerksamkeit auf sich. Bonnet war überzeugt, daß die Tiere, ja auch die Pflanzen ihre Seelen hatten und, so gut als

1) *De Saussure, Ch. Bonnet, Eloge historique* 1793; *L. Trembley, Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Ch. Bonnet*, 1794; beste deutsche Würdigung bei H. Meier, Lavater als Philosoph und Physiognomiker in der Denkschrift für Lavater 1902.

2) *Essai analytique sur les facultés de l'âme* 1759, *Oeuvres* VI.

der Mensch, gemischte Wesen darstellten, die sich in einem wissenschaftlich nicht näher aufzuhellenden, aber als Tatsache festzuhaltenden, beständigen intimen Rapport des Körperlichen mit dem Seelischen entwickeln. Die Seele des Menschen steht natürlich auf einer höhern Stufe der allgemeinen Entwicklung der organisierten Wesen; sie ist vernunftbegabt, fähig der moralischen Ideen und der Religion; aber all das sind keine absoluten Unterschiede, sondern immer nur Stufen. Auch bei der menschlichen Seele entspricht jedem ihrer Akte ein körperlicher Vorgang; nicht bloß die Sinneswahrnehmungen, sondern auch alle Leistungen des Gedächtnisses und der Imagination haben ihr Korrelat in Erregungen der sinnlichen Fibern; Seelisches wie Körperliches steht unter dem undurchbrechbaren Kausalitätsgesetz, und diese Determination reicht hinein in alle Gedanken und alle Willenshandlungen; es gibt keine Willensfreiheit im Sinn der Indifferenz, sondern es gibt immer nur Bestimmtheit des Willens durch das stärkere Motiv, durch das im Augenblick besser Scheinende. Bonnet hat übrigens die Doppelnatur von Leib und Seele keineswegs gewohnheitsmäßig übernommen; er setzte sich in seiner Weise sehr ernsthaft mit den beiden großen Vereinfachungen des Materialismus und des Berkeleyschen Idealismus auseinander, die er durchaus nicht um einer vermeintlichen Gefährlichkeit willen verwarf, sondern weil ihre Vereinfachung ihm jedesmal den Tatsachen Gewalt anzutun schien. An und für sich hätte er sich mit dem Materialismus wie dem Idealismus wohl vertragen können; das Wesentliche würde in beiden Fällen ganz dasselbe bleiben, und nicht einmal die Religion brauchte notwendig darunter zu leiden. Am schwächsten zeigt sich sein Denken in der ihn unablässig beschäftigenden Frage nach dem Sitz der Seele im Körper und in der wunderlichen Beantwortung, die er versuchte. Bonnet nahm zur Vermittlung der Wechselwirkung von Leib und Seele ein Zwischenorgan an, das er sich als aus Licht, Aether und Feuer organisiert vorstellen wollte, d. h. als so fein körperlich, daß der Schritt zum Seelischen möglichst gering erscheinen sollte.[1] Ein Beweis, daß der gute Mann das Geistige nie rein geistig aufzufassen verstand!

Gerade dieser ätherische Leib wurde ihm aber von immer größerer Bedeutung für die Zukunftsaussichten, die aus seiner Weltanschauung folgten. Das Nachdenken über das Wesen der Generation brachte ihn durch Verfolgung der Metamorphoseniidee und in der Konsequenz Malbrancheſcher und Leibnizischer Gedanken auf die Theorie der Präformation aller organischen Wesen durch einen einmaligen Schöpfungsakt Gottes. In die ursprüngliche Schöpfung der Welt sind von Anfang her die Keime aller organischen Wesen gelegt, und alle spätere Geschichte derselben, mit Einbegriff der Erzeugung, ist immer nur Entfaltung des ursprünglichen Keims in neuen äußern Existenzbedingungen. Unsrer jetzigen Welt von Lebewesen ist eine Urwelt vorausgegangen, auf welche astronomische, geologische und paläontologische Data verweisen und welche bei ihrem Untergang die Keime aller der Lebewesen hinterlassen hat, welche die uns bekannte Welt seit Jahrhunderten erfüllen. Was die Genesis im ersten Kapitel erzählt, bezieht sich gar nicht auf die erste Schöpfung, sondern auf die Bildung der zweiten Welt von Lebewesen aus den präformierten Keimen der

1) Die Hauptstelle in der *Contemplation de la Nature*, *Oeuvres* IV, 137 ff.; im *Essai analytique sur l'âme*, *Oeuvres* VI, 360; *Palingénésie*, *Oeuvres* VII, 88, 421, 164.

frühern Welt.[1] Die jetzt lebenden Erdbewohner sind vielleicht in der frühern Welt verschiedener von ihrem heutigen Zustand gewesen als gegenwärtig die Raupe vom Schmetterling. Darin liegt nun aber eine Weissagung auf die Zukunft; denn auch die heutige Welt der Organismen strebt nach höherer Vollkommenheit und ist keineswegs an ihrem letzten Ziel angelangt. Und zwar gilt das von der Tier- und Pflanzenwelt nicht weniger als vom Menschen; was beseelt ist, ist perfektibel, und die Güte des Schöpfers garantiert uns, daß es ein Immernäherkommen zur Vollkommenheit gibt. Aber gemäß unsrer Doppelnatur werden wir für alle Lebewesen auf eine Erhöhung ihres ganzen Wesens mit Leib und Seele hoffen dürfen, nicht bloß eine Unsterblichkeit der Seele, sondern eine neue Existenz des ganzen seelisch-leiblichen Wesens, wie es die Bibel mit der Auferstehung in neuer Leiblichkeit meint. Und nun sucht Bonnet — dies ist einer seiner Lieblingsgedanken — uns zu zeigen, wie in jenem ätherischen Leib, dem Sitz der Seele, der künftige höhere Leib bereits im Keim vorhanden ist, und durch den Tod bloß die grobe fleischliche Hülle abfällt, um dem ätherischen Leib Platz zu machen. Auch die Zukunft der organisierten Wesen beruht nicht auf Neuschöpfung und Wunder, sondern auf Entfaltung dessen, was hier schon sich bildet, auf Entwicklung der Raupe zum Schmetterling. Vielleicht werden die Tiere sich in einem ferneren Leben zu menschlicher Höhe, die Menschen zum Rang der himmlischen Hierarchien aufschwingen. Jeder aber wird genau da fortfahren, wo er hier geendet hat; es besteht strikte Kontinuität und Gerechtigkeit nach dem Verhältnis von Saat und Ernte, wieder nicht kraft göttlicher willkürlicher Belohnungen und Strafen, sondern kraft des organischen Zusammenhangs des Spätern mit dem Gegenwärtigen.

Alles das ist für Bonnet Frucht des natürlichen philosophischen Denkens, das von den Tatsachen der Erfahrung vorsichtig zu ihren gesetzmäßigen Zusammenhängen und ihrer hypothetischen Ergänzung und Interpretation aufsteigt. Er selbst hatte von Haus aus eine starke Abneigung gegen die metaphysischen Systeme mitgebracht und sich im Gegensatz zu ihnen in der strikten Beobachtung der Natur mit Mikroskop und Experiment wohl gefühlt; erst im Lauf der Jahre war er unvermerkt selbst in die metaphysischen Regionen eingedrungen, wie er meinte, ohne falschen Systemsgeist, immer dem Zwang der Tatsachen folgend. Da er selbst stets mit allergrößtem Respekt von Leibniz gesprochen hat,[2] wird es auch uns erlaubt sein, die starken Linien des Leibnizischen Denkens bei Bonnet sich spiegeln zu sehen, ungeachtet seiner entschiedenen Verwerfung der Monadologie und der Lehre von der prästabilierten Harmonie. Mit Leibniz teilt er auf alle Fälle den grandiosen Universalismus der Betrachtung, der den Menschen resolut aus seiner Mittelstellung in der Welt verdrängt und ihm seine bestimmte und begrenzte Stelle in der unermeßlichen Kette der Gesamtentwicklung zuweist. Mit Leibniz bekennt er sich nicht nur zu einem lückenlosen Determinismus, der selbstverständlich auch das menschliche Wollen in sich einschließt, sondern er folgt ihm ganz besonders in der Ueberzeugung der lückenlosen Kontinuität der Stufenreihe aller Wesenheiten und ihres unendlichen

1) *Palingénésie*, *Oeuvres* VII, 175.
2) Ebenda, *Oeuvres* VII, 226 f.; *Vue du Leibnitianisme*, *Oeuvres* VIII, 277—314.

Aufstiegs zu allen Graden der Vollkommenheit. Man schwelgt bei Bonnet in der Großartigkeit der Weltharmonie, in der „Alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt", in der jedes Einzelne nach rückwärts und vorwärts mit allem andern verbunden ist, nichts isoliert ist, nirgends ein Sprung und eine Lücke sich zeigt, und jedes immer genau den Platz einnimmt, der ihm nach seinem Vollkommenheitsgrad zukommt, so daß im Blick auf das Ganze alle Mängel des Einzelnen verschwinden und alles, was in isolierter Betrachtung unvollkommen erscheinen mag, sich auflöst in der allgemeinen Harmonie. Darin lebt ohne weiteres die Religion dieses Forschers; sie ist ganz und gar Stimmung der Bewunderung, der Anbetung, des Hymnus auf die Herrlichkeit der göttlichen Vernunft, die in selbstloser Güte alles zum Glück ihrer Geschöpfe so weislich geordnet hat, daß auch im Lauf von Ewigkeiten nichts daran zu bessern ist und immer nur die ursprünglichen, göttlich gepflanzten Keime sich höher und höher entfalten. In diesem System göttlicher Güte und Weisheit hat selbstverständlich der Optimismus wie das erste so auch das letzte Wort; das Ziel muß Seligkeit aller Geschöpfe sein, und gerade die Strafen des zukünftigen Lebens führen zur endgültigen Läuterung der Gestraften und sind das göttliche Mittel, um sie zu ihrem wahren und ewigen Glück zu führen.[1] Das Gute kann immer nur zunehmen, das Böse immer nur abnehmen, und das Ziel ist universelle Glückseligkeit aller Geschöpfe zur Verherrlichung der Güte des Schöpfers und zur Vollendung der Weltharmonie.

Nur an einem Punkt bedurfte auch dieser Philosoph einer Ergänzung aus einer andersartigen Erkenntnisquelle. Das „neue philosophische Dogma der künftigen Restitution und Vervollkommnung aller organisierten und beseelten Wesen"[2] erschien seinem Verkünder zwar als von der Selbstliebe gewünscht und von der Vernunft wahrscheinlich gemacht, allein es entbehrte dauernd der moralischen Gewißheit.[3] Bonnet selbst empfand hier eine deutliche Grenze der Wissenschaft, wie er sich überhaupt der Schranken des menschlichen Erkennens wohl bewußt war und alles dazu tat, um keinen Größenwahn menschlicher Wissenschaft aufkommen zu lassen. Und doch lag ihm so viel daran, seinen Zukunftsglauben über die Unsicherheit einer wissenschaftlichen Hypothese hinauszuheben. Darum trat er gerade an diesem Hauptpunkt seines Systems mit Begeisterung für die biblische Offenbarung ein, mit welcher Gott der Schwäche des menschlichen Erkennens zu Hilfe komme, wieder nicht durch willkürliche Eingriffe ins Weltgeschehen und ins menschliche Geistesleben, sondern durch eine von Anfang der Welt her präformierte Lenkung der Naturgesetze in der Richtung des für uns als Wunder Erscheinenden. Gott ließ zu bestimmter Zeit im Weltgeschehen seinen Gesandten Jesus Christus als Verkünder der Auferstehung und Unsterblichkeit auftreten und gab diesem seinem Gesandten die göttlichen Siegel in den Wundern und erfüllten Weissagungen durch Anordnungen, welche seit der Schöpfung her diese Vorgänge vorbereitet hatten. Darin besteht die Hoheit des Christentums, daß es den philosophischen Wahrscheinlichkeiten die göttliche Autorität hinzufügt, die freilich auch nicht mathematisch

1) *Essai de Psychologie*, *Oeuvres* VIII, 122.
2) *Palingénésie*, *Oeuvres* VII, 228.
3) *Essai analytique sur l'âme*, *Oeuvres* VI, 351.

bewiesen werden kann, aber, wie Bonnet ausführlich durch Untersuchung des Zeugenwertes der biblischen Dokumente zu beweisen sucht, den Wert einer moralischen Evidenz beanspruchen darf.[1] Das Christentum fügt also der Naturwissenschaft und Philosophie im Grund nichts Neues hinzu; aber es bestätigt und vervollkommnet ihre Zukunftshypothesen mit seiner wohl begründeten Autorität und gibt dadurch unsrer Zukunftshoffnung Kraft und Freudigkeit. Aus diesem Grund war Bonnet ein begeisterter Christ und ein Feind aller der unbedachten Neuerer, die nach seiner Meinung die so wertvollen supranaturalen Stützen des christlichen Glaubens geringschätzig wegwerfen wollten.[2] Die Bibel war ihm das Buch des Auferstehungsglaubens und Jesus der göttliche Verkünder der Auferstehung, und darauf ruhte Bonnets Freude an Jesus und an der Bibel sein Leben lang; darum trat er mit Ueberzeugung in die Reihe der christlichen Apologeten, und es soll ihn nichts so gefreut haben, wie wenn ihn Leser seiner Schriften versicherten, daß er ihren christlichen Glauben gestärkt habe.[3]

Letztlich ruhte ja seine warme Anhänglichkeit an Jesus und den christlichen Glauben auf ganz persönlichen Erfahrungen. In der schwersten Zeit seines Lebens, damals als bei seiner schweren Augenkrankheit die schöne Natur, die er so leidenschaftlich liebte, vor seinen Augen vernichtet zu werden schien, wäre er ganz in Melancholie versunken ohne den Trost der Religion. Er hatte sich wohlweislich zuerst durch Lektüre der besten Apologien von ihrer Wahrheit überzeugt, aber er hatte dann auch ihren Trostgründen Gehör geschenkt, und die Worte des Meisters brachten Ruhe und Ergebung in seine Seele zurück.[4] Seitdem erschien ihm die Religion — er meinte stets damit das Christentum — als die beste und zärtlichste Freundin und als das rührendste Zeugnis der väterlichen Güte des großen Wesens. Gott ließ diese so süße, so liebenswerte und zugleich so erhabene Religion vom Himmel herabsteigen, um uns in unsern Prüfungen zu trösten, unsrer Schwäche zu Hilfe zu kommen, unser Wesen zu vervollkommnen und unsre Hoffnungen zu stärken.[5]

Man darf sich freilich über den höchst modernen und freien Charakter des Bonnetschen Christentums keiner Täuschung hingeben. Das zeigt ja schon seine Stellung zur Bibel. Er beruft sich auf die Bibel für seinen Auferstehungsglauben, aus dem er doch etwas ganz anderes macht, nämlich etwas Naturgesetzliches, und setzt sich in andern Punkten, z. B. Alter der Welt, Schöpfung, Mirakel, souverän über die Bibel hinweg; ja es hat kaum ein Denker den zentralen Partien der Bibel ferner gestanden als Bonnet, der sich so tapfer für ihre Göttlichkeit wehrte. Sein Determinismus, Optimismus und Deismus stehen dem alten Christentum so fremd gegenüber, wie überhaupt das neue Denken der Aufklärung. Bonnet vertritt einen Determinismus, der alle Wunder als natürliche Entfaltungen ursprünglicher, schöpfungsmäßiger Präformationen interpretiert, alles Uebel als an seiner Stelle notwendigen Einzelfall des allgemeinen Weltsystems rechtfertigt, auch die Freiheit und den Gegensatz des Guten und Bösen in das

1) *Recherches sur les preuves du Christianisme*, ursprünglich als Teil der *Palingénésie* 1769 gedruckt, dann auch selbständig erschienen.
2) Vgl. oben p. 90.
3) *De Saussure*, a. a. O.
4) Bonnet an Haller (Genfer Bibliothek), 3. Mai 1777.
5) Ebenda, 29. Nov. 1777.

allgemeine System der Determinationen einstellt und durch den Begriff des Naturgesetzes das Sollen mit dem Naturnotwendigen gleichstellt. Der Unterschied des sittlichen und des naturwissenschaftlichen Denkens blieb ihm ganz verschlossen; der wunderbare Neueinsatz, der mit dem Sollen und der Aufgabe in das seelische Geschehen eintritt, ist für ihn wie nicht vorhanden; von der Willensfreiheit redet er als Psychologe, der selbstverständlich den Kausalzusammenhang nach rückwärts festhalten muß und es von hier aus bedauert, daß die Wissenschaft der Moral hinter den rein naturwissenschaftlichen Fächern so sehr zurückgeblieben sei. Er muß dann freilich suchen, auf seine Weise mit den bösen Problemen, die ein konsequenter Determinismus der Moral stellt, fertig zu werden. Während er auf der einen Seite den Menschen zum reinen Produkt der äußern Umstände und der natürlichen Dispositionen des Herzens herabdrückt, [1] schraubt er auf der andern Seite die Bedeutung der Erziehung in die allerhöchste Höhe und findet in ihr das Korrektiv für alles Schlimme, das Anlage und Milieu uns zunächst aufgezwungen haben; die Erziehung läßt die Ideen des Wahren und Schönen in unser Hirn eintreten; die Kunst, mit der die Erziehung die sensibeln Fibern dirigiert, entscheidet über die moralische Vollkommenheit des Individuums. [2] Und zum Trost für die christlichen Theologen, welche meinen könnten, daß die Tugend als Frucht der Notwendigkeit nicht mehr verdienstlich und der Belohnung wert sei, beruft er sich auf die Bibel, die ja der Gnade Gottes den Hauptteil an unserem Guten zuschreibe, [3] wobei er den religiösen Gnadenglauben mit seinem wissenschaftlichen Determinismus gleichsetzt. In all dem triumphiert überall die Naturwissenschaft über die Ethik, d. h. sie weiß sich die Ethik einzugliedern und die schwersten ethischen Probleme niederzuschlagen. Es ist das reine Gegenstück zu Kant. Der Optimismus Bonnets geht durch alle seine Gedanken über Gott und Mensch und bedeutet einen völligen Bruch mit der alten Sünden- und Erlösungsreligion, die bei Bonnet wie aus dem Reich des Möglichen ausgewischt erscheint. Der weise, gütige Gott will nichts anderes als das Glück aller von ihm geschaffenen Wesen; darum führt er sie von einer Daseinsstufe zur andern, zu immer höherer Vollkommenheit; es gibt da kein Verlorengehen, keine ewigen Strafen, sondern immer nur Aufstieg zur Seligkeit und höhern Vollkommenheit. An dieser Glücksbetrachtung macht ihn der Kampf ums Dasein in der Tierwelt keinen Augenblick irre; man hat nur die Augen auf die gegenseitige Ergänzung aller Lebewesen zu richten, wie eins vom andern lebt und dem andern zu seiner Wohlfahrt dient, und in einem künftigen Dasein wird auch dieser Kampf gegeneinander von seiner Schärfe verlieren; die grausamen Eigenschaften werden sich vermutlich nicht weiter entwickeln, und zudem kann jetzt schon echte Menschlichkeit die Leiden der Tierwelt mildern oder doch nicht vermehren, sobald mit der Beseelung der Tiere rechter Ernst gemacht ist. Gut sind aber auch von Haus aus die Anlagen und Instinkte des Menschen, vor allem seine Selbstliebe als Basis der ganzen Moral und

1) Vgl. z. B. *Essai analytique sur l'âme*, *Oeuvres* VI, 220, 229; *Essai de Psychologie*, *Oeuvres* VIII, 136.

2) *Essai analytique sur l'âme*, *Oeuvres* VI, 221, 223.

3) *Essai de Psychologie*, *Préface*, *Oeuvres* VIII, VI.

Kultur, als gottgegebener Grundtrieb zur Vollkommenheit,[1] der es völlig rechtfertigt, daß auch Erziehung und Religion mit Belohnungen und Strafen arbeiten und unsere Selbstliebe auf das wahre Ziel zu richten suchen.[2] Für einen Sündenfall ist kein Platz bei Bonnet; die ganze Entwicklung geht immer aufwärts; das Böse und die Schuld macht ihm höchst wenig zu schaffen; vor einer Hölle ist jede Angst verloren, wenn doch das Gute das Wachsende, das Böse immer das Abnehmende sein muß. Alle die schweren Rätsel und Qualen, an denen Paulus und die Reformatoren sich zerarbeiteten, sind für diese Betrachtung gegenstandslos; sie erscheinen wie als eigensinnige Trübseligkeiten, von denen man am besten durch die Erhebung des Blicks zum Weltall und zur Harmonie des allgemeinen Systems frei wird. Die Welt als ein Meer von Vollkommenheiten in allen erdenkbaren Graden und Stufen, ihr Ziel Aufwärtsentwicklung zu immer neuen, höheren Glücks- und Vollkommenheitsstufen, in denen die Weisheit und Güte Gottes sich noch herrlicher offenbaren wird, — wen das nicht zur Anbetung und Bewunderung hinreißen sollte, der wäre kein Mensch. Aber freilich es bleibt bei der aufgeklärten Religion des Deismus, die ja nicht zu nahe an Gott herantreten möchte. Gott steht immer hinter und über der Welt; wir haben es nie direkt mit ihm zu tun, und er wird niemals direkt ins Weltgeschehen eingreifen. Schon darum gibt es keine Wunder, aber auch keine innere Offenbarung und keinen persönlichen Gebetsrapport, in dem der Mensch Gott selber ergreift. Die Lebendigkeit Gottes geht völlig verloren, alles Weltgeschehen ist die naturnotwendige Entwicklung der mit dem einmaligen göttlichen Schöpfungsakt ein für allemal gesetzten Keime und Präformationen, und ein umfassender Geist vermöchte im Gegenwärtigen die ganze Vergangenheit nach- und alle Zukunft vorauszulesen. Nur die Schranke unsres Erkenntnisvermögens ist Schuld daran, daß für unsern Verstand Wunder und neue Dinge geschehen, während in Wahrheit immer nur die alten Schöpfungskräfte eine neue, aber ewig vorbestimmte Entwicklungsphase durchlaufen. Was bleibt dann aber der Religion noch übrig? Ehrfurchtvolle Betrachtung und Anbetung der göttlichen Weisheit in allem Wirklichen, Unterstellung unter die Ordnung des Naturgesetzes und Hoffnung auf immer höhere Stufen der Vollkommenheit durch allen Schein des Ungöttlichen und Bösen hindurch. Das war die Religion, das Christentum Bonnets; in dieser Religion wünschte er die kommenden Geschlechter auferzogen durch eine ihrer würdige Erziehungskunst, die, fern von allem gedächtnismäßigen Katechismusbetrieb und aller frühzeitigen religiösen Angewöhnung, erst im verständigen Alter die jugendliche Neugierde und Begeisterung durch die Wunder der Natur und zuletzt durch Jesu liebenswürdige Lehrweise zur Erkenntnis des gütigen, weisen Schöpfers führen sollte.[3] Es ist zweifellos Religion, aber eine durchaus neue Form des Christentums, am meisten in allem an Leibniz erinnernd.

Daß ein so freier Mann vollends auch dem alten Dogma gegenüber sich alle Freiheit vorbehalten mußte, ist uns heute selbstverständlich, während es seltsamer-

1) *Essai de Psychologie*, *Oeuvres* VIII, 110; *Palingénésie*, *Oeuvres* VII, 456.
2) *Polingénésie*, *Oeuvres* VII, 596 f.; *Essai de Psychologie*, *Oeuvres* VIII, 111.
3) *Palingénésie*, *Oeuvres* VII, 153—156.

weise seinem Freund Albrecht Haller sehr verwunderlich vorkam.[1] Bonnet hielt unbedingt fest, daß Jesus für uns der göttliche Gesandte ist, dem Gott durch die erfüllten Weissagungen und Wunder sein Siegel aufgedrückt habe. Von hier aus wehrte er sich mit ziemlichem Ingrimm gegen Rousseaus Angriffe auf die landläufige Apologetik und meinte, man könne kein Christ sein, wenn man Wunder und Weissagungen bezweifle.[2] Es ist vielleicht der einzige Punkt, wo auch Bonnet uns engherzig erscheint. Aber alle nähern dogmatischen Formulierungen des Verhältnisses Jesu zu Gott waren ihm gleichgültig. Mochte er auch persönlich an eine besonders enge Einigung Jesu mit dem Vater glauben und diese Einigung hinter sein irdisches Dasein zurückdatieren, niemals wollte er auf einen solchen Glauben jemand verpflichten; wenn nur die göttliche Gesandtschaft Jesu einmal festgestellt sei, so möge jeder selber in der Bibel suchen, was er von dem und jenem Dogma denken solle. Jesus einfach Gott zu heißen, wollte ihm schon nicht recht eingehen, und er war geneigt, nach den Rezepten Abauzits, seines hochverehrten Freundes, sich die Bibelstellen von der Gottheit Christi im uneigentlichen Sinn auszulegen; wozu treibe man denn biblische Kritik![3] Nur wollte er auch damit kein Sozinianer und kein Ketzer sein; er verbat sich energisch alle solchen Bezeichnungen und behauptete schlankweg, er sei ein guter Christ. Er ist darüber mit Haller mehr als einmal in seiner Korrespondenz in ein hitziges Gefecht geraten, weil er zu wiederholten Malen die Genfer Geistlichkeit gegen Hallers Vorwurf des Sozinianismus in Schutz nahm,[4] und weil er es an seinem großen Freund mißbilligte, daß dieser alle seine Galle gerade über die Sozinianer ergoß. Da entschlüpfte ihm sogar gelegentlich das Wort, ein Sozinianer, ein Arianer gutgläubiger Art sei ihm ein Bruder in Christus, so gut als der strengste Orthodoxe,[5] ein Wort, das ihn beinahe der Freundschaft Hallers verlustig machte und nur dank der überlegenen, wahrhaft christlichen Art Bonnets nicht zum Bruch führte. Noch in einem andern Punkt, der indirekt damit zusammenhängt, äußerte sich das Heterodoxe seiner religiösen Denkweise. Während Haller in der Eigenliebe des natürlichen Menschen, auch in seiner eigenen, die Wurzel alles Bösen erblickte und von hier aus dem alten paulinisch orthodoxen Sündenpessimismus zustimmen mußte, verteidigte Bonnet die Eigenliebe als die uns von Gott eingepflanzte Liebe zu Vollkommenheit und Glück, wollte auch die Liebe zu Gott als den vornehmsten Zweig der recht verstandenen Eigenliebe betrachtet wissen und meinte kurzweg, eine uneigennützige Liebe sei einer der stärksten Widersprüche zur Menschennatur.[6] Hier stehen einfach Optimismus und Pessimismus in bezug auf die menschliche Selbstbeurteilung einander gegenüber, und man versteht von hier aus, weshalb Haller den Glauben an den göttlichen Erlöser so innig bedurfte, während Bonnet in Jesus einen Offenbarer derselben göttlichen Güte und Freundlichkeit sehen konnte, die die ganze Natur

1) Das Folgende aus der Korrespondenz Haller-Bonnet (Genfer Bibliothek).
2) Bonnet an Haller, 15. Juni 1763.
3) Ebenda, 10. April 1758, 22. Nov. 1771, 24. Dez. 1771, 6. Mai 1772.
4) Ebenda, 1758, 1762, 1772, 1777.
5) Ebenda, 22. Nov. 1771.
6) Ebenda, 22. April 1772.

wiederspiegelt, und sogar das Jesuswort „Kommet her zu mir, Ihr Mühseligen und Beladenen" einfach in das allgemeine *Système de bienfaisance* einordnete.[1] Aber selbst wer Haller in diesen Dingen ein tieferes Verständnis der christlichen Erlösungsgedanken zuschreibt, wird nicht leicht um das Zugeständnis herumkommen, daß Bonnet jedenfalls der liebenswürdigere und zuletzt im Unglück der gläubigere Christ gewesen ist. Es geht unendlich mehr herzgewinnende Liebe von seinen Briefen aus als von den Hallerschen Antworten, und am Ende seines Lebens war Bonnet der religiöse Tröster für Haller, der diesem christlichen Starrkopf mit Bibelworten und festem Gottvertrauen den Weg zur Ergebung und Hoffnung zu zeigen suchte.[2] Christliches Denken in irgendeinem dogmatischen Verstand und christliches Leben und Lieben sind zwei recht verschiedene Dinge, und der Briefwechsel zwischen Haller und Bonnet vermöchte noch heute manchem Leser dafür die Augen zu öffnen.

Kehren wir aber noch einmal zu seiner Philosophie zurück. Das Bedeutsamste liegt vielleicht in der merkwürdigen Gegensätzlichkeit dieses Bonnetschen Denkens zu demjenigen Kants, seines jüngern Zeitgenossen. Während Kant das Band, das Natur und Religion verbindet, zerschnitt und nur von dem festen Punkt des Gewissens aus einen zuverlässigen Weg zu Gott hinüber findet, ist Bonnet einer der höchsten und glanzvollsten Vertreter des Denkens, das von der Natur aus den Weg zu Gott finden will und in der Betrachtung und Bewunderung der Natur seine eigentliche Religion findet. Ueber einen Wertvergleich der beiden Denker ist hier nicht zu entscheiden; nur daran ist unter allen Umständen festzuhalten, daß Bonnet echte, begeisterte Aufklärungsreligion vertritt und einen bestimmten Typus des religiösen Denkens verkörpert. Man wird auch verstehen, wie dieser strenge Naturforscher und Philosoph mit seiner entschiedenen Christlichkeit den jungen Radikalen wie Bonstetten und Müller imponieren mußte, nicht zu reden von dem Zürcher Lavater, der sein Dolmetscher in der deutschen Schweiz geworden ist. Die Bonnetsche Literatur übertraf an Großartigkeit im Erbaulichen alles, was von schweizerischen Theologen dieses Zeitraums geleistet worden ist. Genf hatte ein gutes Recht, auf diesen Denker stolz zu sein.

Vergessen wir über Bonnet den ältern Freund und Gesinnungsgenossen nicht, Abraham Trembley (1710—1784), der statt Pfarrer, wozu er anfänglich bestimmt war, ein berühmter Naturforscher wurde, zumal in dem von ihm erst ans Licht gezogenen Gebiet der Süßwasserpolypenkunde, und der doch zuletzt hauptsächlich der Religion seine besten Geisteskräfte widmete. Die Erziehung der Jugend zu rechter Frömmigkeit und Tugend lag ihm warm am Herzen. Von 1775 bis 1783 gab er nacheinander seine „*Instructions d'un père à ses enfants*" heraus, erst über die natürliche Religion, dann über die geoffenbarte Religion, zuletzt über Tugend und Glück, 6 Bände alles in allem, weitschweifig und mit vielen Wiederholungen, aber gerade in dieser Formlosigkeit ein ausgezeichnetes Denkmal eines frommen Naturforschers vom Ende dieses Jahrhunderts. Er muß ein herzensguter Mensch gewesen sein, dieser Abraham Trembley, der die Augen auf Gütigkeit und Gutes in Natur und Menschenwelt eingestellt hatte und der gern alle Menschen so glücklich gemacht

1) Ebenda, 13. Sept. 1777.
2) Ebenda, 29. Nov. 1777.

hätte, wie er selbst sich im Anschauen der unendlichen Wunder göttlicher Güte fühlte. Erfüllt von innerer Harmonie, pflegte er auch in der ganzen Welt allenthalben Harmonien zu vernehmen, darin seinem Freund Bonnet verwandt. Rätsel, Widersprüche, Sinnlosigkeiten wußte er vorsichtig zurückzustellen als zu hoch für unsern Verstand. Hier kam ihm die echte Bescheidenheit des Forschers zu Hilfe, mit der er das Unerforschliche auf sich beruhen ließ, um sich mit desto freudigerem Eifer den erkennbaren Spuren der göttlichen Weisheit und Güte hinzugeben.

Trembley ging davon aus, daß schon das einfache Gefühl jeden Menschen auf das Glück als auf das letzte Ziel der Welt und des Lebens hinweise, wie auch dasselbe unmittelbare Gefühl einen jeden vom Dasein Gottes als der ersten Ursache überzeuge. Aber es sei des Menschen würdig, mit dem Verstand seine Gefühlseindrücke zu prüfen und zu begründen, und deshalb hielt er seinen Kindern diese Lehrvorträge, die nachher in Buchform erschienen sind.[1] Der beste Lehrmeister ist ihm, dem Naturforscher, die Natur. In sie führt er seine Schüler und durchgeht mit ihnen Schritt für Schritt das Pflanzenreich, das Tierreich, — hier seine Polypen nicht vergessend — das Reich der Gestirne, um von allen Punkten aus hinter der kunstvollen Ordnung der organisierten Wesen den Schöpfer mit seinen Vollkommenheiten, besonders seiner Weisheit und Güte, zu entdecken. Die kurzsichtige anthropozentrische Betrachtung lehnt er entschlossen ab, aber daß die ganze Welt ein System allgemeinen Wohlwollens mit dem Glück als oberstem Ziel erkennen läßt, das läßt er sich nicht nehmen und erklärt den Glauben an einen Zufall als gänzlich unvernünftig. Allerdings nur der allgemeine Plan der Welt auf das Glücksziel ist uns erkennbar, auch einzelne Mittel, die bestimmt sind, dahin zu führen, während uns alle Details verborgen sind und wir uns vor allen müßigen Spekulationen hüten sollen. Und nun folgen die bekannten tausendfach in diesem Jahrhundert repetierten Argumente des Optimismus gegen den Pessimismus: der Satz vom unermeßlichen quantitativen Uebergewicht der Freude über das Leid, der biologische Wert und Nutzen der Unlustgefühle, — der Hunger ist ein angenehmes Gefühl, er ist ein Freund, der uns einladet, mehr Gutes zu genießen, — der Hinweis auf die höhern und bleibenden geistigen Freuden und Genüsse, auch der Unsterblichkeitsgedanke, mit dem die letzten Fragen zur Ruhe kommen.[2]

Glückliche Menschenkinder, diese Aufklärer des 18. Jahrhunderts! Und mit solchen Gründen operiert ein wirklicher Forscher und Denker, der auf seinem Gebiet sich Weltruf erobert hatte!

Es ist klar, daß für Trembley die natürliche Religion, die in der Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheiten und der menschlichen Tugendpflichten besteht, die Religion ist, jedoch ohne auch nur einen Schimmer von Gegensätzlichkeit gegen die biblische Offenbarungsreligion, vielmehr in vollster Harmonie mit derselbe.

Offenbarung, so vernehmen wir, ist der Erziehung zu vergleichen. Sich selbst überlassen, sind die Menschen reine Kinder, die in alle Irrtümer und auf alle Superstitionen verfallen und selbst in den seltenen Exemplaren erleuchteter Philosophen sich nicht gänzlich davon frei zu machen wußten. Es entspricht von hier aus nur unsern Begriffen von der Güte Gottes, daß Gott diesen schwachen und irrenden Geschöpfen zu Hilfe kommt durch allerlei Weisen übernatürlicher Belehrung, die jedesmal in übernatürlichen Begleiterscheinungen, Wundern und Weissagungen, sich ihre Beglaubigungszeichen schafft. Trembley vermag gar nicht einzusehen, was der Vernunft an all dem anstößig sein könnte; die Möglichkeit der Offenbarung ist für ihn gar keine Frage, bloß um den geschichtlichen Nachweis, daß eine solche wirklich stattgehabt, bemüht er sich. Alle Zeugnisse des

1) Vgl. die Einleitung der *Instructions d'un père à ses enfants sur la nature et la religion* I.

2) Ebenda die Schlußkapitel von II, besonders *Discours* 41. 1775.

Altertums weisen uns auf den Orient als die Heimat höherer Erleuchtung hin; aber einzig Moses, der älteste aller Autoren, besaß aus Tradition und Offenbarung glaubhafte Kunde von der Schöpfung und der Uroffenbarung und überhaupt von der ältesten göttlichen Führung des Menschengeschlechts. Und nun beginnt für Trembley die Bibel, das alte Testament, das Wort zu erhalten; mit großer Umständlichkeit, aber nicht ohne warmen Herzensanteil unternimmt er es, die biblische Geschichte als Offenbarungsgeschichte menschlich plausibel zu machen, alle lichten und göttlichen Züge in ihr kräftig herauszustellen und die Anstöße, wenn nicht zu beseitigen, doch dem Leser in den Hintergrund zu rücken. Was freilich dabei herauskommt, ist überall lediglich Bekräftigung der natürlichen Religion, vor allem des Gottesglaubens mit der Weisheit und Güte als obersten Vollkommenheiten Gottes, und ausdrücklich verwahrt sich Trembley dagegen, daß man von einer natürlichen und von einer geoffenbarten Religion als zwei verschiedenen Dingen spreche; es gibt nur die eine Religion, die aus Natur und Offenbarung uns deutlich wird.[1] Und entsprechend seinem Charakter vermag Trembley auch aus Moses und dem mosaischen Gesetz vor allem die Idee der Güte und Barmherzigkeit Gottes herauszuhören,[2] während ihm die harten Gerechtigkeitsforderungen weniger zu Herzen gehen und er für irgendeine Entgegensetzung der Gesetzesreligion zur Gnadenreligion gar kein Verständnis hat. Mehr noch, bei dieser Auffassung der Offenbarung als Belehrung ist für den Erlösungsgedanken überhaupt gar kein Platz, und nachdem Moses so evangelisch gefärbt wurde, bleibt nichts anderes zu erwarten, als daß Jesus Christus als zweiter, besserer Moses, als vollkommener göttlicher Lehrer für die ganze Menschheit, aufgefaßt wird. Das ist in der Tat Trembleys Stellung zu Jesus. Er ist ihm der himmlische Lehrer, der wirklich vorher bei Gott im Himmel war und uns vom Himmel die vollkommene, abschließende göttliche Lehrmitteilung gebracht hat,[3] vor allem wieder die Verkündigung der väterlichen Liebe und Güte Gottes und dazu, was bei Moses noch fehlte, die Verheißung einer vollkommenen Glückswelt im Gottesreich der Unsterblichkeit. Wie schon im alten Testament dienen Wunder und erfüllte Weissagungen zur Beglaubigung dieses höchsten göttlichen Gesandten, und da nun einmal dem Uebernatürlichen die Türe geöffnet ist, geziemt es sich, daß auch ganz wenige Geheimnisse mit Jesu Lehre verbunden sind, besonders das Geheimnis der erlösenden Wirkung seines Todes, welche ergänzend zu unsrer Bekehrung und Sinnesänderung hinzutritt. Aber es heißt bei diesen Geheimnissen ähnlich wie bei so vielen Rätseln der Natur: sich ja nicht ins tiefe Detail einlassen, nicht approfondieren, sondern strikte dabei bleiben, daß hier ein Geheimnis vorliegt, das unsern Verstand übersteigt.[4] Nachdem dann in sehr gemütlicher Plauderei auch die Betrachtung der ganzen neutestamentlichen Geschichte vom Verfasser vollendet ist, kommt er zum Schluß noch einmal auf das Prinzipielle, die Wunder und den Hauptinhalt der Lehre Jesu, zurück, eigentlich nur, um zu zeigen, daß irgendein ernsthaftes Wunderproblem für ihn nicht vorhanden ist, und daß auch der Lehrgehalt Jesu zu keinen schweren Gedanken Anlaß gibt. Hier tritt dann vor allem der Jenseitsglaube in das neue Licht, indem die neutestamentliche Verheißung auf ein herrliches Fortleben irgendwo auf den Sternen gedeutet wird und der Anstoß der Höllenstrafen im Sinn der Läuterung, jedoch mit bleibendem niederem Seligkeitsgrad, beseitigt wird.[5] Dadurch gewinnt, wie es sich für Trembley gehört, die Güte Gottes und das Glück die ihnen gebührende Oberstellung, und drängt die ganze Weltentwicklung gerade recht auf die Vollendung aller Glückseligkeit und Liebe hin.

Voraussetzung ist freilich, daß nun auch im Menschenleben jetzt schon mit der Ueberordnung dieser Güte über alle andern geistigen Kräfte angefangen werde.

---

1) *Instructions d'un père à ses enfants sur la religion révélée* I, *Discours* II, 1779.
2) Ebenda *Discours* XI.
3) Ebenda *Discours* XXIX.
4) Ebenda *Discours* LXI.
5) Ebenda *Discours* LXV.

Das will Trembley seinen Schülern in seinem letzten Werk, der Ethik, ans Herz legen, dem Schwächsten, vielleicht aber auch dem Rührendsten, was er geschrieben hat.[1]

Er stellt sich uns hier ausdrücklich als Anhänger der Hutchesonschen Moral des Wohlwollens vor, und das Ganze ist nichts als ein Bekenntnis zu Güte und Wohlwollen als den einzig echten Prinzipien der Tugend, auf denen das Glück der Familie, der Staaten und der ganzen Menschheit ruht. Daß in der wirklichen Menschenwelt höchst andere Prinzipien tatsächlich herrschen, ja auch nur, daß diese Güte wenigstens in hartem Kampf mit den niederziehenden Kräften der Gemeinheit und Selbstsucht sich zu behaupten hätte, will ihm gar nicht in den Sinn; er hat die Augen nun einmal nur für Güte, Glück und Liebe, für Harmonie und Seligkeit, und so schwach seine Argumente gewöhnlich sind, so ergreifend ist er selbst, dieser tröstliche Gläubige, der aus allen Winkeln der Natur und selbst aus allen Kreisen der Menschenwelt immer wieder Zeichen göttlicher und menschlicher Güte heraus vernimmt.

Hier wie bei Bonnet greifen wir die Aufklärungsfrömmigkeit in ihrer Vollendung. Sie dringt nirgends in die Tiefe, wird den widergöttlichen Wirklichkeiten nicht gerecht, färbt schön, wo ein heroischer Glaube kämpft und durchhält; aber sie vermag einen wunderbaren Lichtschein über das ganze Universum auszubreiten und ihren Gläubigen ein dauerndes Glücksgefühl mitzuteilen, das nicht zu unterschätzen ist.

Der gemeinsame Schüler und Verehrer Charles Bonnets und Albrecht Hallers, Horace Benedict de Saussure, von 1762 an Professor der Physik und Metaphysik, berühmt durch seine Gletscherforschungen und für das Genfer Gesamtleben durch seine Anregung der Schulreform, hat in demselben weiten und doch christlichen Sinn bis 1799 in Genf gelehrt. Man spürt es seiner Gedächtnisrede auf Bonnet an, daß er selbst fest auf christlichem Boden stand und darum die Verdienste Bonnets für das Christentum so sympathisch zu würdigen wußte. Als Philosoph vertrat er keine neuen Gesichtspunkte, lehnte aber den Materialismus mit aller Entschiedenheit ab. Durch ihn geht die Kette einer christlichen Philosophie in Genf aus dem 18. ins 19. Jahrhundert hinüber. Es war ein gar nicht unbedeutendes Gegengewicht gegen die Tendenzen des Philosophen von Ferney, wenn so allgemein geachtete, auch als Patrioten anerkannte Gelehrte von Weltruhm die Verbindung mit dem christlichen Glauben durch ihr persönliches Beispiel festhielten.[2]

Selbst der im Ausland zum höchsten Staatsruhm erhobene und dann so tief gestürzte Jacques Necker, der ersehnte Retter Frankreichs aus seiner Schuldennot, hat seinen Genfer Protestantismus nie ganz verleugnet, obschon in seinem berühmten Pariser Salon gerade die Enzyklopädisten mit Vorliebe verkehrten.[3] Im Jahr 1788, mitten zwischen den beiden Ministerien Neckers, erschien seine Schrift „Ueber die Wichtigkeit der religiösen Meinungen", ein tapferes Zeugnis dieses Weltmannes für den Wert und die Unentbehrlichkeit der Religion. In der Pariser Gesellschaft, in der er sich bewegt hatte, diskutierte man den Unwert und das bevorstehende Verschwinden der Religion nebst ihren künftigen Ersatzmitteln genau so wie heute in Kreisen von Freidenkern und Männern der

1) *Instructions d'un père à ses enfants sur le principes de la vertu et du bonheur* 1787.

2) E. Naville, *H. B. de Saussure et sa philosophie, Bibl. univers.* 1771.

3) Ph. Godet, *Hist. lit. de la Suisse française.*

ethischen Kultur, und darin lag die Rechtfertigung für das sonst so befremdende und wenig religiöse Unternehmen Neckers, zunächst einmal vom politischen Standort die Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit der Religion für die Gesellschaft und den Staat zu verteidigen.

Es ist interessant, aus dieser Schrift zu vernehmen, was die Politiker sich als eventuellen Ersatz der Religion ausdachten: das richtige Verhältnis des Privatinteresses zum allgemeinen Interesse, die Geltung der Gesetze und besonders die Furcht vor den Strafen, die Macht der öffentlichen Meinung und des Ehrgeizes, und Necker zeigt sich als gründlichen Kenner der Menschennatur, wenn er die Nichtigkeit aller dieser Religionssurrogate aufzuzeigen sucht. Ihm waren die Großen und Reichen so wohl bekannt wie auf der andern Seite das furchtbare Elend der Armenmasse und der zahllosen Unterdrückten im Frankreich des *ancien régime*; es gehört zum Ergreifendsten in diesem Buch, wie Necker die traurige Lage der untern Stände zu schildern weiß und vom Standort dieses arbeitenden Volkes aus das Projekt der Religionsfeinde beleuchtet, den Sonntag als einen Feind des Handels und der Industrie aus der Welt zu schaffen. Den mutigen Glauben, daß lebendige Religion alle diese Uebel aus der Welt schaffen werde, hat er freilich nicht gehabt, konnte ihn kaum haben; was die Religion nach seiner Meinung leisten sollte, ist immer: das Elend lindern und erträglich machen, trösten, Hoffnung auf jenseitige Erlösung und Geduld fürs Diesseits verleihen. Aber man würde ihm doch bitter Unrecht tun, wenn man ihn bloß zu den Politikern rechnen wollte, die eine ihnen selber fremde Religion gern dem Volk erhalten haben möchten. Im ganzen zweiten Teil seiner Schrift tritt er mit seiner persönlichen Ueberzeugung für die Religion ein; er kann sich das Menschenleben, auch sein eigenes, nicht denken ohne die Hoffnung auf ein ewiges Ziel und den Glauben an eine Vorsehung, die Natur und Geschichte durchwaltet und in deren Gewißheit auch alle moralischen Ueberzeugungen ihren letzten Halt finden. Streng wissenschaftliche Demonstrationen für Gott und Unsterblichkeit finden wir bei ihm zwar nicht, dazu war er zu vorsichtig; aber eine Fülle von Verstandesreflexionen und von Gefühlsargumenten, die uns Recht und Pflicht geben, an den religiösen Grundüberzeugungen von Gott und Vorsehung, Tugend und Freiheit, Unsterblichkeit und Vergeltung festzuhalten. Oefters spüren wir den Einfluß der Schriften Bonnets bei Necker; für das Dasein Gottes hält er sich gern an die Harmonie und wunderbar zweckvolle Verkettung aller Einzelphänomene, wie er für die Unsterblichkeit sich auf die Analogie der Raupe und des Schmetterlings beruft; aber stärker als der Naturforscher Bonnet weiß der Politiker Necker die Bedeutung der Religion für das gesellschaftliche Leben klarzumachen und den inneren Zusammenhang von Religion und Moral zu beleuchten. Seinen Protestantismus stellt er absichtlich in einer für jedermann und zunächst für ein katholisches Milieu geschriebenen Schrift zurück; er gibt nur den Katholiken zu verstehen, welchen Wert für das Volk ein Gottesdienst in seiner Muttersprache statt der fremdsprachigen kultischen Formeln haben möchte. Und so stellt er auch die biblische Offenbarung und das spezifisch Christliche und Positive im Ganzen in den Hintergrund, ohne es zu verleugnen; er rät nur, doch möglichst die Volksreligion zu schonen und nicht durch Verbreitung von Zweifel und Unglauben dem Volk noch den einzigen moralischen Halt zu rauben, den es hat. Sicher hat er dem Deismus niemals die Kraft zugetraut, Volksreligion zu werden, und seine Schrift enthält so viele bestimmt christliche Stellen, daß er das Mißfallen der Deisten doch hervorrufen mußte.

Derart offenbart sich auch in dieser weltmännischen und höchst aufgeklärten Schrift das solide Erbe des Genfer Protestantismus. Wenn man sich die ganze freigeistig korrupte Gesellschaft vorstellt, in der ein Necker sich in Paris beständig bewegt hat, wird man immer wieder staunen über dies Zeugnis eines höchst untheologischen Weltmanns und Staatsmanns mitten aus dem Zentrum des französischen Unglaubens heraus. So stark war die Nachwirkung des Genfer Protestantismus

auch auf manche seiner freiesten und aller kirchlichen Leitung entlaufenen Kinder am Ende des 18. Jahrhunderts.

Aber wie dürfte man in unserem Zusammenhang von der Stellung Neckers zu den religiösen Fragen reden, ohne seiner berühmten Frau zu gedenken, die wie ihr Mann als eine Gläubige durch das Weltleben geschritten ist![1] Suzanne Curchod, die schöne Pfarrerstochter aus dem Pfarrhaus in Crassier, dicht an der französischen Grenze, erscheint bei oberflächlicher Betrachtung wie ein reines heiteres Weltkind, das im Glanz der Welt und in der Bewunderung ihrer Verehrer aufgeht, erst umschwärmt von den Lausanner Studenten und den Lausanner Fremden, von denen der nachher Berühmteste, Gibbon, ihr Herz für einige Zeit völlig gewann, später als Frau Necker im Salon des Hotels Leblanc aufs neue der Mittelpunkt aller Philosophen und Schöngeister, die sich glücklich schätzten, mit ihr zu kausieren oder Briefe zu wechseln und den Reiz ihres Geistes und ihrer Erscheinung zu genießen.[2] Vor ihrer Verheiratung hatte sie in Genf geweilt, eben zur Zeit, da der Kampf für oder gegen Rousseau von jedermann eine klare Stellung verlangte. Da berührt es seltsam, das warm empfindende Mädchen zu den Gegnern Rousseaus, zu den Freunden Voltaires neigen zu sehen. Auch nachdem sie in Frankreich heimisch geworden war, schadete sie dem Ruf Rousseaus durch die Ausstellung seiner privaten Schwächen und verehrte dagegen Voltaire als einen Verteidiger Gottes und der Religion.[3] Bei einer so durchaus weltlichen Persönlichkeit scheint für Religion kein Raum vorhanden, und was von ihr sich noch behauptet, fällt unter den Verdacht der Konvention und Unwahrhaftigkeit. Jedoch will es immerhin etwas heißen, wenn ein derart in den Strudeln des Welt- und Gesellschaftslebens herumgetriebenes Geschöpf seine Reinheit und innere Vornehmheit sich beständig bewahrt, und mehr noch, wenn diese Frau mitten im Zentrum des Atheismus, im Verkehr mit den Führern der Enzyklopädie, den Diderot, d'Alembert, Grimm zu ihrem religiösen Glauben steht und ihn sich durch keinen Spott heruntermachen läßt. Darin ist sie die echte Schweizerin; sie steht fest zu dem, was ihr von Jugend an als wert und heilig ans Herz gewachsen ist, spielt keinen Augenblick mit dem Zweifel und weiß sich durch ihre resolute Gläubigkeit die Achtung auch der Freiesten und Frechsten zu verschaffen. Ein Grimm leistet ihr Abbitte, nachdem er sie durch eine frivole Negation verletzt hat; ja es scheint, daß ihr zuliebe sogar der große Buffon mit seinen letzten destruktivsten Folgerungen zurückhält und lieber dem Herrgott noch ein bescheidenes Plätzchen übrig läßt. Als Moultou, ihr treuester Freund, ihr seine Befürchtung ausspricht, sie möchte doch von der Pariser Freigeisterei angesteckt werden, weist sie seine Sorgen überlegen und eindrucksvoll zurück. „Ich habe atheistische Freunde", pflegte sie zu sagen; „warum nicht? Es sind unglückliche Freunde."[4] Und es war keine nach außen zur Schau

1) De Haussonville, *Le salon de Madame Necker* 1885.

2) Vgl. den Spott über ihre Sucht, berühmt zu sein, bei H. Tronchin a. a. O. p. 331.

3) Ueber ihr Verhältnis zu Rousseau Ed. Rod a. a. O. p. 36 ff.; als Voltaireanerin und Feindin Rousseaus zeichnet die Bondeli sie in den (ungedruckten) Briefen an Usteri vom 28. April 1764, 6. Okt. 1767 und 17. Dez. 1770.

4) De Haussonville, II p. 164.

getragene Religiosität, der im Herzen nichts entsprach. Das zeigt jeder Blick in ihre intimeren Aufzeichnungen. Diese Frau hat im Pariser Salonleben immer etwas von der Gewissenhaftigkeit und dem Ernst behalten, die die altreformierte Erziehung den jungen Menschenkindern mit ins Leben zu geben bemüht war. Da liest man als Titel eines Tagebuchs: „Grundsätze, die nötig sind für mein Glück", oder „Tagebuch meiner Fehler und Verstöße samt den besten Mitteln, nicht in sie zurückzufallen". Wer wollte heut das Lächeln unterdrücken, wenn er sie im „Tagebuch, wie ich meine Zeit verwende", ausrechnen sieht, wie viel von den 24 Stunden wohl am besten auf den Umgang mit Gott zu verwenden seien!

„Ich habe nur ein Ziel: dem vollkommensten aller Wesen zu gefallen und die von ihm mir gegebene Aufgabe zu erfüllen. Gott soll der Beweggrund und der Zweck aller meiner Handlungen sein, der beherrschende Gedanke, auf den hin ich alles richte; aber er verlangt von mir nicht allzulange Betrachtungen. Ich bin ein treuer Knecht, der unaufhörlich mit den Interessen meines Herrn beschäftigt ist, aber ich getraue mich nicht, mich lange mit ihm zu unterreden, da ich wohl fühle, daß er durch seine Vollkommenheiten viel zu hoch über mir steht, um mit meinem Geschwätz belästigt zu werden. Ich will darum 10 Minuten am Abend darauf verwenden, seinen Schutz anzurufen, und 20 Minuten am Morgen, um ihm vorzustellen, wie ich den vergangenen Tag verbracht, ihn um seine Hilfe zu bitten und meine Vorsätze zu erneuern, damit der Gedanke an ihn mir den ganzen Tag über gegenwärtig sei. Und nun, wie soll ich meine Zeit gebrauchen, um Gott zu gefallen?" [1]

Sie teilt dann den Tag nach sieben Verpflichtungen ein und zählt am Schluß jedes Monates die Stunden zusammen, die sie auf jede der sieben Beziehungen verwendet hat, um zu sehen, ob es mit ihrem Vorsatz stimmt. Freilich, berichtet uns der Biograph, diese strikte Zeiteinteilung war nicht von langer Dauer. Menschen, die sich das Weltrichteramt eines Höhern anmaßen, werden vielleicht mit dieser Religion eines Weltkindes rasch im Urteil fertig sein; schwerlich kann auch die Theologie dieser Frau vor einem orthodoxen Bekenntnis bestehen. Das Ganze erhebt sich kaum über die natürliche Religion im Sinn Rousseaus: warme, oft enthusiastische Gefühle, erhabene Vorstellungen von Gottes Vollkommenheit, ein ernstes Bestreben, seine Fehler zu bessern und Gott zu gefallen, das alles mitten in Paris, im Hotel Leblanc, in der Umgebung frivoler Weltkinder. Es ist doch ein Unikum, das ich nicht missen möchte: ähnlich wie bei Necker, dem Mann, ein Hauch von Schweizerluft, Gesundheit, Reinheit in der verworfensten Kultur jener Zeit.

Im übrigen durchlief das Genfervolk in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die aus der politischen Geschichte bekannten unaufhörlichen, oft genug zum Bürgerkrieg ausgewachsenen und durch fremde Mediation geschlichteten Parteikämpfe zwischen den Aristokraten und Demokraten, den Bürgern und den Natifs, welche die ganze wilde Leidenschaft der Genfer entfachten und sie für Religion und innerliche Lebensfragen sehr unempfänglich stimmen mußten. [2] Man würde sich ein falsches Bild der Genfer Aufklärung machen, wenn man das Uebergewicht dieser politischen Kämpfe nicht kräftig unterstriche.

---

1) Ebenda II. p. 5.

2) Vgl. besonders die *Mémoires de Isaac Cornuaud sur Genève et la Révolution de* 1770 *à* 1795, ed. E. Cherbuliez 1912.

Unendlich ruhiger, monotoner verlief das geistige Leben in der Waadt und im Neuenburgischen; es gab hier keine politischen Ziele, man lebte in der Hauptsache im braven Untertanengehorsam. Dagegen kam auch hier viel Anregung von den Fremden; französische Sitten, französischer Geist bürgerte sich in Lausanne ein zur Freude Voltaires;[1] bald kamen auch die Engländer und hatten in Lausanne ihre Kolonie.

Ins Neuenburgische Ländchen brachte aus Holland Isabelle de Zuylen, (1740—1805) die Frau des in Colombier ansäßigen waadtländischen Adligen de Charrière, feinste französische Kultur und literarische Anregungen; sie zeichnete in den *Lettres neuchâteloises* und hernach in den *Lettres écrites de Lausanne* mit Meisterhand das Gesellschaftsleben Neuenburgs und Lausannes, jenes etwas altväterisch beschränkt, dieses kosmopolitisch.[2] Die Religion spielte im Leben dieser geistreichen Frau keine Rolle; sie hatte in ihrer Jugendzeit mit ihrem hellen Verstand an den calvinischen Dogmen Anstoß genommen und, wahrhaftig und resolut, wie sie war, den ganzen Christenglauben über Bord geworfen, ohne als Ersatz etwas anderes zu behalten als einen vagen Fatalismus.[3] Wie tief mußte die Kluft sein zwischen der Gesellschaft dieser freigeistigen Dame und dem in seinen alten calvinischen Traditionen lebenden Volk! Man lebte in zwei anderen Welten und höchstens einzelne Pfarrer wie Henri David Chaillet konnten am Vermitteln des Alten und Neuen zu arbeiten versuchen.[4]

Als neues Phänomen aber begegnet uns in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das langsame Erwachen eines schweizerischen oder, wie man lieber sagte, helvetischen Geistes auf dem Boden der welschen Schweiz. Noch mächtiger als das Vorbild Rousseaus, der doch für die große Welt geschrieben hatte und im Ausland lebte, wirkte das Beispiel Bodmers und des Bodmer-Kreises von Zürich her nach der welschen Schweiz hinüber. Bodmer hatte im Kampf mit Gottsched es verstanden, den Schweizern das Selbstvertrauen und den Stolz auf ihre Eigenart zu stärken; wer in der welschen Schweiz den helvetischen Gedanken hochhielt, schloß sich an Bodmer und seine Zürcher an. Der junge Philippe Bridel (1757—1845) wurde der Führer des „*Helvétisme*" in der welschen Schweiz; er stellte in der Lausanner literarischen Gesellschaft die berühmte Frage:[5] Besitzt die französische Schweiz eine nationale Dichtung, und worin unterscheidet sich diese von der Dichtung der Nachbarvölker? Und er bejahte sie vor allem durch die Veröffentlichung seiner *Poésies helvétiennes* von 1782.

Der Dichter dieses neuen *Helvétisme* war Pfarrerssohn und selber Pfarrer von Beruf; seine ältesten Eindrücke gingen auf das väterliche Pfarrhaus von Crassier und auf das großväterliche Pfarrhaus in L'Abbaye zurück. Er stammt noch ganz aus den frommen

1) Juste Olivier, *Etudes d'histoire nationale* 1842, *Voltaire à Lausanne.*

2) Philippe Godet, *Hist. litt. de la Suisse française* p. 350—373; derselbe *Mme de Charrière et ses amis* 1906.

3) Ebenda I, p. 28 ff.

4) Vgl. Bd. I. dieses Werkes 490 ff.

5) Philippe Godet, *Hist. litt. de la Suisse française* p. 131 ff. 1909. G. de Reynold, *Le doyen Bridel et les origines de la littérature Suisse romande.*

Kreisen des alten Calvinismus. Im väterlichen Haus pflegte jeder Tag mit Gebet und Bibellektüre samt Erklärung des Gelesenen durch Pfarrer Bridel zu beginnen; auf den Spaziergängen im entlegenen Val de Joux unterhielten sich Großvater und Eltern in lehrreichen und moralischen Gesprächen. Da brachte ihn die Verpflanzung auf die Lausanner Akademie in eine neue Welt. Antike Dichtung und Philosophie, moderne Naturforschung (Buffon und Newton), französische Dichtung (Rousseau voran), die weltschmerzliche Literatur des jungen Englands (Joung, Hervey, Macphersons Ossian) traten auf einmal als Rivalen neben die Bibel; es kam vielleicht weniger zu einer religiösen Krisis — wenigstens ist uns von ernsten Zweifeln oder von einem mühevollen Ringen mit den religiösen Problemen aus Bridels Studienzeit nichts bekannt — wohl aber zu mächtigen Stimmungswechseln und Erschütterungen des Lebensgefühls in Bridels Seele. Die Gegensätze der stoischen Selbstbeherrschung und des epikuräischen Genießens bemächtigen sich seiner um die Wette; bald versank sein Gemüt in schwarze Melancholie, bald erlabte er sich an den Schönheiten der Natur und den Freuden des geselligen Lebens. Ein natürliches, weltoffenes Menschenkind, dem nichts Menschliches fremd ist und das sich zufälligerweise nebenbei auf den Pfarrerberuf vorbereitet, das war der junge Philippe Bridel in seiner Lausanner Studienzeit. Er selbst zeichnet einmal sein Lebensideal, um dessen Erfüllung er den Himmel bittet, in den nicht gerade großartigen, aber für Bridel bezeichnenden Zeilen:

Un cœur sensible sans faiblesse,
Vertueux sans austérité,
Une aimable et douce paresse
Sans l'ennui de l'oisiveté,
Une jeune et tendre maitresse
Sans abjurer ma liberté,
L'air aisé de la politesse
Sans déguiser la périté,
Du plaisir sans satiété
Et l'art d'allier la sagesse
A l'air de la simplicité. [1]

So schreibt sicher kein religiöser Heros, wohl aber ein Anhänger der humanen Aufklärungsfrömmigkeit, einerlei, ob er im Nebenfach an den alten supranaturalen Dingen hangen oder nicht hangen mag.

Das Epochemachende in Bridels Leben war seine Fühlungnahme mit der deutsch-schweizerischen patriotischen Dichtung eines Haller, Geßner, Lavater, mitten in den vornehmen Gesellschaftszirkeln des internationalen Lausanne. Das brachte ihn auf den Gedanken, auch in der welschen Schweiz helvetisches Empfinden und Dichten zu wecken. Der *Discours préliminaire* an der Spitze der *Poésies helvétiennes* erweist das Recht und die Pflicht einer national-schweizerischen Dichtung, die nach dem Vorbild der drei deutsch-schweizerischen genannten Größen die Eigenart der schweizerischen Natur und der schweizerischen Geschichte poetisch zu verklären hat, und die Gedichtsammlung selbst gibt sich Mühe, dieses Programm in die Tat umzusetzen.

Es blieb freilich einstweilen beim Programm und ein paar seltenen Proben der Ausführung desselben. Bridel stand selber viel zu sehr unter ausländischem Einfluß und besaß viel zu wenig von schweizerischer Rasse und Naivität. Antike, französische und englische Einflüsse melden sich abwechselnd zum Wort; wie schlecht passen im Grund die übersetzten Gesänge Selmas aus Ossian in die Sammlung schweizerischer Gedichte, zu schweigen von

1) *Poésies helvétiennes* p. 34.

all den antiken Spielereien mit Venus, Cythera, Glycera usw.! Ein paar der besten Gedichte sind rein persönlicher Natur, Bekenntnisse Bridels von seinen Herzenserfahrungen, die mit besonderer schweizerischer Art nichts zu schaffen haben. So enttäuschen die meisten helvetischen Gedichte, gemessen an Titel und Programm; die Absicht aber bleibt auf alle Fälle bedeutsam.

Es folgten die ersten Reisen Bridels, auf denen er deutsch-schweizerische Patrioten kennen lernte. 1786 berief ihn die französische Kirche in Basel als ihren Pfarrer; dadurch wurde das Band mit der deutschen Schweiz noch enger. Bridel erlernte die deutsche Sprache, trat 1789 der helvetischen Gesellschaft bei; mehrere seiner Arbeiten, darunter der „Versuch über die Art und Weise, wie Schweizer Jünglinge ihr Vaterland bereisen sollten", wurden in Olten verlesen. All das gehört mit zu den Zeichen, daß die Zeit des Konfessionalismus vorüber ist. Die historischen, literarischen, ästhetischen Interessen stehen weit im Vordergrund; ihnen wird alles andere untergeordnet. Nicht mehr die Konfession, sondern der Patriotismus wird das Band der Geister. Auf der helvetischen Gesellschaft in Schinznach und in Olten findet sich der Waadtländer Bridel mit Protestanten und Katholiken der deutschen Schweiz zusammen, die nichts anderes als Schweizer sein wollten und an die herrliche Zukunft ihres Vaterlandes glaubten. Die Religion hatte unsere Schweiz zerspalten; der Patriotismus der Aufklärungszeit überbrückte bewußt die frühere Kluft.

7. Abschnitt.

Der englische Einfluß.

Hinter dem Einfluß Frankreichs steht im 18. Jahrhundert derjenige Englands in Fragen der Weltanschauung und der Religion nicht weit zurück. Ein Beat Ludw. v. Muralt, der im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts mit seinen scharfen, weltoffenen Augen London betrachtet hatte und hernach in seinen berühmten Briefen als Herold der Ueberlegenheit Englands über die französische Bildung auftrat, konstatierte zwar mit Befriedigung die Duldung, welche allerlei Freidenker in diesem Lande genießen, blieb aber von der neu aufsteigenden Macht des englischen Aufklärungsgeistes in Philosophie und Naturwissenschaft noch gänzlich unberührt. Und doch hat sich die entscheidende Wendung vom alten zum neuen Weltbild in England vollzogen und ist von England aus auch nach der Schweiz gekommen: Isaak Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes in seinen Philosophiae naturalis principia mathematica vom Jahr 1687. Erst dadurch ist auch in der Schweiz der Sieg der kopernikanischen Weltansicht vollendet worden, hat sich die lückenlose Herrschaft des Naturgesetzes über den ganzen Bereich der sinnlichen Erscheinungen ausgebreitet und der alten Phantastik und der Welt von Wunder und Willkür den Todesstoß gegeben. Genaue Daten für den Einzug Newtons in der Schweiz vermag ich nicht zu geben; der junge Haller wurde zuerst in Leyden 1725 durch Boerhave mit ihm bekannt und betrat England kurz nach dem prächtigen Leichen-

begängnis des berühmten Mannes; seitdem stand ihm Newton als besonderes Geschenk der Vorsehung mit dem Mathematiker Bernoulli zusammen noch über dem großen Leibniz.[1] Von 1738 wird auch bei uns durch Voltaires „*Philosophie de Newton*" in den französisch sprechenden Kreisen Newtons Entdeckung erst allgemein bekannt geworden sein. Das Beispiel Hallers zeigt ja nun, wie wenig ein Jünger Newtons sich in irgendwelche Feindschaft gegen das Christentum mit seinen Wundern und Geheimnissen getrieben zu fühlen brauchte, so wenig als der Meister selbst. Aber die Konsequenz von Newtons Denken war doch die restlos kausale, mit Wunder und Willkür kaum vereinbare Betrachtung der Welt, und sie ist auch in der Schweiz bei der ganzen jüngern Generation gezogen worden.

Am breitesten ist wohl allenthalben auch bei uns der Einfluß John Lockes in deutscher wie französischer Schweiz gewesen. Locke weckte auch bei uns die psychologischen und überhaupt empirischen Studien und erschütterte gewaltig das Ansehen der metaphysischen Systeme; durch seinen Angriff auf die angebornen Ideen nötigte er die natürliche Theologie zu einer Umgestaltung ihrer Gottesbeweise; aber er ließ Raum für Offenbarung und Wunder, und so fühlte sich die bei uns herrschende vernünftige Orthodoxie des 18. Jahrhunderts durch ihn in keiner Weise geniert. Bonnet hat es bei Locke besonders gelernt, daß wir das Wesen der Dinge nicht erfassen können, weder was Gott ist, noch was die Seele ist, und uns damit begnügen müssen, die Wirkungen der Dinge zu beobachten und ihren Zusammenhang richtig aufzufassen. Noch vor ihm hat Rousseau dieselbe scharfe Grenze unsrer Erkenntnis an der Hand von Lockes Schriften gezogen. Man kann sagen, daß eine neue seelische Verfassung sich durch Locke einzubürgern begann: höchster Eifer, den greifbaren, in die Beobachtung fallenden Erscheinungen nachzuforschen, ihre Beziehungen untereinander festzustellen, jede neue Beobachtung in den Zusammenhang des schon Bekannten einzureihen, verbunden mit einer agnostischen Resignation gegenüber allen Hintergründen und letzten Tiefen des Seins.

Locke hatte nach der Art des rationellen Christentums einen Waffenstillstand zwischen Wissen und Glauben geschlossen und die „Vernünftigkeit des Christentums" festzuhalten versucht. Unmittelbar auf seine apologetische Schrift aber waren die englischen Deisten, das ganze Heer der Toland, Collins, Tindal, Chubb, Woolston, Bolingbroke, Morgan gefolgt, hatten alle wunderbaren Beweisgründe des Christentums angefochten, die sog. Geheimnisse durch ihre Kritik vernichtet und nichts vom Christentum stehen lassen als die natürliche Religion des Deismus, welche so alt sein sollte wie die Welt. Sämtliche dieser deistischen Schriften fanden ihren Weg nach dem Kontinent und sicher auch nach der Schweiz, teils im englischen Original, häufiger noch in französischen Uebersetzungen oder in deutschen und französischen Widerlegungsschriften. In Basel enthält die Bibliothek des Frey-Grynäischen Instituts aus der Sammlung der Professoren Frey und Grynäus zu Anfang des 18. Jahrhunderts fast alle wichtigen englischen Werke im Grundtext; das ist nicht merk-

1) Die Nachweise bei L. Hirzel a. a. O.

würdig, aber wir hören, daß Dr. Zellweger in Trogen schon 1723 unter seinen englischen Büchern auch solche von Toland und Rochester besaß, die der junge Bodmer in Zürich von ihm zum Lesen begehrte.[1] 1768 zitiert der Genfer Pfarrer Roustan Werke Tolands, Bolingbrokes, Chubbs, Shaftesburys, Humes aus dem englischen Text, in dem er selbst gelesen hat;[2] er war jedoch damals französischer Pfarrer in London; in Genf würde er wohl französische Uebersetzungen gelesen haben. Wir erwähnen das nur als ganz zufällig aufgelesene Beispiele und möchten für die ganze Schweiz und weit über die theologischen Kreise hinaus eine starke Verbreitung dieser deistischen Literatur annehmen. Keine geistliche Zensur vermochte sie aus der Welt zu schaffen; Schweizer brachten sie aus dem Ausland zurück, und Fremde mochten sie bei ihren Reisen in der Schweiz verbreiten helfen. Von diesem englischen Deismus lernten viele Schweizer zum erstenmal, daß die Bibel ein Buch mit lauter Torheiten und Lügen sei. Wenn später gerade von dieser englischen Literatur verhältnismäßig wenig mehr die Rede ist, so liegt der einfache Grund im Uebergewicht der Franzosen und der Deutschen. Die Franzosen, Voltaire voran, trugen die gleiche deistische Bibelkritik unendlich witziger und lustiger als die braven Engländer vor; wer einmal durch Voltaire verwöhnt war, konnte sicher einen Tindal oder Toland kaum mehr lesen, auch wenn Voltaire sein meistes Gift bei jenen geholt hatte. Von Deutschland her kam dagegen eine sehr viel gründlichere und zugleich respektvollere Behandlung der Bibel seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nach der Schweiz. Aber der englische Deismus hatte seine Mission bei uns erfüllt; ein Bodmer z. B. wird durch ihn am meisten für die natürliche Religion gewonnen worden sein, zu der er sich im Grund Zeitlebens bekannte.

David Hume sodann, der Kritiker des Deismus, der historisch wie philosophisch die Schwächen der natürlichen Urreligion aufgezeigt hat und der auch als Philosoph wie kein anderer zur Erschütterung des Rationalismus beitrug, scheint in der Schweiz zunächst einfach als Aufklärer und Deist Anhang gefunden zu haben. Der Basler Lukas Legrand stellte Hume mit Voltaire, Rousseau und Friedrich dem Großen zu den Führern des Aufklärungszeitalters, denen die Menschheit so unendlich viel verdanke.[3] Und der Genfer Roustan erblickte in Hume — mit Recht — den gefährlichsten Kritiker des Wunderbeweises in der theologischen Dogmatik.[4] Außerdem interessierte man sich besonders für Humes Verhältnis zu Rousseau und nahm leidenschaftlich bald für den Landsmann, bald für den Schotten Partei. Es gab aber auch Schweizer, die sich über Humes Eigenart im Unterschied von allen englischen Aufklärern klar wurden und aus seinem feinen Skeptizismus je nachdem negative oder positive Schlüsse zogen. Joh. Georg Sulzer aus Winterthur gab von Berlin aus Humes „Untersuchung des menschlichen Verstandes" in deutscher Uebersetzung heraus, wobei er

1) Th. Vetter, J. J. Bodmer und die englische Literatur, Denkschrift für Bodmer p. 320.

2) *Lettres sur l'état présent du Christianisme.*

3) vgl. oben p. 118.

4) *Lettres sur l'état présent du Christianisme.*

durch seine Anmerkungen die Zweifel, welche der Humesche Text in den Lesern erwecken mochte, zu entkräften hoffte. Der junge Johannes Müller dagegen las 1780 Humes „Gespräche über die natürliche Religion", die erst im Jahr zuvor aus dem Nachlaß des Philosophen herausgegeben worden waren, und fand, Hume habe unüberwindlich bewiesen, daß wir von dem Gott, welcher ohne Zweifel ist, nicht den allergeringsten Begriff haben.[1] Das paßte ausgezeichnet zu der lebenslustigen, antimetaphysischen Stimmung des noch unbekehrten Schaffhausers, der schon ein paar Jahre zuvor an seinen Bonstetten geschrieben hatte:

„Eure Metaphysik ist mir unerträglich. . . .
Ich ziehe es vor, in dieser sublunarischen Welt zu leben, und zu reden, schreiben und handeln, wie's Cicero und Macchiavell lehren."[2]

Das heißt: Johannes Müller schloß Hume in seine Arme wie andere ihren Montaigne. Erst durch Jacobis Schrift von 1785 „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" wurden Lavater und seine Freunde darauf aufmerksam, daß von Humes wissenschaftlicher Skepsis aus am Ende auch ein Sprung zur Gläubigkeit möglich sei, und die Humesche Philosophie dem Offenbarungsglauben, mindestens dem Antirationalismus, wertvolle Dienste leisten könnte, ein Schluß, der freilich durchaus nicht im Sinn des Philosophen selber lag.

Vergessen wir hier nicht, daß einer der erlauchtesten Führer der modernen Geschichtswissenschaft, Eduard Gibbon, bei uns in Lausanne sich aus einer jugendlichen Vernarrtheit in die katholische Kirche wieder zurecht fand und die Stadt am Genfersee so lieb gewann, daß er seine zweite Heimat daraus machte. Sein Vater hatte den katholisierenden Jüngling von 16 Jahren nach Lausanne zu dem braven protestantischen Pfarrer Pavillard gesandt, in dessen Haus und Umgebung Gibbon den Weg in die Freiheit des Denkens zurückfand. 1753—1758 weilte er das erste Mal dort, 1763 besuchte er Lausanne zum zweitenmal, von 1783 bis 1793, ein Jahr vor seinem Tode, wohnte er dauernd in Lausanne. Er hat den Grund zu seiner ganzen Bildung in der welschen Schweiz gelegt; die Logik de Crousaz' half ihm zum eigenen selbständigen Denken; er korrespondierte von Lausanne aus mit dem berühmten Zürcher Breitinger und verkehrte mündlich und schriftlich mit dem waadtländer Pfarrer Allamand, Voltaires Freund, mit dem er über Lockes Metaphysik disputierte; er war daneben auch Gesellschaftslöwe und hätte beinahe die berühmte Mademoiselle Curchod, Neckers spätere Frau, geheiratet. Bei seinem letzten zehnjährigen Aufenthalt vollendete er in Lausanne sein Hauptwerk, die „Ursachen des Verfalls des römischen Reiches", nachdem sein erster Band schon 1776 in London von ihm geschrieben worden war. Gibbons Bedeutung für die Geistesgeschichte ruht vor allem auf diesem ersten Band; dort hat er die Ausbreitung und den Sieg des Christentums aus „menschlichen" Ursachen hergeleitet, d. h. aus allzu menschlichen, aus Aberglauben der Massen und kluger Berechnung der Führer.

1) J. Müller an Bonstetten 18. April 1870.
2) Ebenda 20. April 1774.

Von einer speziellen Rückwirkung Gibbons auf die Lausanner Gesellschaft nach dieser Seite ist uns nichts bekannt; Gibbon wird sich mit den Lausanner Damen nicht viel über den wunderlosen Ursprung des Christentums unterhalten haben. Für uns kommt es in diesem Zusammenhang nur auf die Tatsache selbst an, daß einer der destruktivsten Geschichtsschreiber gerade in Lausanne seinen Sitz aufschlug und sich hier so wohl fühlte wie vor ihm Voltaire, der die französischen Sitten und den französischen Geschmack in Lausanne nicht genug hatte rühmen können.[1] Man kann daraus indirekt schließen auf die Kluft, die sich in diesen Städten zwischen der gebildeten Gesellschaft und dem noch streng in calvinischen Traditionen lebenden Volk auftat.

Unter den englischen Moralphilosophen begegnet man in der Schweiz gelegentlich Shaftesbury, aber eher in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und vermutlich unter deutschem Einfluß. Immerhin hat ihn schon Haller von Basel her gekannt und sich für seine philosophischen Gedichte von ihm anregen lassen,[2] und Bodmer hat ihn bereits 1746 in seine Frauenbibliothek eingesetzt.[3] Von Bodmer aus drang die Begeisterung für Shaftesbury in die empfänglichen Seelen seiner jungen Zürcher; man begegnet seinem Namen oft in den Briefen Leonhard Usteris, Felix Nüschelers, Jakob Hessens. Gerade Jakob Heß, der spätere Zürcher Antistes, galt in jungen Jahren als ein besonderer Freund Shaftesburys.[4] In Bern war es Julie Bondeli, die Shaftesburys *Caracteristics* an die Spitze ihres kleinen *catalogue raisonné* englischer Bücher stellte.[5] Wenn bei einem Autor, so bedurfte es bei Shaftesbury eine gleich gestimmte Seele, für die das Gute mit dem Schönen zusammenfloß, und die überhaupt mehr antik als christlich zu empfinden verstand. Isaak Iselin in Basel schwärmte im Jahr 1760 für Hutchesons Moralphilosophie, die einer so ganz auf Wohlwollen angelegten Natur wie der seinen gemäß sein mußte. Er vermißte freilich die gründliche wissenschaftliche Ausführung, wie er sie von den Systemen Wolffs her gewöhnt war.[6] Am meisten wird auch in der Schweiz die selbständige Behandlung der sittlichen Fragen, losgelöst von aller theologischen Dogmatik, Eindruck gemacht haben. Die englischen Moralphilosophen haben zuerst die Moral von der Theologie gelöst und sie psychologisch zu begründen unternommen. Das muß man auch in der Schweiz in Laienkreisen als Befreiung empfunden haben.

Im Gefolge des englischen Deismus gelangte auch der Freimaurerorden zu uns in die Schweiz, da die reisenden vornehmen Engländer, wohin sie kamen, ihre Logen gründeten. 1717 hatte die Errichtung der Großloge in London dem Maurerwesen neues Leben und einen neuen Sinn eingehaucht; in den 20er

1) Gibbons Memoirs of my life and writings in „Miscellaneaus works" I, 1796; dazu Ph. Godet und D. Rossel, a. a. O.
2) Nachweise bei L. Hirzel, a. a. O.
3) Th. Vetter, a. a. O. 336.
4) Felix Nüscheler an J. J. Heß, 5. Juni 1761; Leonard Usteri an J. J. Heß, 12. Sept. 1765.
5) Ed. Bodemann, Julie Bondeli und ihr Freundeskreis p. 323!
6) J. Iselin an Frey 28. März 1760, an Sal. Hirzel 21. März 1760.

Jahren begann die Ausbreitung der Logen nach dem Kontinent; 1737 wurde in Genf, 1739 in Lausanne die erste Loge gegründet. Nachdem einmal aus der frühern handwerksmäßigen Zunft ein Menschheitsbund geworden war, der über alle Unterschiede des Standes, der Religion, der politischen Zugehörigkeit hinweg Mensch mit Mensch in den einfachsten religiösen und moralischen Grundregeln vereinigen wollte, war von selbst der Weg für eine universale Propaganda eröffnet, der auch die Schweiz nicht fern bleiben sollte. Wie gerne würden wir mehr erfahren über die Mittel und Wege, wie es die geheime Gesellschaft zur Einbürgerung in unsern Landen brachte, was für ein Geist, was für ein neues Ideal ihr die ersten schweizerischen Herzen gewonnen hat! Aber die Nachrichten sind äußerst dürftig; sie lassen mit Not das äußere Gerippe erkennen.[1] Deutlich ist, daß Engländer in der welschen Schweiz die Gründer waren, für die *Grande Loge de Genève* Georg Hamilton, englischer Provinzialgroßmeister; für die Loge *La parfaite union des étrangers* in Lausanne steht gleichfalls fest, daß sie meistens aus englischen Edelleuten zusammengesetzt war. Töchterlogen, von Genf aus angeregt, schlossen sich an andern Stellen der welschen Schweiz, z. B. in Vevey an; bis nach Zürich reichte der englisch-genferische Einfluß. Aber während in Genf kein Mensch an Störung dieser gesellschaftlichen Neuerung dachte, mußten die waadtländischen Logen wiederholt das Mißtrauen und die Unterdrückung seitens der Herren in Bern erleben. 1743, dann wieder 1745 befahl Bern Schließung aller Logen in der Waadt. Als nach 19 Jahren 1764 die *Parfaite Union* in Lausanne sich wieder auftat, folgte rasch ein neues Verbot der Berner Regierung, das im folgenden Jahr aus Anlaß eines neuen Hervortretens der Maurer wiederholt wurde. Erst in den 70er Jahren begann eine neue, diesmal mehr von innern Schwierigkeiten gehemmte Tätigkeit der Lausanner Loge. Man weiß, in welchem ganz besondern Maß das damalige Lausanne Fremdenstadt gewesen ist; dieser fortgesetzte Zustrom der Fremden, vor allem der Engländer, vermochte zuletzt der Freimaurerei gegen alle Polizeimaßregeln der Regierung zum Sieg zu verhelfen. Unterdessen scheint die Kunde von dem neuen geheimnisvollen Bund auch auf direktem Wege und mindestens ebenso früh nach der deutschen Schweiz gedrungen zu sein. Jedermann muß doch an die Freimaurer denken, wenn die berühmten „Diskurse der Maler" vom Jahr 1722 auf dem Titelblatt die Gestalt eines Maurers zeigten mit Schurzfell, Hammer und Richtscheit, entblößten Armen und einer Arbeitermütze auf dem Kopf. Und wirklich im gleichen Jahr, wo die erste Loge in Genf gegründet wurde, 1737, bat der Berner Professor Altmann seinen Kollegen Bodmer in Zürich, der ganzen ehrenwerten Sozietät der Herrn Freimaurer seine Komplimente zu bezeugen. Indes von einer eigentlichen Logengründung, *La concorde*, in Zürich hören wir erst vom Jahr 1744 an, und im gleichen Jahr begann sich das Maurertum in Basel zu regen, wo jedoch erst 1768 die Loge *a Libertate* zur Eröffnung kam. Hier in der deutschen Schweiz scheint der Anstoß mehr von deutschen Logen ausgegangen zu sein; man korrespondierte

1) J. G. Findel, Geschichte der Maurerei. 1878; H. Boos, Geschichte der Freimaurerei 1906; H. Boos, Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Loge zur Freundschaft und Beständigkeit in Basel 1908.

mit der Frankfurter Loge, erhielt von ihr das Konstitutionspatent; einzelne Mitglieder, z. B. der Basler Kaufmann Lukas Sarasin, gehörten ihr an, als es in Basel noch keine Loge gab. Auch der spätere Führer der zürcherischen und deutschschweizerischen Bewegung, Diethelm Lavater, der Arzt und Bruder des Pfarrers, war in Leipzig in das Logenwesen eingeführt worden. Je weniger man nun in Zürich und Basel von seiten der Regierung zu leiden hatte, desto bedenklicher wurden die innern Verworrenheiten und Zwistigkeiten. Es ging damals durch das ganze kontinentale Maurertum eine lang andauernde Krisis, erregt durch das Auftreten des sog. schottischen Maurertums von der strikten Observanz, das sich als höherer Orden mit höheren Graden über dem gewöhnlichen Maurertum auftat. Von den neuen Schlagworten wurden die schweizerischen Logenbrüder, die keine Tradition hinter sich hatten und überhaupt mit dem wahren Geist des englischen Maurertums nur oberflächlich bekannt waren, mächtig ergriffen; sie fielen auf die meisten Neuerungen ziemlich blind herein und brachten dadurch eine beständige Verwirrung in ihre Gesellschaften. Aber der Reiz des Neuen und Geheimnisvollen war auch stark genug, um sie alle die unzähligen Krisen ihres Vereinslebens überwinden zu lassen. Die vornehmen Rittertitel, die sie sich beilegten, das ganze stets bereicherte Ordenszeremoniell, überhaupt das Phantastische und Romantische der Sache, lockten immer wieder neue Mitglieder an und hielten auch die ältern fest. Es war am Ausgang des 18. Jahrhunderts wohl nur noch wenig wirklich englisches Wesen in unsern schweizerischen Logen vorhanden; die französischen, die deutschen Zutaten hatten das Ursprüngliche weit überwuchert. Aber der Anstoß war doch von England gekommen; es waren der in England zuerst aufgekommene neue Glaube und das neue menschheitliche Ideal, die ihre werbende Kraft auch im schweizerischen Bürgertum bewährten und später, in der Zeit zahlreicher eng religiöser und pietistischer Vereinsgründungen, auch den dezidierten Nicht-Pietisten und Weltbürgern einen gemeinschaftlichen Zusammenschluß ermöglichten.

Unermeßlich aber ist die Anregung, welche für die schweizerische Literatur des 18. Jahrhunderts von England ausging. Beat Ludw. v. Muralt hatte zuerst auf die Engländer hingewiesen, und man hörte ihn im 18. Jahrhundert um so lieber, als gerade zu Beginn dieses Zeitraums die englische Dichtung und Literatur neue, den Schweizern besonders sympathische Bahnen einschlug. Die geistvollen und kurzweiligen Plaudereien Addisons im Spectator, die neue ernste philosophische Dichtung Popes, später Richardsons moralische Rührdramen und Youngs melancholische Nachtgedanken fanden überall in der Schweiz ihr Echo und wirkten vielfach befreiend von französischer Schultyrannei oder französischer Leichtfertigkeit. Vielleicht darf man das protestantische Element dieser englischen Literatur gerade in der Wirkung auf die Schweizer betonen. Es war ja kein kirchenenger Geist, im Gegenteil: das Sittliche, das Gesunde, das Vernünftige, das Menschliche sprach aus den meisten dieser Werke, aber immer mit einem ernsten Unterton, mit einer selbstverständlichen moralischen Sauberkeit und Bravheit, und darnach begehrten in der Schweiz eine Menge Gemüter, die sich aus der kirchlichen Enge heraus sehnten, aber den Zusammenhang mit einer festen bürgerlichen Sitt-

lichkeit und einem einfachen Glauben nicht verlieren wollten. Es bleibt immer bedeutsam, daß sich bei Haller und Drollinger wie bei Bodmer und Breitinger die erste selbständige deutsch-schweizerische Dichtung in enger Berührung mit englischen Vorbildern und Anregungen entfaltete, eine Dichtung, die alsbald weit nach Deutschland hinüberwirkte und zur Ablösung der Franzosenherrschaft im Reich das Ihre beitrug.[1] Hieran hat mit ihrem bescheidenen Teil sogar die in der französischen Literatur völlig heimische Julie Bondeli mitgewirkt, indem sie sich ohne Scheu zum Vorzug der englischen Romane vor den französischen hinsichtlich des Gehalts wie der Sprache bekannte; die Engländer halten sich an die Natur und schildern das Laster so häßlich, wie es auftritt, während die Franzosen alles polieren und verschleiern und dadurch auch der Tugend ihre Wirkung nehmen. „Wir leben aber vom Wahren, nicht vom Schönen," war ihr Wahlspruch.[2]

Für uns heute ist das Wunderbarste an diesem Prozeß die neue Miltonbegeisterung der Zürcher. Auch sie war dem Spectator zu verdanken, in dem Addison begeistert Miltons Lob gesungen hatte. Aber wie paßt, fragen wir, der herbe, bibelfeste Puritaner Milton zu dem neuen Geschmack und dem freieren Denken der Zürcher Aufklärung? Man wird darauf immer antworten: er paßt im Grunde schlecht genug, aber sein biblisches Epos hatte gewisse Seiten, die gerade einem Bodmer besonders zusagen mußten. Im „Verlorenen Paradies" sah Bodmer „einen großen, heiligen, den denkbar höchsten epischen Stoff, der hinreißende religiöse Begeisterung, malerische Schönheit, sittliche Hoheit, kühne Behandlung, Anmut und Erhabenheit vereinte."[3] Und der Dichter selbst war für Bodmer der Anwalt aller Arten der Freiheit, der Kirchenfreiheit, der häuslichen und der bürgerlichen Freiheit; er war auch ganz Republikaner und dachte vom gemeinen Wesen wie ein Grieche und Römer, mit welchen er vollkommen gute Bekanntschaft hatte. Er haßte vor allen Dingen die geistliche Sklaverei.[4] Derart hat der englische Puritaner bei den Zürchern, die ihn übersetzten, die Leidenschaft für das biblische Epos erweckt; er gab den Anstoß zu den mit der „Noachide" anhebenden unendlich faden und ermüdenden biblischen Dichtungen Bodmers, die schon darum sicher verunglücken mußten, weil der echte biblische Geist dem neumodischen Bearbeiter so völlig fehlte. Die Folgen dieser künstlichen biblischen Renaissance für die deutsche Literatur von Klopstocks Messiade bis zu den Erstlingsversuchen Goethes und Schillers sind bekannt; kein einziges bleibendes Kunstwerk ist auf diesem Weg entstanden. Der ganze Prozeß beruhte auf einer vollkommenen Selbsttäuschung der jungen Aufklärer hinsichtlich der Distanz zwischen ihnen und der biblischen Gedankenwelt.

Die letzte große Entdeckung in der Literatur Englands für die Schweizer war Shakespeare, den schon v. Muralt als einen der besten englischen ältern Dichter hatte rühmen hören,[5] den dann Bodmer nach allen Richtungen hin

1) Das Genauere bei J. C. Mörikofer, Die schweizerische Literatur im 18. Jahrhundert und bei Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts III, I.

2) Sophie Laroche, Mein Schreibtisch II, 180 ff. und 333.

3) J. Bächtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz 541.

4) J. C. Mörikofer, a. a. O. p. 90 mit Worten Bodmers.

5) 2. Brief der *Lettres sur les Anglais.*

ausplünderte,[1] den Wieland, von Bodmer bei seinem Zürcheraufenthalt angeregt, ins Deutsche übersetzte, damit ein paar Jahrzehnte später Uli Bräcker, der arme Mann im Toggenburg, sein Herz an ihm erlabe,[2] während gleichzeitig Henri David Chaillet im *Journal Helvétique* seine Welschen begeistert einführte in diese neue Offenbarung der Natur.[3] Aber die unendlich reichere, wahrere Auffassung vom Menschen, welche mit Shakespeare langsam sich Bahn brach, paßte vollends nicht zu der Konstruktion des guten Menschen, die die Aufklärer sich zurecht gezimmert hatten. Mit dem Shakespearekult beginnt die Opposition von Sturm und Drang, vor der sich das ältere, fein frisierte Geschlecht der Aufklärer entsetzte. Die Geister Shakespeares und der moralisierenden, brav demokratischen Aufklärungsbewegung haben innerlich nichts mit einander zu schaffen.

8. Abschnitt.

Deutsche und deutsch-schweizerische Aufklärung.

Die Philosophie.

1. Kapitel. Leibniz und Wolff.

Wir wenden uns den großen deutschen Anregungen auf dem Gebiet der Philosophie und der Dichtung zu. Sie gingen in erster Linie von Leibniz aus, der den deutschen Idealismus freilich noch durch das Mittel der lateinischen und französischen Sprache der Welt verkündigte. Seine Schriften wurden in der ganzen Schweiz gelesen und bedeuteten für das ganze 18. Jahrhundert eine Macht. Es war der großartige Versuch eines das Christentum in sich aufnehmenden freien und universalen Denkens, der letzte Aufbau einer mächtigen Metaphysik, aus strenger Reflexion und phantasiereichem Glauben geboren, ein letzter grandioser Hymnus auf die Glorie Gottes, welche sich in der unermeßlichen Fülle des Universums also spiegelt, daß jede kleinste Einheit einen besonderen Gedanken Gottes darstellt. Der christliche Theismus, der Glaube an den weisen, gütigen und gerechten Gott, war hier in eine Weltanschauung aufgenommen, welche dem strengsten kausalen Denken Rechnung trug, auf alle Probleme und Schwierigkeiten des modernen Bewußtseins einging, alle modernen Erkenntnisse sorgfältig verwertete und dadurch den christlichen Glauben nur tiefer zu begründen, nur reicher und umfassender darzustellen hoffte. Klarer als sämtliche Theologen seiner Zeit hatte Leibniz die verwickelte Lage, in welche das neuzeitliche Denken das alte Christentum versetzte, erfaßt; aber in ihm selbst lebte jene tiefe persönliche Harmonie von Wissen und Glauben, die seiner Apologetik jede Kleinlichkeit und Borniertheit nahm und ihm den Mut und die Freude

1) Th. Vetter, a. a. O.

2) Shakespearebüchlein, ed. E. Götzinger, 1876; Sal. Voellmy, Ulrich Bräcker, der arme Mann im Toggenburg 1923, p. 250 ff.

3) Phil. Godet, a. a. O.; G. Beaujon, *Un critique Neuchâtelois du XVIIIme siècle*, H. D. Chaillet 1784.

verlieh, die zum Bewußtsein einer starken und siegreichen Sache gehören. Wir haben in der französischen Schweiz in dem Genfer Charles Bonnet einen Leibnizianer gefunden, der ohne alle ängstliche Schülerhaftigkeit, ja mit Ablehnung wichtiger metaphysischer Grundpositionen des Meisters, doch den Geist des Systems, die Universalität und Harmonie, die Verbindung der kausalen und finalen Gesichtspunkte, die Straffheit und Lückenlosigkeit des Entwicklungsprinzips, die religiöse Begeisterung in sich aufnahm. In der deutschen Schweiz hatte lange vor Bonnet Albrecht Haller die Leibnizischen Grundgedanken von Gott und Welt so tief in sich aufgenommen, daß seine philosophischen Gedichte stellenweise wie eine gereimte Theodizee aussehen, wobei freilich Anregungen von Shaftesbury und Pope sich mit denen von Leibniz verschmolzen haben mögen.[1] Später treffen wir in Schaffhausen den Seckelmeister Joh. Jak. Stockar, einen feinen Leibnizianer; in St. Gallen zählte Jakob Wegelin zu seinen Bewunderern; in Zürich wurden alle Jünger Breitingers und Steinbrüchels in den Geist der Leibnizischen Philosophie eingeführt. Wie bezeichnend, daß zu Beginn der 60er Jahre der Einfluß Rousseaus in Zürich sich an der Leibnizischen Schulung dieser jungen Zürcher brach, und daß ein Jakob Heß wünschen konnte, es möchte ein recht philosophischer Leibniz Rousseaus Gefühlsreligion zu klarer begrifflicher Erkenntnis erheben.[2] Noch am Ende des Jahrhunderts, als der neue Stern Kants am philosophischen Himmel aufstieg, wehrte sich der dieser Schule entsprossene Heinrich Corrodi mit aller ihm zu Gebot stehenden Energie für die Leibnizischen Grundpositionen, und noch bedeutsamer für die Folgezeit war es, daß Heinrich Pestalozzi dem zürcherischen Leibnizianismus seine entscheidenden Grundgedanken vom Menschen und seiner Bestimmung verdankte. Nicht bloß in den Zielgedanken seiner Ethik: Selbstvervollkommnung und Selbstveredlung, sondern vor allem in dem Glauben an die göttlichen Keimkräfte, welche der Menschennatur zu Grunde liegen und sich allseitig und harmonisch zu immer höherer Vollkommenheit entfalten sollen, verrät Pestalozzi den Leibnizianer, der das Wesen der göttlichen Schöpfung in der durch Selbstentfaltung und Selbstentwicklung zur Vollkommenheit aufsteigenden Kraft erblickt. Daran hielt sich der Optimismus Pestalozzis in allen Lebensstürmen und gegenüber allen widersprechenden Erfahrungen; ihm wurde persönlicher Glaube, was hundert andere Leibnizianer vielleicht gedankenlos nachgesprochen haben. Dabei war für die protestantische Schweiz wie für Deutschland die Tatsache höchst eindrucksvoll, daß Leibniz, dieser reichste, kühnste, umfassendste Denker, der Neuzeit ein überzeugter Christ gewesen war. Das allein gab der Entwicklung der deutschen Aufklärungsbewegung ihre gläubige und konservative Richtung fast bis ans Ende des Jahrhunderts.

Noch mehr in die Breite ging aber die Wirkung Christian Wolffs und der Wolffschen Schule. Wolff hat auch den Schweizern zuerst „das Beispiel gegeben, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen

1) Der Nachweis bei L. Hirzel, a. a. O.
2) J. J. Heß an L. Usteri, 28. Sept. 1763.

der sichere Gang der Wissenschaft zu nehmen sei", und ist auch für sie der Urheber „des Geistes der Gründlichkeit" geworden, um Kants feine Charakteristik zu wiederholen.[1] Er hatte es nicht ganz leicht, die Gunst unserer Väter zu gewinnen, da er aus Halle durch die Pietisten mit schimpflichen Vorwürfen vertrieben worden war. Und doch fand er gerade damals an dem jungen Zürcher J. J. Breitinger einen warmen Verteidiger, der lieber selbst mit den Hallischen Theologen in Konflikt geriet, als daß er die Verbannung „dieses großen Philosophen von Deutschland" gebilligt hätte.[2] Welch ein Triumph für Wolff, daß gerade die Führer der neuen, freieren Bildung in Zürich, die Verfasser der „Diskurse der Maler", sich um seine Freundschaft bewarben und öffentlich für ihn eintraten! Wie feurig erhob Bodmer den großen Lehrer „Teutschlands, Herrn Hofrat Christian Wolff",

„welchem tiefsinnigen Mann die teutsche Nation verpflichtet ist, daß sie die gantze Reyhe deren Wissenschaften, welche bequem sind, die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes zu befördern und uns zu einer vernünftigen Bewunderung der Wercken Gottes in der Natur aufzumuntern, in ihrer Mutter-Sprache ohne Dolmetschen lesen kan. Wann man seine Schrifften mit Aufmerken und Bedachtsamkeit durchgehet, so geräth man öffters in Zweiffel, ob mehr die Reinigkeit der Sprache, oder die Deutlichkeit der Begriffen, oder die Gründlichkeit der Beweisen, oder die ordentliche Verknüpfung der Wahrheiten zu bewundern seye; seine Lehr-Art hat etwas ungemeines, und ist kräfftig genug, das Finsternis zu verjagen, in welchem bisher der gröste Hauffe der Teutschen in dem Punct deren Wissenschaften gesteckt, welche etwas mehr als die Gedult eines Last-Thiers erfordern, nemlich ein tieffes Nachsinnen. Ich sehe zwahr mit der größten Bestürtzung, daß annoch die wenigsten die Größe seiner Verdiensten erkennen wollen, und die Anzahl derer ist klein, die sich seine Lehren recht zunutze zu machen wissen."[3]

Gerade die Uebersiedelung Wolffs von dem lutherischen Halle an das reformierte Marburg mußte ihn den reformierten Schweizern, die dort studierten, näher bringen; die verleumderischen Stimmen verstummten gegenüber der Begeisterung der jüngeren Generation; auch der Widerspruch, der sich gegenüber der Wolffschen Schulmethode erhob, mußte ihr vermehrte Aufmerksamkeit und vermehrten Erfolg zuziehen. Bereits 1731 erklärte der junge Basler Johann Balthasar Burckhardt in einer philosophischen Disputation, er müsse die Schriften Wolffs voraussetzen, um nicht überall von vorn anzufangen und ein dickes Buch schreiben zu müssen, da Wolff die Kunst so fein verstehe, aus den Prämissen eins nach dem andern abzuleiten.[4] Ein Jahr drauf erzählt ein Zürcher Heinr. Rüscheler, daß die Studenten in Marburg Wolff für den geschicktesten Feind des Atheismus hielten; das sei die Wahrheit an dem Gerücht von seinem Atheismus; und ein paar Jahre später, 1738, meldet der Zürcher Professor Zimmermann, daß die jungen Zürcher begierig die Wolffschen Lehren ergreifen;[5] wir kennen zufällig einen dieser Jünger, J. G. Sulzer aus Winterthur, der 1736 zum Vater des berühmten

1) Vorwort zur Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.

2) Hans Bodmer, Die Gesellschaft der Maler in Zürich und ihre Diskurse, Diss. 1895, p. 118, Anm.

3) Ebenda, p. 117 Anm. (in der Anklagung des verderbten Geschmacks).

4) Gedruckt unter den philosophischen Disputationen; *Thema de assensu.*

5) K. R. Hagenbach, Die theol. Schule Basels und ihre Lehrer, 1860, p. 74, zitiert aus dem Freyischen Briefwechsel (Manuskript des Frey-Grynäums UBBas.).

Naturforschers Joh. Geßner nach Zürich in Pension kam und in dessen Haus als eines der ersten Bücher Wolffs Deutsche Metaphysik zur Hand nahm und verschlang.[1] Wieder ein paar Jahre und der streng orthodoxe Berner Joh. Friedrich Stapfer erklärt im Vorwort seiner Polemik, für die natürliche Theologie folge er den Wolffschen Prinzipien und der Leibnizischen Theodizee, und er weiß von Wolff zu rühmen, daß er die Fundamente des Atheismus nicht nur erschüttert, sondern umgestürzt habe.[2] Aus der Ostschweiz aber schildert Wegelin „die neueste Frucht der altbekannten Neigung der Deutschen zur Metaphysik: Ein großes Genie (Leibniz) gab neue Aufschlüsse; da warf ein Haufe kleiner einige große Gedanken in unendliche Auszüge und kurze Begriffe, und dieselben vervielfältigen die allgemeine Lehre so sehr, daß man zuletzt nichts als die religiösen, die juridischen Metamorphosen dieser metaphysischen Sätze auf allen Redestühlen hört."[3] Hier sieht man, wie die Wolffsche Philosophie bereits in der ganzen deutschen Schweiz Mode geworden war. In der welschen Schweiz trat Vattel 1741 als begeisterter Verteidiger der Leibnizischen Philosophie gegen den Lausanner de Crousaz auf und schrieb sein Natur- und Völkerrecht nach strenger Wolffscher Methode, als Vulgarisator Wolffs, wie er selbst sich bescheiden nannte.[4] Es scheint beinahe, daß Wolffs Logik in der welschen Schweiz überhaupt ihre größten Bewunderer und eifrigsten Jünger fand, da sein geradliniges klares Denken dem französischen Genius ganz besonders einleuchten mußte. Die neuenburgischen Pfarrer Frédéric Louis Petitpierre und sein Bruder Ferdinand Olivier studierten mit Vorliebe die Wolffsche Logik, aus der der ältere die Klarheit seiner Predigtweise gewann und der jüngere den Mut schöpfte, die göttliche Liebe konsequent bis zur Aufhebung der ewigen Höllenstrafen auszudenken.[5] Noch am Ende des Jahrhunderts empfahl Chaillet, der bedeutendste Geistliche von Neuenburg, den jungen Predigern vor allem das Studium Wolffs, um ein von Anfang bis Ende solides Raisonnement ihren Predigten zugrunde zu legen.[6]

Dabei können wir zwei verschiedene Hauptwirkungen Wolffs und seiner Bücher in der Schweiz wie überall unterscheiden. Zunächst wirkte Wolff überhaupt rein methodisch als strenger Erzieher zu logischem Denken. Sein Streben war ja gewesen, die Sicherheit der mathematischen Methode auf alle Fächer der Geisteswissenschaften zu übertragen und für metaphysische und moralische Wahrheiten dieselbe Gewißheit zu erzielen, welcher die Mathematik sich auf ihrem Gebiet rühmt. Mit den zwei einfachen Grundsätzen alles Denkens, dem Satz des Widerspruchs und dem Satz vom zureichenden Grund, getraute er sich, alle und jede menschliche Erkenntnis zu durchleuchten und aus unanfechtbaren Prämissen der Reihe nach in streng logischer Folge einen Satz unsrer Erkenntnis nach dem andern abzuleiten. Dadurch wurde er der größte Erzieher zum Rationalismus in Deutschland, der Fortsetzer und Vollender Descartes, der zuerst auch die Deutschen zum

1) Sulzers Autobiographie, zitiert bei H. Morf, J. G. Sulzer 1863.
2) Institutiones theologiae polemicae universae 1743, Praefatio; II. 621.
3) Religiöse Gespräche der Toten 1763, Bourdalou und Mosheim.
4) Bd. I dieses Werkes p. 29 f.
5) Ch. Berthoud, *Les quatre Petitpierre* p. 51.
6) *Préface* der *Sermons* von Fr. L. Petitpierre 1792.

Streben nach klaren und deutlichen Vorstellungen aufgerufen hatte. Dieser Geist erzog auch bei uns die studierende Jugend zu einer neuen Gründlichkeit und fast pedantischen Sorgfalt des Forschens; er vertrieb endgültig alle Geheimniskrämerei und allen verworrenen Traditionalismus und verlangte auf allen Gebieten Selbstbesinnung, klare Rechenschaft über die Methode, systematische Zucht statt genialer Divination. Man begreift ohne weiteres, wie gefährlich dieser streng wissenschaftliche Geist dem alten theologischen Betrieb werden mußte, selbst wenn Wolff persönlich von allen Umsturzgedanken weit entfernt war.

Aber daneben ging eine zweite, andersartige Wirkung einher. Es begann noch einmal ein goldenes Zeitalter der Metaphysik, des Schwelgens im Transzendenten und Uebersinnlichen. Die alte Theologia naturalis wurde nur auf eine solidere Basis gestellt; ihre Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der immateriellen Seelensubstanz wurden gesichtet und geläutert, dadurch aber befestigt; ja es ging hier der letzte Unterschied von Wissen und Glauben verloren. Gott, die Seele, die Unsterblichkeit, die Vorsehung wurden demonstriert mit einer unheimlichen Sicherheit, als hätte man es mit einem mathematischen Einmaleins zu tun. Scheinbar feierte die Vernunft ihre höchsten Triumphe im Ausbau dieser ehrwürdigen Metaphysik; in Wirklichkeit mußten schärfer Denkende spüren, daß dabei etwas nicht in Ordnung war, auch wenn ihnen die Einsicht in die Grenzen der Vernunft noch fehlte.

Es ist merkwürdig, wie der Basler Isaak Iselin, gerade hierin echter Basler, die Bewunderung der methodischen Zucht des Wolffschen Denkens mit einem unausrottbaren Mißtrauen gegen die neue Metaphysik verband. Er stand dabei beständig unter der gleichzeitigen Einwirkung des englischen Empirismus und der englischen Vorsicht gegenüber den letzten Gründen des Seins. Zu Anfang der 50er Jahre, als er zum erstenmal die Theodizee von Leibniz studierte, überkam ihn ganz besonders das Mißtrauen gegen die Wolffsche und jede Metaphysik. Er wisse, schreibt er einmal, nicht, ob diese uns nicht statt realer Erkenntnis lauter willkürlichen Wortkram aufdränge. Die Empiristen seien ihm lieber als die abstrakten Metaphysiker. Es sei überhaupt eine Chimäre, sich im Besitz der Wahrheit zu wissen. Plato, Aristoteles, Malbranche, Locke, Leibniz und Descartes haben wohl Schöneres und Vernünftigeres geschrieben als andere, aber nicht mehr gewußt.[1] Aber nachdem Iselin dann 1759 die Schriften Wolffs und Bilfingers neu studiert hatte, geriet er in eine neue Begeisterung für Wolff als den größten Gelehrten unsres Jahrhunderts und schreibt an Freund Hirzel: das menschliche Geschlecht sei Leibniz und Wolff unendlich viel schuldig.[2] Wohl zogen ihn auch jetzt englische Moralphilosophen wie Hutcheson stofflich mehr an als der deutsche Schulmeister; allein gerade beim Lesen der Engländer mußte er die Gründlichkeit und Sauberkeit der Methode vermissen; er wünschte dann eine Kombination von deutscher systematischer Gründlichkeit mit englischem Feingefühl.[3] Wieder ein paar Jahre später, und Iselin fand in Basedow,

1) Iselin an Frey; 29. April 1751, Nov. 1753.
2) Ebenda, 22. April 1759, 6. Nov. 1762: an Sal. Hirzel, 21. März 1760.
3) Iselin an Frey, 28. März 1769; an Hirzel, 21. März 1760.

dem Popularphilosophen der Philalethie, den ihm gemäßen Geist; das sei ja der beste Bekämpfer von Leibniz und Wolff, wenn auch nicht ganz auf ihrer Höhe. In 10 Jahren werde in Deutschland ein neuer Leibniz oder Wolff kommen, der die Philosophie ganz umgießen und nützlicher und weniger dornig machen werde.[1] Das abschließende Wort über Wolff — wenigstens für sein damaliges Empfinden — hatte Iselin nicht lange vorher in seiner Geschichte der Menschheit geschrieben, gerecht abwägend, wohlwollend, aber mit dem Bewußtsein, daß die Epoche des Wolffianismus durchaus vorüber sei.[2] Und doch wie seltsam: als in den 70er Jahren die Wogen des Sturms und Drangs hoch gingen und alle Genies sich des strengen wissenschaftlichen Denkens schämten, da wurde Iselin inne, was er seinem Wolff zu danken hatte. „Mich wird es nie reuen, Wolffen studiert zu haben", schrieb er seinem Salomon Hirzel.[3] Fragt man, was die damalige ältere Generation vor allem von der jungen trennte, so liegt es hier: die Alten sind noch durch die Schule Wolffs gegangen und mußten deshalb bei aller Verehrung der Empfindsamkeit „ein bißchen Vernunft behalten."[4] Das verursachte schon in den 60er Jahren die Zurückhaltung mancher junger Zürcher gegenüber Rousseau; man verlangte solide Gründe und mißtraute dem bloßen Gefühl.

2. Kapitel. Die deutsche Popularphilosophie.

Die nächste Folge des Einzugs der Wolffschen Philosophie in der Schweiz war die allgemeine Verbreitung des Philosophierens unter den Gebildeten, von denen sich bald jeder getraute, sich seine eigenen vernünftigen Gedanken über Gott, Welt und Seele auszudenken und in seiner Umgebung auszubreiten. Es beginnt die goldene Epoche der deutschen Popularphilosophie, welche bei uns weit über die ersten Jahrzehnte der Kantischen Philosophie, ja bis ins 19. Jahrhundert angedauert hat. Man folgte Wolff mit Vergnügen im Gebrauch der deutschen Sprache; man lernte bei ihm den Zug zum System, war wie Wolff stolz auf die rationale Begründung jedes Satzes, den man aufstellte, und kam auch mit allem eigenen Philosophieren in der Hauptsache immer ungefähr zu den Ergebnissen der Wolffschen Weltanschauung; aber man befreite sich von der strengen Zucht seiner Methode, stand davon ab, jegliche Sätze der Erkenntnis gerade mit den zwei Wolffschen Grundsätzen zu beweisen, nahm weit mehr empirische Elemente auf, als der strenge Geist der Wolffschen Philosophie vertrug, verwob beständig englische Anregungen mit der deutschen Metaphysik, wie wir das soeben bei Iselin wahrnahmen, und ersetzte so allmählich das strenge methodische Philosophieren durch die Einfälle und Selbstverständlichkeiten des gesunden Menschenverstandes.[5] Schließlich schien der gründliche Schulmeister wie vergessen; jeder seiner Nachfolger und Breittreter dünkte sich

1) Iselin an Frey, 26. Juni 1766.
2) Geschichte der Menschheit VIII, 28.
3) Iselin an Sal. Hirzel 27. Dez. 1776.
4) Ebenda, 16. Nov. 1776.
5) Klassische Prüfung des Verhältnisses der Popularphilosophen zu Wolff bei Iselin, Geschichte der Menschheit, Buch VIII, 28. Anmerkung und Text.

als ein selbständiger und größerer Philosoph, und das Wunderbare war nur, daß alle diese großen Philosophen ungefähr immer bei den gleichen uralten Axiomen der natürlichen Theologie und natürlichen Moral landeten. Was jedoch an Tiefe und gründlichem Ernst verloren ging, das wurde an Breite der Wirkung gewonnen. Es kam noch einmal vor dem endgültigen Auseinanderfahren der Geister im 19. Jahrhundert zu einer geistigen Gesamtkultur, die zwar niemals recht ins Volk drang, aber die Gebildeten aus allen Zonen und Windrichtungen miteinander verband. Daß wir Menschen in der Welt sind, um glücklich zu werden, daß die ganze weite Welt für unsre Glückseligkeit geschaffen ist, daß aber unser menschlicher Weg durch die Tugend zum Glück geht, die Tugend wieder auf der Einsicht ruht und die Einsicht ihren festen Halt gewinnt an einem sichern Theismus und Unsterblichkeitsglauben, das galt ungefähr als das wissenschaftliche Einmaleins aller Gebildeten, aller Philosophen. Man wußte sich hierin einig gegenüber den Vertretern des Zuviel, den Altorthodoxen, und den Vertretern des Zuwenig, den Atheisten und Freidenkern, und gerade mit dieser goldenen Mitte glaubte man die Wahrheit festzuhalten, mit deren Verzicht einer aufhören müßte, ein rechtschaffener und gesitteter Mensch zu sein.

Es lohnt sich, an der Hand des einen oder andern Briefwechsels aus dem dritten Viertel des Jahrhunderts die Stellung unserer aufgeklärten Schweizer zu den neuen deutschen Popularphilosophen zu verfolgen. 1760 las der Basler Isaak Iselin mit Begeisterung „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" von Reimarus, die 1755 erschienen waren. Es war eine Art Bibel des Deismus, noch ohne Ausfälle gegen das Christentum, eine Welt- und Lebensauffassung, die mit den Worten Teleologie und Eudämonismus erschöpfend bezeichnet wird, und die in ihrer Glücksberechnung so weit geht, daß sie den Wert der Religion für den Wohlgeschmack im Essen und Trinken, für Bequemlichkeit und Wohlstand in Kleidung, Behausung und Bedienten, für Heiraten und Kinderzeugen, für Vergnügen und Ergötzungen der Sinne, für Geldbesitz usw. dem Leser zu Gemüte führt. Unsern Iselin zog der Optimismus des Buches am meisten an, der Nachweis, daß das Gute das Böse in der Welt überwiege,[1] eine Wahrheit, die ihm selbst wohl nicht immer so ganz sicher stand, und in der er sich gern von Reimarus bestärken ließ. 1764 trat Basedow mit seiner „Philalethie oder Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis an die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung", auf den Plan, und Iselin, der das Buch zwei Jahre nach seinem Erscheinen las, freute sich, viel Berührung mit seinen eigenen Ideen darin zu finden.[2] Wir sahen schon, wie er in Basedow den besten Bekämpfer von Leibniz und Wolff erblickte, ein Beweis, daß er von Philosophie in seinem Leben nie viel verstanden haben kann. Wie Reimarus trieft auch Basedow von Glückseligkeit; ihm ist die ganze Welt voll davon, wenn wir sie nur zu genießen verstehen, und dazu gehört für ihn schon der Anblick eines feisten Ochsen; „wie gut wird er schmecken!"

1) Iselin an Frey, 14. Jan. 1760 (StArBas).
2) Iselin an Frey, 26. Jan. 1766 (StArBas).

Als dann 1767 Moses Mendelsohn in seinem „Phaedon oder die Unsterblichkeit der Seele", im Anschluß an Plato und die neuere idealistische Philosophie den Unsterblichkeitsglauben wissenschaftlich unterbaute und gegen die Einwände des französischen Materialismus verteidigte, drückte Isaak Iselin seine hohe Begeisterung für die sofort von ihm verschlungene Schrift aus; er wird sich mit unzähligen andern neu gestärkt haben in dem ja keineswegs so ganz natürlichen und wissenschaftlich zweifellosen Unsterblichkeitsglauben.[1] Wieder ein paar Jahre und der Held des Tages war in Basel wie in Zürich der Hallenser Eberhard mit seiner „Neuen Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden". „Endlich ein theologisches Buch, das man lesen muß", schreibt Iselin seinem Freund Salomon Hirzel; „welch ein Unterschied zwischen Eberhard, dem Gottesgelehrten, und Haller, dem Arzt! Jener ist ein Mensch und dieser ein Barbar!" — gemeint war Haller als Verfasser der „Briefe über die Offenbarung."[2] Diesmal handelte es sich in der Tat um ein sehr ernsthaftes und wohl gearbeitetes Buch, das sich bemühte, den schroffen Gegensatz zwischen dem Christentum und allen andern Religionen aufzuheben und allen frommen und braven Seelen den Himmel zu öffnen, einerlei ob sie getauft und christgläubig seien oder nicht. Von Zürich konnte Bodmer melden: Eberhard hat hier die Verständigen zu Gönnern und setzt die Gelehrten in Furcht.[3] Man weiß, wie scharf Lessing in Deutschland diesen Eberhard hergenommen hat, weil er die Ewigkeit der Höllenstrafen etwas leichthin abtat; in Zürich werden alle führenden Theologen Eberhard dafür von Herzen gedankt haben, wie Bodmer es hier bezeugt. Das nächste große philosophische Ereignis für Basel und Zürich war Steinbarts, des Professors in Frankfurt an der Oder, „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums", das 1778, zwei Jahre vor Kants Kritik der reinen Vernunft, erschien. Iselin empfahl es in den Ephemeriden als „eines der vortrefflichsten und nützlichsten Bücher, die seit Jahren erschienen sind;"[4] der 82jährige Vater Bodmer aber stimmte einen letzten begeisterten Dankeshymnus an, daß er dies Buch noch erleben dürfe.

„Es war doch der Mühe wert, daß wir das 82. oder 83. Jahr gelebt haben,-damit wir noch das System der Christentumsphilosophie sähen ... Mit welcher Evidenz, welcher Energie, welcher logikalischen Schärfe schreibt dieser späte Reformator der Glückseligkeitsreligion, welche durch Bedingungen und Hilfsmittel des Seligwerdens, die nur Mißverständnisse sind, zu sehr entstellt wurde. Mit welcher Kühnheit hat er zwecklose, änigmatische, finstere Sätze bestritten, die ihrer Natur nach Gemütsunruhen, Furcht vor Gott und Schläfrigkeit und Untätigkeit erzeugen mußten!"[5]

Hans Kaspar Hirzel, der Arzt, der viele Jahre lang mit den Einwänden gegen das Christentum nicht zurecht gekommen war, fand an Steinbart den Mann, der sich durch alle Zweifel hindurchgearbeitet und zuletzt gänzliche Be-

1) Iselin an Frey, 7. Aug. 1767 (StArBas).
2) Iselin an Hirzel, 25. Nov. 1772 (StArBas).
3) Bodmer an Sulzer, 14. Okt. 1772 (ZBZ).
4) Ephemeriden der Menschheit 1781.
5) Bodmer an Meister, 16. Dez. 1780, gedruckt bei L. Meister, Ueber Bodmer 1783.

ruhigung gefunden hatte, und segnete Gott dafür.[1] An Steinbart selbst aber berichtet Lavater, ein unverdächtiger Zeuge, schon im Jahr 1779 von dem erstaunlichen Beifall, den die Zürcher Gelehrten diesem Buch spendeten; jedermann, der auf Wissen und Entscheiden Anspruch mache, preise es als das echte, hinlängliche, vollständige, allein geltende Christentum.[2]

Und diese Steinbartsche Glückseligkeitsphilosophie, die zu erleben Bodmer seinem Gott dankte, bezeichnete einen Höhepunkt von Seichtheit und Plattheit des sittlichen wie religiösen Denkens, von dem aus man erst die ganze Größe der kantischen Revolution ermessen kann. Steinbart hatte das menschliche Glücksziel näher definiert als den Zustand fortdauernder Zufriedenheit und des herrschenden Vergnügtseins unsres Gemüts, hatte dann das ganze Weltall und das ganze Menschenleben mit optimistischen Brillengläsern als Mittel zu diesem Glück und Vergnügen betrachtet und schließlich in Jesus den aufgeklärtesten Lehrer der Glückseligkeit gefeiert, der die Menschen von dem falschen Wahn eines zürnenden, gestrengen Gottes befreite, mit Gottesfurcht und Gottesdienst aufräumte und nur den liebreichen Vater bestehen ließ, der die Menschen glücklich machen und auch mit der Bekehrung eine sehr erfreuliche Sache fordern will. Und das war nun das Evangelium, dem die schweizerischen Aufklärer in Basel und Zürich zujubelten, eine auf Selbstsucht basierte, von allem Absoluten und Heroischen gründlich gereinigte Moral und im Glücksgenuß aufgehende, sentimentale und unreale Religion, die zu verkünden Jesus wahrhaftig überflüssig war, da sie jeder Gassenjunge sich aus seinen Fingern saugen konnte. Verständlich ist das alles nur aus der Reaktion gegen ein heteronomes, zum Widerwillen reizendes Autoritätschristentum, in dem Gott und Mensch sich gänzlich fremd gegenüberstanden und das Dogma eine künstliche Brücke schlug. Im Gegensatz dazu schwärmte man nun für alle die Ideen, die der menschlichen Selbstliebe entgegenkamen und die Welt und das Leben so bequem als möglich zurecht legten, um den Menschen endlich einmal seine natürliche Ichheit genießen zu lassen.

3. Kapitel. Deutsch-schweizerische Popularphilosophen.

Zu den deutschen Popularphilosophen hat auch die deutsche Schweiz mehr als einen Denker beigesteuert. Es sind keine leuchtenden Sterne am Himmel der Philosophie; aber sie fanden zu ihrer Zeit Anerkennung und sprachen aus, was viele dachten. Stellen wir an ihre Spitze einen Mann, der bei Lebzeiten kein einziges Buch veröffentlichte und doch den echten Typus eines solchen Popularphilosophen darstellte, den Doktor Laurenz Zellweger von Trogen, ein Kind des 17. Jahrhunderts, 1692 geboren, der noch die volle Morgenröte des neuen Tages erlebte und als Bahnbrecher der neuen Ideen von der helvetischen Gesellschaft gefeiert wurde.[3] Scharf heben sich an seinem Beispiel die Generationen

1) Hirzel, der Greis, an seinen Freund Heinrich Meister über wahre Religiosität mit Toleranz verbunden, 1800, p. 11.

2) Lavater an Steinbart, 20. Juni 1779 (ZBZ).

3) Verhandlung in der helvet. Ges. 1765: Ehrengedächtnis L. Doktor Zellwegers

voneinander ab: der Vater ein Großkaufmann mit lebendigem religiösem Interesse, der beinahe in der Lyoner Protestantenverfolgung sein Leben einbüßte und dadurch noch inniger mit seinem protestantischen Glauben verwuchs — der Sohn von seinen Eltern freilich zum geistlichen Stand bestimmt, aber aus eigenem Willen Mediziner geworden, durch solides Studium der Naturwissenschaften, durch reiche Beobachtung auf Auslandsreisen und durch fortgesetzte Lektüre der Griechen und Römer sowie aller klassischen modernen Schriftsteller im Besitz einer eigenen, freien und selbständigen Welt- und Lebensanschauung, die mit irgendwelchem konfessionellen Protestantismus nichts mehr zu tun hatte. Die Franzosen Montaigne und Charron waren seine Lieblingsschriftsteller, dieselben, an denen Bodmer vorzüglich seinen Geschmack gebildet hat; sie bestimmten seinen dezidierten Unglauben an alle metaphysischen Systeme, auch das von Leibniz,[1] und natürlich vollends an alle theologischen Dogmen und Subtilitäten und lenkten ihn auf eine Art positivistischer Moral, welche die Geistesbildung mit der Körperpflege gern in engsten Zusammenhang stellte, die aus der gegebenen Lage erwachsenden Pflichten allen abstrakten und allzu idealen Forderungen überordnete, selbstverständlich die Folgerung der Duldsamkeit zog und im übrigen die göttliche Vorsehung und die Fortdauer im Jenseits als letzte, nicht zu bezweifelnde, aber auch nicht näher zu analysierende Glaubenswahrheiten respektierte[2].

Mit diesen freien Gedanken hütete sich Zellweger freilich, offen in seiner Heimat hervorzutreten. Seine „Gedanken über die Freiheit demokratischer Ständen", worin er unter anderem auch der Gewissens- und Denkfreiheit in religiösen Dingen und der unbedingten Toleranz verschiedener Glaubensweisen das Wort redete,[3] blieben Manuskript und kamen nur ganz intimen Freunden zu Gesicht. Einigermaßen ließ er seine wahre Gesinnung durchblicken in dem „Patriotischen Abschied von der helvetischen Gesellschaft", der 1764 in Schinznach zur Verlesung kam: allein das war kurz vor seinem Tode und drang über den kleinen Kreis gleich gestimmter Männer nicht heraus.[4]

Es kam Zellweger in diesem Aufsatz darauf an, den konfessionellen Gegensatz innerhalb der Schweiz als veraltet und belanglos hinzustellen und alle Eidgenossen durch Betonung des moralischen „Hauptwesens der Religion" untereinander zu verbinden. Man muß nie vergessen: der Mann hat noch den letzten Religionskrieg und die lange nachwirkende konfessionelle Erbitterung erlebt. Darum verlegte er das Schwergewicht der Religion in den „ächten Tugendwandel", in die „Rechtschaffenheit des Herzens gegen Gott", verbunden mit der Ausübung der „Pflichten, die wir Gott als unserem allgemeinen Schöpfer und Vater, die wir unserem Nächsten, der menschlichen Gesellschaft, dem Vaterland und uns selbst schuldig sind, und die ein jeder verständige Mensch sowohl durch das Licht der Natur als aus klaren, jedermann begreiflichen Schriftstellen erkennen kann". Dies allgemeine und überkonfessionelle Wesen der Religion stellte er den Lehr-

von H. Kasp. Hirzel; W. Nef, Dr. L. Zellweger in Appenzell. Jahrbücher 1907; Zehnder-Stadlin, Pestalozzi 1875 (zahlreiche Briefe und Briefauszüge Zellwegers an Bodmer u. a.).

1) Zellweger an Bodmer 27. Febr. 1746 (Zehnder-Stadlin 333 f.).

2) Zellweger an Hirzel 29. Nov. 1761 (Verhandl. d. hel. Ges. 1765 p. 123 f.).

3) W. Nef, Dr. L. Zellwegers „Gedanken . . .", Appenzell. Jahrbücher 4. Folge 1. Heft 1904 p. 5 ff.

4) Gedruckt in Verhandlungen der Helv. Ges. 1764.

gebäuden, die nur auf ungleiche Begriffe und verschiedene menschliche Opinionen über verworrene, ungleich verstandene Schriftstellen aufgebaut sind, und den äußerlichen Zeremonien gegenüber.[1] Zu dieser menschlichen Religion die Jugend zu erziehen, erschien ihm wertvoller als die bisherige Religionsunterweisung durch die konfessionellen Katechismen. Das menschliche Geschöpf wollte er als eine leere Tafel betrachten, aller Impressionen fähig: man bilde es zuerst zu einem vernünftigen Menschen, zu einem tüchtigen Mitglied der menschlichen Gesellschaft, indem man ihm die Menschen- und Tugendliebe einpflanze, ihm den herrlichen Nutzen und die Vorteile des Tugendwandels und die Nachteile und schädlichen Früchte des lasterhaften Lebens durch vernünftige, ihm begreifliche Lehren und durch Exempel aus den Historien und den täglich vorfallenden Begebenheiten dieses Lebens vorstelle! Nach dem vernünftigen Menschen werde dann zuletzt der Christ gebildet![2]

Wir vernehmen das Echo Rousseaus; die Antithesen und auch die verächtliche Polemik gegen den offiziellen, umgekehrt verfahrenden Religionsunterricht erinnern an den Genfer Propheten. Keinesfalls hat jedoch Zellweger Rousseau nachgeredet; es war sein eigenes Nachdenken, es war der Ertrag seines Lebens und seiner Zeit, die ihn in diese Richtung wiesen.

Am besten ließ er seine intimsten Freunde, den Geschichtsprofessor Lauser in Bern, seinen eigentlichen geistlichen Beichtvater,[3] den Zürcher Bodmer, den langjährigen intimen Korrespondenten, hinsichtlich seiner religiösen Meinungen in sein Innerstes hineinsehen. Welch eine Kluft trennte bereits in der ersten Hälfte des Jahrhunderts diesen nachdenkenden Laien von den durchschnittlichen Theologen und Pfarrern seiner Umgebung!

Da spottet er darüber, daß die Bibel, diese unfehlbare Regel der Christen, gerade wie alle weltlichen Rechtsbücher von allen den verschiedenen Sekten in verschiedenem Sinn verdreht werde, wobei dann die Pfarrer erst noch die tollsten Einfälle auf Rechnung des heiligen Geistes setzen und bei ihren Erklärungen der Schriftstellen, sie mögen noch so absurd und lächerlich sein, betonen: das ist der wahre Sinn des Geistes Gottes.[4] Ein ander Mal — es war zur Zeit des siebenjährigen Krieges — gelangte Zellweger zu dem Schluß, das Christentum sei am Ende gar nicht für so unruhige, aufgeregte und widerspenstige Menschen wie die Völker Europas gemacht; eine Botschaft aus dem Norden wäre vielleicht mehr für ihr Verständnis und ihren Geschmack gewesen als eine Botschaft aus dem Orient. Er läßt dabei einen hohen Begriff vom Christentum erkennen: Geist des Friedens, der Liebe, der Duldsamkeit, der Demut, der Selbstverleugnung, findet aber, daß von all dem unter den sogenannten Christen doch nichts anzutreffen sei.[5] Als d'Alembert die Genferpfarrer Sozinianer schalt, beklagte Zellweger das Gehässige dieses Titels, indem er zugleich seiner Verachtung der als evangelisch und unfehlbar geltenden Dogmen der herrschenden Kirchen deutlichen Ausdruck gab und mit dem Ausruf schloß: es lebe unser König von Preußen, der die Gewissen nicht geniert![6] Dagegen begrüßte er die Reise der Patrioten Lavater und Füßli zu Spalding mit Freuden, weil er hoffte, die so gebildeten Pfarrer würden dann geschickte Prediger der Moral, der Pflichten der Menschlichkeit, des Menschen als Menschen und als Mitglied der Gesellschaft werden:

1) Ebenda p. 57 f.
2) Ebenda p. 76 f.
3) Verhandlungen d. Helv. Ges. 1765, p. 117.
4) Zellweger an Bodmer, 17. Sept. 1737 und 21. Dez. 1752 (Zehnder-Stadlin p. 325 und 367).
5) Ebenda 1756 p. 692.
6) Ebenda 1758 p. 696.

„Unsere gewöhnlichen Prediger schaffen fast nichts, das Wert hat; das geringe Volk versteht nichts oder nur wenig in ihren Predigten."

Dabei zeigte sich Zellweger wohl vertraut mit Spaldings „Bestimmung des Menschen" und den „Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum", die er freilich umsonst einem appenzellischen Pfarrer zu empfehlen suchte; denn dieser fand, Spalding schreibe der menschlichen Vernunft zu viel zu.

„Armer Teufel, sind denn leere Phantasiespiele und auf menschliche Meinungen gegründete Dogmen besser als Wahrheiten, die in der Vernunft gegründet sind?" [1]

Zellwegers eigene Lebensauffassung hat ein Brief an den gleichen Bodmer vom Jahr 1754 also formuliert:

„Strengen wir uns an, soviel wir können, unsere Körper durch genaue Diät und mäßige Uebung kräftig zu erhalten, und versuchen wir, wenn die Maschine nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur und ihres höchsten Urhebers nach und nach zugrunde geht, wenigstens unsern Geist in ruhiger Verfassung zu bewahren, dadurch daß wir mit heroischer oder philosophischer Gleichgültigkeit die Schicksalsfügungen in Glück und Unglück betrachten und uns der überflüssigen Sorgen, Mühen und Arbeiten enthalten, uns einfach auf die Pflichten beschränkend, die Gott, das Gemeinwesen, der Charakter eines anständigen Menschen und Freundes, die Vernunft und eine weise Voraussicht von uns fordern, ohne zu versäumen, uns von Zeit zu Zeit so oder so, nötigenfalls durch Kleinigkeiten und Jugendtorheiten, zu erheitern. Helf, was helfen möge!" [2]

Als er bald 70 Jahre alt war und den Tod heranrücken sah, verlor er nichts von seinem Gleichmut, sondern überließ sein gegenwärtiges und künftiges Los gänzlich der Vorsehung.

„Ich bin in diese Welt ohne mein Wissen gestellt worden mit dem allgemeinen Beruf, Gott, meinen Vater und Schöpfer, anzubeten, meinen Nächsten zu lieben und meine Seligkeit zu schaffen. Es hing offenbar an mir, eine Lebensweise zu wählen, die zugleich auf das allgemeine Ziel strebte und die Funktionen eines Menschen der Gesellschaft ausübte, wie jeder andere Mensch verpflichtet ist, zu handeln, jeder nach der Fähigkeit seines Geistes und seiner Kräfte zum gemeinen Besten usw. Habe ich meine Bestimmung erfüllt oder nicht? Das habe nicht ich, das hat der höchste Richter und z. T. der stellvertretende Richter, mein Gewissen, zu entscheiden. Wenn ich mich unfreiwillig verirrte, so war es nicht mein Fehler, daß ich nicht besser aufgeklärt war, als ich bin, und unfreiwillige Irrtümer sind ohne Zweifel keine Verbrechen. So befehle ich mich ganz und gar dem Urteil meines höchsten Herrn, der ebenso gnädig wie gerecht ist. Inzwischen stelle ich mir zum voraus das Vergnügen und eine besondere Art von Seligkeit am Ort der Seligen vor, mit meinen Eltern und verstorbenen Freunden verkehren zu können und gemeinsam mit ihnen die Werke Gottes und die Wunder der Natur mit größerer Klarheit bewundern zu dürfen, als unsre groben und trügerischen Organe es uns in dieser Welt erlaubten." [3]

Ein schmaler Rest christlicher Tradition schimmert hier noch durch; das Ganze hält sich sehr frei von den christlichen Idealen und stellt einen durchaus modernen deistischen Typus dar. Und dieser selbständige Lebensphilosoph wohnte nicht in einem der städtischen Kulturzentren, sondern in ländlicher Einsamkeit, in der föhrenen Hütte zu Trogen im Appenzellerland!

1) Ebenda 1763, p. 699.
2) Ebenda 1754 p. 691 f.
3) Zellweger an Hirzel, 29. Nov. 1761 a. a. O.

Ein weit zahmerer, jedoch durch seine Schriftstellerei unendlich einflußreicherer Geist ist Johann Georg Sulzer von Winterthur, der aus der Schweiz nach Berlin berufene, zu hohen Ehren beim preußischen König emporgestiegene Gelehrte gewesen.[1] Er hatte in Zürich Theologie studiert, sich dabei aber mehr als mit der Bibel mit Naturgeschichte und Wolffscher Philosophie vertraut gemacht. Als Vikar in Maschwanden setzte er vor allem seine Naturstudien fort, teils zu wissenschaftlichen Zwecken, teils aber auch im Dienst religiöser Erbauung und moralischer Nutzanwendung. Daraus ging der ein paar Jahre später in Magdeburg gedruckte, von Sack, dem Berliner Hofprediger, bevorwortete „Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die Werke der Natur" hervor.

Leibniz-Wolffsche Philosophie und Popesche Dichtung bilden die Voraussetzung; dazu tritt die durch Brockes poetisch verherrlichte, banausische Physikoteleologie, welche z. B. das ganze Pflanzenreich für die Nahrung der Tiere und für die Nahrung und Belustigung der Menschen geordnet sein läßt. Der Verfasser aber geht noch weiter und sucht aus der Naturgeschichte Lebensregeln der Moral zu gewinnen, um ihren Nutzen zu erhöhen. Am Schluß geht er auf die scheinbaren Unvollkommenheiten und auf die Geheimnisse der Naturwelt ein und will die erstern durch die Einstellung des Einzelnen in die Harmonie des Ganzen, die zweiten durch den Hinweis auf uns verborgene göttliche Absichten rechtfertigen. Selbst die menschlichen Leidenschaften, Eigenliebe, Ehrgeiz, Liebe zu den Wollüsten, Neid, Haß, Rachgier bringen alle Tage viel Gutes hervor, können öfters der Grund der allergrößten und nützlichsten Taten der Menschen werden, und Pope behält recht mit seinem Axiom: Ein Satz ist klar: was immer ist, ist recht.

Fünf Jahre später trat Sulzer mit einer zweiten verwandten Schrift hervor: „Unterredungen über die Schönheit der Natur". Er hat inzwischen Shaftesbury und Plato auf sich wirken lassen und entwindet sich der platten Nützlichkeitstheorie, freilich ohne sie ganz loszuwerden.

Mit Rousseau teilt Sulzer die Begeisterung des Stadtmenschen für die ländliche Natur und ihre sanften Schönheiten; der Anblick der aufgehenden Sonne, von einem Hügel aus genossen, wirkt auf ihn wie eine religiöse Offenbarung. Allein so viel auch von Schönheit, Herz und Empfindung in der kleinen Schrift die Rede ist, der Verfasser wird seine reflektierte Art nicht los; er steigt rasch aufwärts von der sinnlichen Schönheit einer Gegend oder einer bestimmten Farbenpracht zu den vom Verstand entdeckten Schönheiten der Proportionalität und zu all den künstlichen Schöpfungen der Natur, die eine aller menschlichen Kunst unendlich überlegene Kunstfertigkeit des Schöpfers bekunden. Der Einwand, all das sei von ungefähr so geworden, wird in seiner ganzen Sinnlosigkeit dargestellt und der das ganze Weltall in seinen höchsten wie seinen niedersten Stufen durchwaltende Plan göttlicher Weisheit und Ordnung gegenüber solchen Unstimmigkeiten wie Mißgeburten oder wilden Tieren glänzend gerechtfertigt.[2] Ganz von selbst mündet die wissenschaftliche Betrachtung, welche alle diese unzähligen Wunder der Weisheit Gottes uns zu Gemüte führt, in den Hymnus auf Gottes Herrlichkeit und in den ernstlichen Vorsatz aus, mit allen Kräften an der persönlichen Vervollkommnung zu arbeiten. Wir hören von der „neuen Religion", in die ein Freund den andern führt, indem er ihm

1) J. Kasp. Hirzel an Gleim Ueber Sulzern 1779; G. Morf, J. G. Sulzer 1863, Möriкofer a. a. O.

2) Das Krokodil ist so ungeschickt in seinen Bewegungen, daß ihm sein langsamster Raub entgehen kann. Die giftigste Schlange trägt an ihrem Leibe verräterische Klappern, die Menschen und Tiere bei ihrer Ankunft warnet, sich vorzusehen, p. 93.

das Heiligtum der Natur aufschließt; die andächtigen Triebe werden durch solche Naturbetrachtung so gerührt, daß der Mensch sich fast wie ein Neubekehrter vorkommt. [1]

Man begreift, daß Sulzer später in Rousseau sein Ideal fand; Rousseau trug das alles ursprünglich in sich, was der Winterthurer und spätere Berliner Professor sich auf Umwegen und mit Hilfe wissenschaftlichen Forschens erwarb. Im ganzen beweist diese neue Naturschwärmerei nur, wie weit diese Männer von der Natur abgekommen waren.

Ohne jemals sein Interesse am Naturstudium und der Naturbetrachtung aufzugeben, ließ sich Sulzer in Magdeburg seinen Horizont mächtig erweitern und wandte sich allmählich dem Studium der Künste zu, nicht als künstlerischer Mensch, sondern als Theoretiker und Kritiker, dabei als Hauptvertreter der schweizerischen, speziell der Bodmerischen Kunstrichtung in Deutschland. In einer Arbeit von 15 und noch mehr Jahren schuf er mit einem Stab von Mitarbeitern seine „Allgemeine Theorie der bildenden Künste" in der unglücklichen Manier einer alphabetischen Ordnung der Kunstwörter, ein mehrbändiges Kunstlexikon. [2] Schlimmer aber noch als die Anlage ist der Geist des Werks, da Sulzer seine Philosophie und seine Moral keinen Augenblick vergessen kann und schließlich alle Kunst als Mittel zu praktischen Zwecken ansieht.

Der Wert der Dichtkunst, meint er einmal, erscheint erst recht, wenn Philosophen dichten oder Dichter philosophieren, und folgerichtig sieht er den Wert Homers darin, daß seine Gedichte der Jugend und dem männlichen Alter Religion, Tugenden und Sitten einflößen. [3] Was der bloße Verstand nicht zustande bringt, mit der Beobachtung der Pflicht das Vergnügen zu verbinden, das vermag der Künstler durch die herzgewinnende Schönheit seiner Form. Es steht den schönen Künsten zu, dem Menschen alles, was ihm nützlich ist, angenehm zu machen und allen seinen Pflichten einen bezaubernden Reiz zu verschaffen. [4] Veredelung des menschlichen Herzens ist der vornehmste Zweck der Kunst überhaupt.

Nun, wer Schillers Kunsttheorie geschichtlich im Werden verfolgt, weiß, wie bis zuletzt in den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" der sittlich pädagogische Leitgedanke nachwirkt, so unendlich hoch auch gerade Schiller die Kunst über alle direkt praktischen und moralisierenden Abzweckungen erhob. Und man darf bei der Würdigung Sulzers nie vergessen, daß er als Freund des Volks und als Erzieher der Jugend spricht, der das Gemeine und Laszive aus der Welt der Kunst verbannt wissen wollte, mit dem sie im *ancien Régime* fast unauflöslich verflochten war. Im ganzen aber zeigt er uns gerade als Kunstphilosoph vor allem die Schranken der Moral- und Tugendkultur der Aufklärung, die in ihm vielleicht den edelsten und bescheidensten, aber auch einen besonders beschränkten Vertreter gefunden hatte.

---

1) Ebenda, p. 14.

2) Vgl. Gottfried Keller, Der grüne Heinrich, I. Bd., Kap. 20.

3) Gedanken von dem vorzüglichen Wert der epischen Gedichte des Herrn Bodmer, zitiert bei Hirzel, I, p. 197.

4) Gedanken über den Ursprung und die verschiedenen Bestimmungen der Wissenschaften und schönen Künste, zitiert bei Hirzel, I, 244 f.

Daneben wirkte Sulzer von Berlin aus durch zahlreiche kleinere Aufsätze und Abhandlungen der Akademie als Psycholog, Pädagog und Metaphysiker in enger Freundschaft mit den Führern der Berliner Aufklärung, Sack und Spalding. Als Pädagoge hat er in einer seiner Jugendschriften[1] als erster Wolffs strenge Methode in die Erziehung bringen wollen. Als Psychologe ging er den verschiedenen Arten der menschlichen Empfindungen nach und suchte den Ursprung der Künste, der Wissenschaften, ganz besonders aber auch der Moral aufzuspüren, vielfach englischen Anregungen folgend.[2] Er hat von der menschlichen Natur und ihren göttlichen Anlagen wie alle Aufklärer hoch gedacht, gerade im Gegensatz zu dem König, dem er diente und der ihn gelegentlich für seinen unrealen Optimismus scharf abkanzelte.[3] Bis zu allerletzt aber hat er die metaphysische Schule, von der er herkam, nicht vergessen und sich, je mächtiger von Frankreich her der Materialismus auch in Berlin aufkam, desto wärmer und dringlicher für die Grundwahrheiten der natürlichen Religion gewehrt. Wie schon erzählt wurde, gab er, um schlafende deutsche Philosophen aufzurütteln, Humes „Untersuchung des menschlichen Verstandes" deutsch heraus mit Anmerkungen, welche dem Buch die schlimmsten Wirkungen nehmen sollten. „Sollte es einem Zweifler gelingen, mir die Ueberzeugung von einer weisen Einrichtung der Welt und von der Hoffnung, daß Wahrheit und Tugend mir einen immerdauernden Fortgang zur wahren Ruhe und Glückseligkeit versprechen, (zu rauben,) so verlange ich keinen Augenblick länger zu leben."[4] 1770 entwickelte er in einer Abhandlung der Akademie noch einmal den Begriff des höchsten Wesens und lehnte darin allen Materialismus und auch den Spinozismus aufs schärfste ab. Seine allerletzte Arbeit galt der Feststellung der guten Gründe für den Unsterblichkeitsglauben. Bei all dem war Sulzer mit dem Herzen beteiligt; er hatte selbst viel Schweres zu kosten an Todesfällen in der engsten Familie und an einer ihn langsam aufreibenden Auszehrung. Das hat er nicht gerade heroisch, aber geduldig überstanden, und, wie der St. Galler Wegelin als echter Aufklärer an Bodmer schrieb, „bis zu seiner Todesstunde die Richtigkeit im Denken und Gesundheit der Seele gezeigt."[5] Zu seiner Philosophie gehörte auch die Ueberzeugung, daß die irdische Glückseligkeit nicht anders als noch unvollkommen sein kann, und wir erst mit dem Tod einer höchsten Vollkommenheit entgegengehen. Denken und Leben entsprachen sich bei ihm; von seinem Lebensbild geht noch heut etwas von der Harmonie und innern Ruhe aus, die das Glück des Mannes ausmachte. Viele der Jungen, die er noch erlebte, übertrafen ihn weit an Genialität, kaum einer an innerem Glück und Harmonie der Lebensführung.

Georg Sulzer ging durch seine Berufung nach Berlin der Schweiz zur Hälfte verloren; der Basler Isaak Iselin dagegen, der gelegentlich so gern jedem Ruf ins Ausland gefolgt wäre[6] und zum Glück keinen solchen Ruf erhielt,

1) Versuch von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder, 1745.

2) Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, 1753/54, Psychologische Betrachtungen über den sittlichen Menschen, 1765.

3) Mörikofer a. a. O., p. 263.

4) J. K. Hirzel, I, 213.

5) H. Morf, a. a. O., p. 61 aus dem Brief Wegelins an Bodmer vom 27. Febr. 1779.

6) An Sal. Hirzel, 11. Jan., 5. März 1765.

durfte seine ganze reiche Kraft der nähern und weitern Heimat zur Verfügung stellen und konnte Wirkungen hinterlassen, die bis heute nicht verloren sind. Kaum ein anderer Mann verkörpert bei uns in der Schweiz so völlig alle Vorzüge und Schwächen der Aufklärungsbewegung und ist dabei gleichwohl ein Mann von Eigenart, den man nicht vergißt, wenn man ihn einmal erfaßt hat.

Iselin kannte wie wenige die ganze Erbärmlichkeit der politischen Einrichtungen seiner Vaterstadt und des Schweizerlandes. „Unsre ganze Schweiz", klagt er Ende 1767, „ist einmal ein recht elendes Ding, und es ist unmöglich, daß jemals etwas Gutes daraus werde." [1] „Dieses seltsamste Land der Erde vereinigt die abscheulichsten Finsternisse mit dem hellsten Licht; aber das Licht ist nur eine kleine Zahl guter Köpfe, während die Finsternis 999 Tausendstel der Nation bedeckt." [2] Aus Basel klagt er über Korruption rings herum, [3] ruft einmal aus: „O mein Herr, warum muß ich mein Leben in einer halben Barbarei zubringen, wo ich doch so wenig nützen kann?" [4] und erklärt ein andermal, an der Basler Konstitution müsse er verzweifeln. [5] War er doch auch selber, der Tüchtigste und Einsichtigste unter seinen Mitbürgern, durch die stumpfsinnige Sitte des Loses von den höchsten Stellen im Staatsdienst jedesmal ausgeschlossen worden und mußte sich von 1756 an bis zu seinem Tod mit dem Amt des Ratschreibers begnügen.

In diesen zopfigen und scheinbar hoffnungslosen Verhältnissen wuchs Iselin auf mit seinem für alles Große, Edle und Gute empfänglichen Herzen, das sich zuerst mit den großen Männern der Griechen und Römer, sowie mit den „verehrungswürdigen biblischen Patriarchen" seine Idealwelt im Innern aufbaute und hernach in der Studienzeit den naturrechtlichen und sittlichen Idealismus aus allen möglichen Quellen der Zeit in sich aufnahm. [6] Er machte sich in seinem Kopf ein Bild der Vollkommenheit, in das er sich verliebte, und träumte sich als Philosoph in ein Land der Ideen, da nichts herrscht als Ordnung, Richtigkeit, Tugend, Gerechtigkeit und Erhabenheit. Und dann machte er die typische Erfahrung des Idealisten: er fand in der nächsten ihn umgebenden Wirklichkeit das reine Gegenteil von dem allem, nichts als Unordnung, Verwirrung, Falschheit, Scheintugend und betrügerische Größe. Im Eingang seiner Erstlingsschrift, der „Patriotischen und philosophischen Träume" zeichnet er diese schmerzliche Erfahrung, die er mit unzähligen verwandten Idealisten gemacht hat. Sie ist ja durch Schiller vornehmlich verewigt worden: der junge Pestalozzi erlebte sie mit gleicher Stärke. Und wem unter den tüchtigen Menschen der Gegenwart ist sie ganz fremd?

Das Große an Iselin ist, wie er sich nun seinen Idealismus durch keinen Gegensatz der Wirklichkeit zerstören, durch keine Enttäuschungen, deren er doch fortgesetzt unzählige erlebte, rauben ließ. Er war und blieb seine Religion, die sich am bündigsten als große Hoffnung für die Menschheit,

1) Ebenda, 7. Dez. 1767.
2) Iselin an Frey, 3. Juni 1770.
3) Ebenda, 28. Jan. 1757.
4) Iselin an Sal. Hirzel, 31. Mai 1763.
5) Iselin an Frey s. d. 1764.
6) Philos. u. patriot. Träume eines Menschenfreundes, 1755, Eingang.

als Fortschrittsglaube definieren läßt. Letztlich war es doch auch ein Rest seiner christlichen Erziehung, die von früher Jugend an den Vorsehungsglauben fest in seiner Seele verankert hatte. Wer an die Vorsehung glaubt, wird niemals an der Menschheit ganz verzagen können. Bei Iselin war ein unzerstörbarer optimistischer Glaube an die guten Kräfte der menschlichen Natur damit eng verbunden, recht im Gegensatz zu dem alten Erbsündenpessimismus. Wie oft hat er in seinen Schriften die Grundkräfte des Menschen, auf denen alles gesellschaftliche Leben sich aufbaut, dargestellt, immer mit dem Vertrauen, daß jeder Trieb sein gottgegebenes Recht habe und ihm unter der Leitung der Vernunft eine angemessene Befriedigung in der Welt geboten werden könne und solle.[1] Zwar, wenn er in seinem Tagebuch am Jahresschluß strenge Selbstprüfung übt, geht er zuweilen gerade mit seinen natürlichen Trieben sehr streng ins Gericht; die Selbstprüfung vor Gottes Augen stimmt nicht völlig mit der Zeichnung der guten Menschennatur in Iselins Schriften.[2] Genug, er hielt trotz eigener niederziehender Erfahrungen an seinem Glauben fest, daß der Mensch, wie ihn die Natur erschaffen habe, auch zu allem Guten Anlage und Kraft mit sich bringe. Und nun galt es, um seinen ursprünglichen Idealismus aufrechtzuerhalten, hauptsächlich zwei Forderungen nie zu versäumen: die Augen offen zu halten für alle irgendwie erfreulichen, Hoffnung erweckenden Zeichen der Zeit in der Nähe und in der Ferne, und mit Geduld und Ausdauer den nächsten Weg der Pflichterfüllung zu gehen und kein Gutes zu unterlassen, das auch nur einen Schritt weit ihn selbst oder andere vorwärts führen konnte.

Die Briefe Iselins an seine nächsten Freunde, den Hauptmann Joh. Rud. Frey und den Zürcher Salomon Hirzel, geben uns einen köstlichen Einblick in die Beweglichkeit und Menschlichkeit seiner Hoffnung.

Schon 1755 überrascht er seinen Freund mit der Erklärung, vieles, das unmöglich scheine, sei es nur durch die Feigheit und Unwissenheit der Regierenden.[3] 1760 glaubte er bestimmt zu konstatieren, daß die Welt immer aufgeklärter werde, aber ob auch immer besser, das sollten die Philosophen durch genaue Beobachtung herausbringen. Jedenfalls scheine sie ihm nicht schlechter zu werden; selbst die Sitten halte er für besser als vor 50 Jahren.[4] Wie er sich bald darauf bei Anlaß des Basler Universitätsjubiläums mit gleichgesinnten Freunden aus der Schweiz, dem Kern der nachherigen Schinznacher Gesellschaft, zusammenfand, ruft er beglückt aus: „So viel tugendhafte und weise Menschen, nein, die Welt ist doch nicht ganz so schlecht!“[5] Noch freudiger tönt es nach der ersten Schinznacher Zusammenkunft: „Die Welt ist nicht so schlecht, wie man uns sagt. So viel tugendhafte Männer mitten in der allgemeinen Verderbnis!“[6] Und nur ein paar Monate nachher muß derselbe Iselin sich gegen seinen Freund Frey verteidigen wegen des Vorwurfs der Misanthropie und der Verbitterung gegen seine Mitbürger und das Menschengeschlecht![7] Im Jahr drauf 1763 ertönt der schon erwähnte Verzweiflungsschrei, daß er sein Leben so unnütz in der halben Barbarei Basels zubringen müsse,[8] ein paar Monate

1) Vgl. die ersten Kapitel der Träume und Buch I der Geschichte der Menschheit.
2) Belege unten p. 188.
3) Iselin an Frey, 29. Mai 1755.
4) Ebenda, 29. März 1760.
5) Iselin an Hirzel, Juli 1760.
6) Iselin an Frey, 25. Mai 1762.
7) Ebenda, 19. Dez. 1762.
8) Iselin an Hirzel, 16. Juni 1763.

hernach[1] 1764, das Geständnis völliger Verzweiflung an der Basler Konstitution[2] und ein Jahr später der Ausdruck neuer Hoffnung, die sich gerade auf den Fortschritt der Unordnung stützt: sie deute auf eine kommende segensreiche Revolution hin.[3] Wie Iselin dann von Lavaters tapferem, wenn auch allzu hitzigem Vorgehen gegen den Landvogt Grebel hört, will er zwar Schwärmerei darin erblicken, aber „noch selten ist das Gute in einem Lande ohne eine gewisse Schwärmerei in Bewegung gekommen."[4] 1768 gibt er dagegen ehrlich zu, daß gerade seine Philanthropie ihn leicht in Misanthropie stürzen könnte. „Fängt man an, das wahre Wohl der Menschheit zu lieben, so muß man höchste Verachtung bekommen für die Menschen, die entweder so gleichgültig sind oder alles Mögliche tun, um es zu durchkreuzen."[5] Im gleichen Jahr hält Iselin fest zu Voltaire, weil dessen Lektionen der Humanität und Toleranz so unermeßlich viel zum Fortschritt der Vernunft und der gesunden Politik beitragen.[6] 1769 wechseln wieder Verdruß und Menschenverachtung mit Hoffnung bei ihm ab; sein letzter Trost ist aber immer, daß Ordnung aus der Unordnung hervorgehen werde.[7] Zuletzt konstatiert er mit Bewegung, daß es selbst in Basel im Gebiet des Strafrechts vorwärts geht. Beweis: ein Dieb, der nach der Carolina und bisherigen Gewohnheit kurzerhand gehängt worden wäre, jetzt hingegen auf Lebenszeit bestraft werde, da man nicht mehr in so barbarischen Zeiten lebe, wie bei Abfassung der Carolina. Selbst von der Folter sprachen die Herren diesmal in einer Weise, die Iselin unendliches Vergnügen machte. „Trösten wir uns", fügt Iselin hinzu, „es ist nicht ganz umsonst, daß die Philosophie ihre Stimme erhebt in unserem Jahrhundert." Freilich die Geistlichkeit ist wie immer reaktionär, wie ihr Wüten gegen den Fortschrittsmann Basedow beweist. Aber trotzdem: „O mein lieber Freund, wir stehen noch unter der Morgenröte der Vernunft, aber diese Morgenröte gibt schon ein so schönes Schauspiel für die Freunde der Menschheit. Ich wollte jetzt einschlafen und wieder erwachen in zwei Jahrhunderten, da würde ich einen schönen Morgen finden.[8] „Nun kommen die 70er Jahre; Basedow schreit sein pädagogisches Universalmittel in die Welt hinaus; von Frankreich lassen sich die Physiokraten mit ihren Reformgedanken vernehmen. „Das sind meine Heiligen", schreibt Iselin von beiden; „ihnen wird die Menschheit eine der heilsamsten Revolutionen danken."[9] Im folgenden Jahr hat er auch dem ihm so unsympathischen Rousseau gegenüber, den er stets als einen Rufer nach rückwärts auffaßte, seine Stellung gefunden: „Trotz Rousseau ist nichts von dem, was man gesagt, geschrieben, getan hat, für den Fortschritt der Menschheit umsonst gewesen, nicht einmal Rousseaus Extravaganzen.[10] „Und dabei beachte man, daß bereits die neue Epoche von Sturm und Drang in Deutschland begonnen hatte, für die Iselin jedes Verständnis abging, und daß die großen auf Basedow gesetzten Hoffnungen sich nicht erfüllten. Aber unser Iselin gibt seinen Zukunftsglauben nicht preis; er bekennt sich gerade 1775 angesichts des amerikanischen Freiheitskampfs zur festen Friedenshoffnung. „Wer weiß, ob Friedrich nicht der letzte Eroberer, die Polen die letzten Unterdrückten, die Amerikaner die letzten, die mit den Waffen die Freiheit erkämpfen, sind?" In dieser Stimmung begann er seine neue Zeitschrift, die „Ephemeriden der Menschheit", voll Freude, daß Gott ihm nicht für nichts das Leben gab und er noch etwas nützen kann. Und da eben in Basel die Gründung eines Seminars geplant wurde, bemerkt Iselin dazu: er sehe wohl viele Hindernisse voraus, aber er verzweifle an nichts,

1) Iselin an Frey, 23. Okt. 1763.
2) Ebenda, s. d. 1764.
3) Ebenda, 13. Juli 1765.
4) Iselin an Hirzel, 23. Juni 1765.
5) Iselin an Frey, 12. Jan. 1768.
6) Ebenda, 27. Juni 1768.
7) Ebenda, 13. Mai 1769.
8) Ebenda, 18. Juni 1769.
9) Ebenda, Dez. 1770.
10) Ebenda, 30. März 1771.

man solle sich gefaßt machen, von Zeit zu Zeit etwas Gutes gelingen zu sehen.[1] Aehnlich klingt es in einer Aeußerung vom Jahr 1779: Iselin freut sich, nicht vor 7 Jahren gestorben zu sein. Er sah in seiner Umgebung so viel Gutes entstehen und hatte die Befriedigung, durch seine Ermutigungen ein wenig dazu beigetragen zu haben.[2] Dachte er an die überall in der Schweiz ins Werk gesetzte Schulreform, so kam er sich vor wie der sterbende Moses, der noch ins gelobte Land hinübersieht.[3]

Man sieht aus alledem: es ist eine Hoffnung, die ihrem Träger gar nicht immer leicht gewesen ist, mit der er aber tapfer durchhielt bis an sein Lebensende.

Man durchgehe nun alle Schriften Iselins, und man wird ihn fast in jeder beschäftigt finden, seinen Fortschrittsglauben psychologisch und geschichtlich zu stützen und zu dessen Aufmunterung in den Lesern beizutragen. Er fühlte sich darin als der natürliche Antipode Rousseaus, der seine Gedanken mächtig aufgeregt hatte, und im Einklang mit Voltaire, dessen kulturgeschichtliche Betrachtung ihn begeisterte. Schon in seiner bedeutungsvollen Erstlingsschrift, den „Träumen" fesselte ihn das Phänomen des Vollkommenheitstriebes im Menschen. Iselin ist sich seiner Gefährlichkeit wohl bewußt; er weiß, daß darauf nicht nur alle Segnungen der Kultur, sondern ebensowohl Krieg und Tyrannei und Unterdrückung beruhen. So sucht er denn nach Kriterien, um wahre Vollkommenheit von falscher zu unterscheiden, und glaubt sie in der Naturgemäßheit, der Ordnung des Trieblebens, der Achtung vor dem Mitmenschen und seiner Glückseligkeit zu finden. Den Schluß des Büchleins bilden lauter Idealgemälde menschlicher Verfassungen und wahren Menschentums, oder, wie er sich ausdrückt, des wahren Patrioten. Aehnlich versucht Iselin in seiner „Geschichte der Menschheit"[4] mit lauter psychologischen Leitlinien und nach Analogie der Entwicklung des Individuums die aufsteigende Linie der geschichtlichen Entwicklung gegen Rousseau streng zu verteidigen, ohne doch an den Gefahren und schweren Trübungen dieser geschichtlichen Entwicklung blind vorüberzugehen. Das Ideal liegt nie hinter uns, sondern immer vor uns, und keine Erbärmlichkeit der Gegenwart darf uns an dieser frohen Hoffnung irre machen. Historische Wissenschaft hat ja mit diesem Plaidoyer des Fortschrittsglaubens überhaupt nicht viel zu tun; man muß die Schrift würdigen als Bekenntnis, als Zeugnis von Iselins Religion. Das war Iselins Beitrag zur deutschen Popularphilosophie: die Durchleuchtung der Geschichte der Menschheit mit den kulturellen und moralischen Idealen der Aufklärung, damit dem Fortschrittsglauben eine geschichtliche Basis nicht fehle.

Uns muß hier besonders die Betrachtung der neuesten Geschichtsepoche interessieren; wie stellt sich einem Aufklärer das eigene Jahrhundert dar? Im Grunde begann der neue Aufstieg auch für Iselin mit der Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts, die ihm ganz als Folge des auflebenden Lichtes der Wissenschaften, der aufgeklärten Denkungsart erscheint. Aber es ist kein Bild, das ihm reine Freude gewährt; er vermißt die Liebe über dem Glauben, sieht Zwie-

1) Ebenda, 19. Mai 1775.
2) Ebenda, 17. Juli 1779.
3) Ebenda, 11. April 1779.
4) 1. Auflage 1764.

tracht und Bürgerkriege als Folgen der Kirchenverbesserung auftreten und beklagt den religiösen Fanatismus auf beiden Seiten. Erst mit dem Ende des 17. und dem beginnenden 18. Jahrhundert fängt für Iselin die Aera der neuen echten Kultur an; da erst erwacht eine edlere und mildere Denkart; die ganze Kultur steigt empor; Bildung und Reichtum, größere Annehmlichkeit im geselligen Umgang und häuslichen Leben, feinerer Geschmack sind ihre Zeichen. Das Theater nimmt einen neuen Aufschwung, die Lektüre verbreitet sich, die Frauen fangen an, Anteil an der neuen Bildung zu nehmen. Es entstehen neue gelehrte Verbindungen, Akademien, gelehrte Gesellschaften. Vor allem regt sich ein dreifacher Enthusiasmus, der unsern Iselin mächtig beglückt: Enthusiasmus für den Feldbau und die ökonomischen Wissenschaften in gemeinnützigem Sinn; Enthusiasmus für das Vaterland, Patriotismus, Geist wahrer Freiheit, und Enthusiasmus für die Erziehung der Jugend.[1] Freilich stehen all dem noch viele Hindernisse im Weg; man findet Ueberbleibsel der Barbarei in allen Ständen. Es scheint z. B. Iselin ein Verhängnis, daß die neue Staatskunst Glückseligkeit und Wohlstand ganz auf die Reichtümer und die Handelsgesellschaften gründet; er sieht manche schlimme Folgen der Steigerung des Reichtums voraus, aber immer wieder triumphiert sein Optimismus. „Unsre glückseligen Zeiten besitzen," so meint er, „weit mehr tugendhafte und wahrhaft erleuchtete Wahrheitsfreunde als irgendein vorhergehendes Weltzeitalter."[2] Und schließlich läßt er alle Zukunftsträume seines Fortschrittsglaubens aufmarschieren: der Krieg wird aufhören, Christentum und Philosophie fordern es ja;[3] die politische Freiheit wird erstarken, die Schulen werden vervollkommnet. Das Gute ist doch durch seine wesentliche Natur ewig in seinen Folgen; das Schlimme besteht im Mangel der Realität und Ordnung und muß sich von selbst vernichten.[4] Auffallend könnte scheinen, wie sehr Religion und Kirche bei diesem Fortschrittsglauben ausgeschaltet werden; Kultur und Bildung scheinen allein alles Heil zu bringen. Allein wir sahen ja: Iselins Fortschrittsglaube ist für ihn Religion, und wer, der nicht gerade diese optimistische Religion besitzt, vermöchte jemals die Geschichte bloß in diesem Licht zu sehen?

Wie nun Iselin in dieser Geschichtsskizze die Augen nicht bloß auf sein Basel und nicht auf die Schweiz, sondern auf die ganze Menschheit gerichtet hatte, um den allgemeinen Fortschritt festzustellen, so gab er auch seiner Zeitschrift mit gutem Grund den Titel „*Ephemeriden der Menschheit*", um schon durch die Ueberschrift anzudeuten, daß es sich um die Beleuchtung der *Menschheitsbewegung* handle.

In der Tat sammelt Iselin hier seine Nachrichten nicht bloß aus sämtlichen Kantonen der Schweiz samt zugewandten Orten, sondern zieht wichtige Ereignisse, Kundgebungen, Schriften aus allen Nachbarländern, ja von jenseits des Ozeans herbei und versäumt nichts, um den Lesern den großen internationalen Zusammenhang recht zu Gemüte zu führen. Um nur ein Beispiel zu nennen: er legt seinen Finger auf die Ungerechtigkeit

1) Buch VIII, 33.
2) Ebenda, VIII, 37.
3) Ebenda, VIII, 38; vgl. VII, 23.
4) Ebenda, VIII, 39.

der Weißen gegen die Schwarzen, nennt den Sklavenhandel eine der schändlichsten politischen Einrichtungen der Menschheit und erinnert seine Leser daran, daß jedes Stück Tabak oder Zucker, das sie genießen, vom Blut des unglücklichen Negers triefe.[1] Und nun sammelt er alle Dokumente des Fortschritts in irgendeinem Teil der Welt, um sich und seine Freunde aufzumuntern, an ihrem Teil unermüdlich für das Gute zu wirken. Da wird in einer Nummer die Aufhebung der peinlichen Frage in Oesterreich berichtet, ein Projekt über die Verwandlung der Todesstrafe in Sklaverei diskutiert, über Nutzen oder Schaden der Aufhebung der Zunftordnung verhandelt.[2] Den breitesten Raum nehmen die Nachrichten von Schulverbesserungen in allen Teilen der Schweiz ein; mit der Schulreform verbindet sich häufig die Reform des Armenwesens und der Waisenhäuser; dazu treten Verbesserungen im Strafrecht, in der Volkswirtschaft, in den Sitten und Gebräuchen. Der Leser muß aus allem den Eindruck bekommen, daß es eine Freude ist, in einer solchen Zeit zu leben, da auf den allerverschiedensten Gebieten so kräftig reformiert wird, und jeder tüchtige und einsichtige Mensch seinen Beitrag zum Glück der Menschheit liefert. Aber es fehlt freilich auch nicht an sehr ernsten Einwänden gegen diesen Fortschrittsenthusiasmus und an prinzipieller Diskussion des Fortschrittsgedankens. Besonders J. G. Schlosser, Goethes Schwager, vertrat in glänzender Weise die Kritik des Pessimisten und Realisten an den Utopien der philanthropischen Schwärmer. In Auseinandersetzung mit Schlosser sah sich Iselin genötigt, seinen Fortschrittsglauben zu präzisieren und zu verteidigen. Da wird dann deutlich, daß er durchaus zu den Gemäßigten, nicht zu den Ueberspannten, gehören will. Einen revolutionären oder pessimistisch selbstmörderischen Idealismus begehrt er nicht zu pflanzen, sondern einen Idealismus, der in der Welt arbeiten kann, ohne zu verzweifeln. Sein Optimismus will das Unideale der Welt nicht leugnen, will nur festhalten, daß die Welt trotz alledem für das Gute aufnahmefähig ist.[3] Als Schlosser in seinem „Antipope" Irrationalismus und Pessimismus vertrat, wehrte sich Iselin für die Vernunft und das Uebergewicht des Guten in der Welt. Je mehr er alle Auftritte der Menschheit durchgeht, desto unendlicher findet er immer das Uebergewicht des Guten, und desto mehr findet er, daß dieses Uebergewicht noch größer sein könnte, wenn der Mensch wollte.[4] Als dann Schlosser den Fortschritt der Kultur und die Möglichkeit, das Ideal in ihr äußerlich durchzuführen, bestritt mit dem Argument, daß die guten Ordnungen immer schon gute Menschen voraussetzen, bekannte Iselin nur um so fester seinen Glauben an einen allmählichen Aufstieg zum Guten und an die Kraft des innerlichen Guten für die Umbildung des Aeußern. Als Ziel schwebt ihm ein Zustand vor, wo alle Menschen weise, alle tugendhaft sein werden, wo jeder dem andern ohne Rücksicht auf Vergeltung alle möglichen Vergnügen gewähren wird und zwar die edelsten und erhabensten Vergnügen, deren jeder fähig sein wird. Aber der Weg dahin ist auch für Iselin nicht ein Sprung, sondern geht von einer unvollkommenen Stufe zur andern.[5] Aehnlich setzte Iselin im zweiten Jahrgang seiner Zeitschrift dem tief pessimistischen Bekenntnis eines Einsenders seine „Hoffnung besserer Zeiten" entgegen. Wir wollen den Mut nicht sinken lassen. Es ist nicht ganz verloren, was wir in guter Absicht tun. Die Bosheit kann seinen Fortgang aufschieben, aber vernichten kann sie nichts, was wahrhaftig gut ist. Das wahre Gute währt ewig und wächst ewig.[6] Noch einmal im gleichen Jahrgang 1777 traten Pessimismus und Optimismus einander scharf gegenüber. Der Pessimist mutete Iselin zu: „Handhaben Sie Ruhe, Ordnung, Zufriedenheit in Ihrem Hause, bauen Sie ruhig Ihr Gärtchen; wenn Sie Projekte machen wollen, so machen Sie sie für sich und lassen Sie die Welt gehen, wie

1) Ephemeriden, 1778, p. 3.
2) Ebenda, 1776.
3) Ebenda, 1776, p. 3.
4) Ebenda, 1776, p. 7.
5) Ebenda, 1776, p. 10, 11.
6) Ebenda, 1777, p. 10.

sie gehen will und wie sie seit 6000 Jahren gegangen ist. Wenn Sie träumen wollen, so nehmen Sie Ihre Gegenstände aus der poetischen Welt; in der wirklichen wird doch nichts besser." Darauf antwortet Iselin: „Seit ein paar tausend Jahren hat es sich unendlich gebessert; wir sind nun unendlich weiter als es die Griechen und Römer jemals waren. Aber es geht mit dem geschichtlichen Fortschritt wie mit dem Fortschritt in der Natur: er ist immer unmerklich und rückt doch in jedem Augenblick weiter fort. So ist es auch im Moralischen." [1] Man fühlt sich durch solche Diskussionen zuweilen in die nächste Gegenwart versetzt. Es ist aber klar, daß das Plaidoyer des Optimismus immer nur für die Optimisten selber überzeugend ist. Wir werden noch sehen, wie schwach es im persönlichen Innenleben Iselins fundiert war. Eins hat er jedenfalls für sich: mit diesem Glauben kann man arbeiten und nicht verzweifeln.

Und Iselin hat mit diesem Glauben gearbeitet an der bestimmten Stelle, an der er stand. Es wird doch die langsam beginnende Reform der Strafrechtspraxis in Basel nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich seinem Drängen auf Verbesserung zu danken sein. Seine Briefe geben Proben über diese Materie aus den Jahren 1757, 1769 und 1777; der Fortschritt ist so erstaunlich, daß Iselin zuletzt meint, man sei bei der Bestrafung eines schlimmen Diebes mit 24 Jahren Galeeren fast zu mild gewesen. [2] Nächstdem durfte er auf dem Gebiet der Schulreform seinen Eifer mannigfach belohnt sehen; der Stein war ins Rollen gekommen und stand nicht mehr still. Aber weil zunächst vom bestehenden Staat wenig Kraft und Eifer zum Reformieren zu erwarten war — an den Neuauflagen der Reformationsordnungen mußte Iselin die Zähigkeit des Zopfsystems je und je erfahren — begann Iselin seine Hoffnung auf die freien Vereinigungen zu setzen, in denen Gleichgesinnte zur Beratung der nötigen Reformen und zur freiwilligen Inangriffnahme nächster Aufgaben sich zusammenfanden. Die helvetische Gesellschaft in Schinznach sollte für die ganze Schweiz eine solche Vereinigung der „Verschworenen der Zukunft" bilden; es ist bezeichnend, daß Iselin nicht zuerst für sein Basel, sondern für das weitere Vaterland sich solchen Hoffnungen hingab. Kurz darauf, bereits im Jahr 1765, hoffte er, in Basel eine „Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen" zustande zu bringen; [3] es dauerte aber mehr als 10 Jahre, bis die Helvetier in Basel 1777 die neue Gesellschaft konstituierten, die Iselin persönlich mit Vorliebe als „Aufmunterungsgesellschaft", *société d'émulation*, zu bezeichnen pflegte. Das prächtige Wort drückt aus, was Iselin so warm am Herzen lag: aufmuntern, Mut machen, wo immer in der Nähe oder Ferne ein tüchtiges, gemeinnütziges Unternehmen sich hervorwagt, Kräfte des Einzelnen und der Vereine wecken und anregen zur Ergänzung der langsamen Staatsmaschine. Als Ziel hat im folgenden Jahre Pfarrer Miville drei Aufgaben genannt: Vermehrung der Industrie und des Wohlstandes der Mitbürger, zweckmäßige Erziehung der Jugend und Unterstützung der Armut mit möglichster Verhütung des Mißbrauchs. [4] Daß es Iselin gelang, für alle Aufgaben in diesen drei

1) Ebenda, 1777, p. 9.
2) Iselin an Frey, 3. März 1777.
3) Iselin an Sal. Hirzel, 22. Dez. 1765.
4) Abdankungsrede der Gesellschaft, 1778.

Richtungen einen Stab von Mitarbeitern in Basel unter Pfarrern und Laien zu finden, war schon ein großer Erfolg. Da Iselin, so lange er lebte, die Seele der Vereinigung war, konnte in diesem auserwählten Kreis seine ganze Art, ja seine Religion sich ausbreiten. Wie manche der „Abdankungsreden" sind wie ein Echo von Iselin! So die des Dreierherrn Münch 1779: „Finstre Köpfe mögen nur über die Verderbnis unsrer Zeit sich grämen; mir scheint, es strahle Hoffnung besserer Zeiten hervor." [1] Vor allem belebte sich an der Person Iselins die Menschenliebe bei allen, die mit ihm zusammenkamen. Wie fein hat ihn sein intimer Freund Salomon Hirzel nach seinem Tod charakterisiert: „Wäre es in seiner Macht gestanden, alle Menschen zu beglücken, er hätte es mit innigster Freude getan." [2] Vielleicht aber lag darin das Geheimnis dieses seltenen Mannes, daß er beständig die Hoffnung für die ganze Menschheit mit der beharrlichen, unverdrossenen, praktischen Arbeit im nächsten Kreis zu verbinden wußte.

Und nun Iselins Stellung zum Christentum? Daß ihn das traditionelle Katechismuschristentum nicht befriedigte, ist selbstverständlich; gleich in seiner Erstlingsschrift, den „Träumen", hält er von Jesus fast nur das Praktische fest: die Botschaft von der Gottesliebe und Menschenliebe, die der Sohn Gottes uns gebracht hat. Er nahm eine Art Abfall der Menschheit von der ursprünglichen Unschuld und Tugend an, die auch den Verfall der Religion nach sich zog. Jesus hat das ursprüngliche Verhältnis wiederhergestellt. Kurz nach dieser Schrift las er die „*Lettres sur la religion essentielle à l'homme*" und fand bei Marie Huber so ziemlich seinen eigenen einfachen Laienglauben. [3] Aber wie seltsam: zwei Jahre darauf hat Zinzendorf bei seinem kurzen Besuch in Basel unsern Iselin völlig bezaubert; [4] es war vielleicht der erste ganz überzeugte, herzenswarme Christ, den er in seinem Leben fand. Und nicht lange hernach, vielleicht unter dem Eindruck der Religion der Herrnhuter, versuchte er es in allem Ernst, mit den geoffenbarten christlichen Lehren ins Reine zu kommen; er studierte einen ganzen Haufen apologetischer Schriften von Ditton, Butler, Abbadie, Warburton, und das Ergebnis war: er konnte sich nicht von dieser göttlichen Wahrheit überzeugen; er meinte, ihm fehle einfach das höhere Licht, die Stimme des Geistes, die allein einen echten Glauben an die Uebernatürlichkeiten schaffen könne. Resigniert beschloß er, sich nach seinen Kräften um die rechte Moral zu bemühen und das ihm verschlossene Evangelium mit Respekt sozusagen von ferne auf sich beruhen zu lassen. [5] Das war im Jahr 1759, und noch viel später, 1769, schreibt er im ganz gleichen Sinn seinem Freund Hirzel: „Die Zweifel an den göttlichen Büchern zu tilgen, ist nur eine göttliche Kraft fähig; es muß eine göttliche Erleuchtung das wirken, was menschliche nicht kann. [6] Noch mehr als einmal trat eine positivere Religiosität wie eine Mahnung an ihn heran: anfangs der 70er Jahre Lavaters

1) Abdankungsrede, 1779.
2) Sal. Hirzel, Denkmal J. Iselins, 1782.
3) Vgl. oben p. 43.
4) Iselin an Frey, 1757, vgl. Bd. I dieses Werkes p. 423.
5) Briefe an Frey von 1757, besonders 23. und 28. Nov.
6) Iselin an Sal. Hirzel, 14. Sept. 1769.

herzlicher Christusglaube, später Jung-Stillings Pietismus; aus Briefen seines Freundes Frey wurde er auch mit der in Frankreich weit verbreiteten Geisterseherei und Theosophie bekannt.[1] Jedesmal ging Iselin offen an die Prüfung, aber es reichte bei ihm nicht zum Glauben; er mußte ablehnen, was ihm nicht gemäß war. Er hielt vom ganzen Christentum wesentlich das Natürliche und Moralische fest.

In seinen Theorien über Religion und Christentum darf man bei Iselin nichts Abgeschlossenes, geschweige denn etwas Originales suchen; er ist Eklektiker.

Das eine Mal konstruiert er sich von den Grundkräften der Menschennatur, vor allem vom Verstand aus, eine einfache Naturreligion hoher sittlicher Vollkommenheit, ohne sich und den Lesern klar sagen zu können, ob dies feine Ding wirklich am Anfang der Geschichte einmal existiert habe.[2] Es ist vermutlich sein Religionsideal, wie es aus der menschlichen Vernunft hervorgehen sollte und jetzt in den erleuchteten Zeiten, wie er meint, wirklich hervorgeht. Sobald er es mit den ältesten geschichtlichen Religionen oder den Religionen der Wilden zu tun hat, greift er zu gröberen Erklärungen, leitet die Vorstellungen von den Göttern aus der anthropomorphisierenden Einbildungskraft her oder läßt auch den Weisen und Priester für das Verständnis des rohen Volks reine, bessere Gottesvorstellungen absichtlich vergröbern und zurechtmachen.[3] Erst in seinen letzten Lebensjahren, unter dem Einfluß der neuesten französischen Theosophie, wurde er geneigt, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß vielleicht einmal in der Vorzeit ein wirklicher Verkehr von Geistern und Menschen bestand und folglich eine Art Offenbarung von Geistern den heidnischen Religionen zugrunde liegen könnte.[4] Ziemlich unvermittelt tritt dann die christliche Religion auf, bei der Iselin zwischen innerlichem und äußerlichem Christentum scharf unterscheidet. Das innerliche Christentum nennt Iselin eine unmittelbare Wirkung der Gottheit; kein Mensch, keine Philosophie, keine Vernunft können den wahren Glauben und die wahre Heiligung geben. Sie sind Wundergaben, welche nur den Auserwählten eigen sind, und diese Auserwählten machen allein die wahre Kirche aus, welche durch alle sichtbaren Kirchen zerstreut ist.[5] Das äußerliche Christentum dagegen ist keine unmittelbare Wirkung Gottes, besteht in Zeremonien und Glaubensformeln als dem Kleid, welches die Menschen der erhabensten Lehre gegeben haben. Nur mit ihm hat es der Historiker zu tun; er studiert die Geschichte seines Verfalls und seiner Verbesserung. Es ist das Kirchenchristentum, das den Politiker besonders beschäftigen muß, weil Gottesfurcht für das Gemeinwesen nötig ist und doch von einer zu selbständigen, herrschsüchtigen Kirche dem Staat die schlimmsten Gefahren drohen. Iselins Ideal ist hier möglichste Harmonie zwischen Kirche und Staat, wobei er sich freilich in Wirklichkeit diese Harmonie als Herrschaft des Staats und als Dienstbarkeit der Kirche vorstellt.[6]

Jene Stelle von dem innerlichen Christentum muß aus den brieflichen Aeußerungen Iselins kommentiert werden: es ist ein echtes Herzenschristentum, wie es Iselin bei Zinzendorf, später bei Lavater entgegentrat, und wie er selbst als persönliche Ueberzeugung es nicht zu besitzen glaubte. Seine eigene

1) Brief von 1777 von Frey; über Stilling Iselin an Frey, 31. Jan. 1779.
2) Buch I, 27.
3) Buch III, 18, IV, 10.
4) 4. Auflage der „Geschichte der Menschheit" 1784, III, 18 (neu eingefügt); vgl. Iselin an Frey 23. Nov. 1778. Der neue Einsatz zeigt, wie weit Iselin den theosophischen Neigungen seines Freundes nachgab, ohne sich selbst untreu zu werden.
5) Buch VII, 23.
6) Vgl. schon die „Träume", der Patriot.

Religion ist die zuerst vorgeführte Vernunftreligion, die aus der Betrachtung der Welt und aus den sittlichen Idealen zur Vorstellung reiner göttlicher Güte, Weisheit und Vollkommenheit aufsteigt. Das war für ihn im Christentum enthalten; darum durfte er sich selbst einen Christen nennen, auch wenn er nicht jenen wunderbar gewirkten Glauben besaß. Für die Masse aber ist das Kirchenchristentum nötig, das nur durch die Philosophie zu reinigen und moralisch zu verbessern ist und dann dem Staat und der Gesellschaft unersetzliche Dienste leistet. Iselin selbst war *Ancien* der französischen Gemeinde in Basel und war bei allen Pfarrwahlen dieser Gemeinde aufs höchste interessiert.[1] Erleichtert war ihm diese Teilnahme am kirchlichen Leben dadurch, daß die französischen Pfarrer in Basel selber meistens ein höchst aufgeklärtes Christentum predigten, was Iselin freilich vom Kirchenschlaf nicht ganz abgehalten hat.

Das sind nun Theorien, die für die eigentliche Frage nach der persönlichen Christlichkeit nicht ausschlaggebend sind. Und von dieser ist bei Iselin bedeutend mehr vorhanden, als man aus seinen skeptisch resignierten Aeußerungen über das wahre Christentum entnehmen könnte. Von seiner Mutter her war er erzogen im strengen Geist der Selbstprüfung vor Gottes Augen und hat die Methode dieser Selbstprüfung, die fast an den Pietismus erinnert, bis an sein Lebensende festgehalten, wenigstens beim Jahresabschluß.[2] Es ist ein ganz beträchtlicher Katalog von Fehlern und Sünden, den er sich fast regelmäßig vorzuhalten hatte und der auf eine andere Tonart gestimmt ist als sein Fortschrittsglauben nach außen hin.

„Habe ich mich wirklich gebessert?" fragt er sich am Jahresschluß 1769. „Oft überrede ich mich davon, und auch in diesem Augenblick glaube ich es. Allein wenn auch meine Eigenliebe mich nicht betrügt, so ist doch diese Besserung ziemlich gering." Oder 1774: „Ich dachte, ich habe an sittlichem Guten mehr zugenommen als in vielen Jahren vorher: weniger Ehrgeiz, Eitelkeit und Eigenliebe, mehr Zufriedenheit, Standhaftigkeit, Vertrauen zur Vorsehung. Aber vielleicht sind diese Veränderungen mehr Wirkungen eines geschwächten Leibes als eines gestärkten Geistes."[3] 1777: „Immer wieder derselbe wie seit 1769; doch däucht es mich, ich habe mich etwas weniges gebessert. Mich deucht, ich kenne und liebe das Gute etwas mehr, ich habe wirklich mehr Gutes getan und mehr Freude darob empfunden, auch bin ich seit einigen Monaten zufriedener!" 1778: „Vielleicht ein bißchen besser als im vorigen Jahr, aber nur vielleicht und nur ein bißchen, sehr wenig ... mein Gott, bessere mich, erleuchte mich!" 1779: „Bei Ende dieses Jahres sehe ich wieder, daß ich mich nicht viel gebessert habe. Ich sehe an mir noch die Fehler wie 1769 und 1778, leider, doch gottlob nicht in großem Maße, auch dasselbige Gute vielleicht in etwas größerem." 1780: „Ich bin im Grund nicht viel besser als vor einem Jahr, doch Gott sei Dank, auch nicht schlimmer. Ich hoffe, Frau, Kinder und Verwandte seien mit mir zufrieden; Gott gebe, daß ichs übers Jahr verdiene, es auch selber zu sein."

Zwischen dem reformatorischen absoluten Ernst, der sich ohne die göttliche Vergebung vor Gottes Augen nur verurteilen und verzweifeln kann, und dem begeisterten Fortschrittsglauben, der es in der ganzen Welt vorwärts gehen sieht und das Glück wie das Reich des Guten unaufhörlich im Zunehmen glaubt, nehmen diese Selbstbetrachtungen eine Mittelstellung ein. Die Schuldstimmung des 130.

1) Reiches Material in Iselins Briefen an Frey.
2) Das Folgende aus Iselins Tagebüchern (StArBas).
3) Zitiert im Brief an Hirzel vom 9. Jan. 1775.

Psalms ist ganz verschwunden, aber der Zuversicht zu sich selbst, zur fortschreitenden Besserung und Vervollkommnung, stehen ernste, ehrliche Bedenken im Wege, aus denen Iselin mit einer gewissen resignierten Herabsetzung des Ideals sich herausfindet. Seltsame Einbildung: an sich selbst konstatiert man von Jahr zu Jahr die beständige Rückständigkeit, aber für die Menschheit gibt man sich dem Glücks- und Vollkommenheitswahn hin, als brächten die vereinten Massen das zustande, was der Einzelne in sich ehrlich als unerreichtes Ziel bekennen muß. Dieser Optimismus entbehrt doch der einzig tragfesten Grundlage; der persönlichen Erfahrung. Er hat beigetragen, die Menschen glücklicher und zufriedener zu machen, hat Kräfte der Arbeit und der Reform entfacht und zweifellos für die Hebung der Gesamtkultur und die Beseitigung unzähliger Mißstände sein Großes geleistet, aber all das durch bewußten Verzicht auf das absolute Ideal, durch einen Pakt mit dem Relativen, halb Guten in sich selber. Was die Menschheit äußerlich gewann, verlor der Einzelne innerlich. Das gilt für das ganze Verhältnis von Aufklärung und Reformation.

Aber zu den beglückenden Erscheinungen seiner Zeit und zu den *Bahnbrechern einer neuen menschlicheren und freieren Kultur* gehört Iselin auf alle Fälle. Es ist nur eine neue Art Glück, die von ihm ausstrahlt. Die Reformatoren besaßen das Glück der verzeihenden, tröstenden und stärkenden Gottesliebe, die den Frieden und die Freude in ihr Herz strahlen ließ, mitten unter allen furchtbarsten Dunkelheiten des Weltlaufs und allem Wüten der Dämonen zum Trotz. Es war ein Glück für Helden und heldenhafte Naturen, welche die ganze Erdenschwere und alle Widergöttlichkeit der Wirklichkeit sich eingestehen dürfen und doch nicht verzweifeln. Das ist unserem Iselin durchaus fremd. Aber er kennt das Glück, bei sich und allen Menschen an gute, göttliche Kräfte zu glauben, alle Spuren, auch die schwächsten, von einem Fortschritt des Guten, von Hilfe und Heil für die Menschen mit offenen Augen aufzunehmen und sich zum voraus zu begeistern an dem herrlichen glücklichen Zukunftsreich, auf das doch die ganze Welt angelegt wäre, wenn nur die Menschen verstünden, sie richtig zu brauchen. Der kleinste Fortschritt irgendeiner Verbesserung oder Hilfeleistung hat ihn froh gemacht, und andere zu dieser Freude, mehr noch zur Mithilfe, daß solche Freude entstehen kann, aufzurufen, war seine innere Lust. Gerade weil er nicht die hohen absoluten Ziele der Reformatoren immer vor sich hat, kann er im Nächsten, wenn's auch relativ ist, seine Ermutigung finden und sich an dem allmählichen, stufenweisen Fortschritt guter Einrichtungen so freuen, wie die Reformatoren sich am Gut-Werden eines Menschen gefreut hätten. Ein geringeres Ideal, leichtere Erreichbarkeit, raschere Zufriedenheit und im ganzen entschieden mehr Glücksgefühl, das ist die Signatur der neuen Zeit und Iselins, eines ihrer besten, edelsten Vertreter.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Iselins frohe, beglückende Philosophie starken Anklang unter den jüngeren Baslern fand. Wir dürfen die *Mehrzahl der Basler, die später an der Revolutionsbewegung teilnahmen*, als Männer gleichen Glaubens und gleicher Hoffnungen betrachten. Als ihr Sprecher mag *Peter Ochs* dienen, der von den Baslern — er denkt vorzüglich an den Iselinschen Kreis — jene schmeichelhafte Charakteristik

gibt: „Gottesfurcht ohne Aberglauben noch Frömmelei ... usw.“ [1] und der sich selbst gleich in den ersten Zeilen seiner „Geschichte Basels“ als Nachfolger, Verehrer und Schüler Iselins einführt, dessen Philosophie: „die Menschheit nähere sich immer mehr der Vollkommenheit“, er von Grund der Seele zustimmt. [2] Im Iselinschen Geist will auch Peter Ochs die Geschichte seiner Vaterstadt nicht als Chronist, sondern als philosophierender Politiker schreiben; er schickt seiner Erzählung von der ältesten Geschichte eine philosophische Einleitung „Erklärungen und Grundsätze“ voraus, gleichsam sein Glaubensbekenntnis über die Grundfaktoren des politischen Lebens.

Er geht hier mit seiner ganzen Zeit vom Naturrecht aus, das er sogleich antirousseauisch nicht auf den Stand der Wilden, sondern der durch Vernunft vervollkommneten Natur gründet und aus einem einleuchtenden Hauptgrundsatz zu entwickeln sucht. Als solcher will ihm weder der moralische Sinn Hutchesons, noch des unsterblichen Wolff Liebe seiner selbst, noch Pufendorfs Sozialibilität einleuchten; „Veredlung der menschlichen Seele“ — wir hören den Jünger Iselins — soll der Grundsatz sein, auf den sich alle Lehren des natürlichen Rechtes gründen. „Natürliches Recht heißen alle Vorschriften, die der Urheber der Natur uns durch die Vernunft als Mittel eingibt, unsre Seele zu vervollkommnen, zu erheben, zu veredeln und sie also zu einer höhern Stufe der Glückseligkeit in jener Welt fähig zu machen.“ Die Einleitung handelt weiter von Kultur und Aufklärung (Kultur des Geistes die natürliche Mutter der Aufklärung), vom Patriotismus (als dem höchsten, mit Opfern verbundenen Grad der Liebe zum Vaterland), von der Freiheit; hier unterscheidet Ochs die verschiedenen Arten der Freiheit: psychologische, natürliche, bürgerliche, politische, moralische, wehrt sich kräftig für die Willensfreiheit im Sinn der Spontaneität gegen den konsequenten Determinismus, stellt aber als Gegner Rousseaus die Freiheit im gesellschaftlichen Zustand höher als die natürliche Freiheit, die er als Freiheit der Wildheit definiert und räumt die höchste Stufe der durch Selbstüberwindung gewonnenen moralischen Freiheit ein. Es folgen die Grundsätze des politischen Denkens: Souveränität, Regierungsformen, Autorität, Gewalt und Einfluß, Verhältnis zwischen Preis und Wert der Dinge, eigentümlich durch die gewandte Anpassung an die bestehenden Verfassungsformen mit nur gelegentlichen Ausblicken ins Freie, ein rechtes Dokument vorsichtigen, ja konservativen Gebrauchs des Naturrechtes. Den Schluß bildet dagegen der Aufstieg zu den nahen und fernen Zielen des Staatslebens unter dem Titel „Von dem allgemeinen Wohl“. Ochs erhebt sich hier vom Wohl des Staatskörpers zum Wohl der Mehrheit, zum Universalwohl, zuletzt zum Menschheitswohl. Wir begegnen da als erstem Grad des Universalwohls der Forderung vollkommener Duldsamkeit gegen alle Sekten; es folgen Sicherheit vor Gewalt und Betrug, Ruhe des Herzens, soviel der Staat selbige gewähren kann, Gefühl der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit, Lebensnotdurft, Anlaß zur Arbeit, zuletzt sittliche Erholungen und zu Zeiten „ein Tag des Ueberflusses und des Freudenjauchzens.“ Darüber hinaus winkt aber das höchste Ziel, daß ein Staat sich dem Wohl der Menschheit hingibt, z. B. in Unglücksfällen Hilfe und Trost darreicht, selbst während dem Krieg Hospitalität und Menschlichkeit ausübt, die schwächeren Staaten wider ungerechte Gewalt schützt, innerliche Zwistigkeiten bei Verbündeten vermittelt usw.

„Sie werden kommen, die Zeiten, wo das Band der brüderlichen Liebe alle Weltteile vereinigen soll; wo eine Religion, die des Herzens, alle Sekten vereinbaren wird; wo kein Monopolist als die Natur, keine Einschränkungen als die der Untätigkeit, keine Vorrechte als die des allgemeinen Wohls werden geduldet sein; wo die Menschheit unter einem Senat von Monarchen und Regenten das Recht über ihre Angelegenheiten ruhig

1) Peter Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel I, 1786 p. IV.
2) Vgl. zum Folgenden G. Steiner a. a. O.

erwarten wird; wo Festungen und Armeen Vollstreckungsmittel der Sprüche jenes Senats und nicht Mittel des Angriffs sein werden, wo endlich die veredelte Seele des Menschen das Rätsel seiner Bestimmung wird aufgelöst haben: „Selbstloswindung aus dem Stand der Wildheit in den Stand der ewigen Weisheit! Wiederaufrichtung des verfallenen Menschen! Wiedereinsetzung in Edens immerblühende Gefilde!“ [1]

In einem solchen Glaubensbekenntnis liegt der Schlüssel zu allen späteren politischen Machenschaften und Widerrechtlichkeiten des Peter Ochs. Ein Mann mit diesen Idealen mußte nicht bloß dem glorreichen Anfang der französischen Revolution zujubeln; nein, er mußte sich bei allen Revolutionsgräueln damit trösten, daß aus der Unordnung die schönere Ordnung hervorgehen werde, und er mußte sich den französischen Machthabern zum Werkzeug hergeben, sein eigenes Vaterland zu revolutionieren und an Frankreich zu ketten. Ihm war sein Fortschrittsglaube wie seinem Lehrer Iselin Religion, der auch die Beziehung zur Bibelsprache und zur Bibelhoffnung nötigenfalls nicht fehlen konnte. [2] Wenn uns aber schon bei Iselin der Kontrast der ehrlichen Selbstbeurteilung mit den Menschheitshoffnungen aufgefallen ist, so klafft bei Ochs und Leuten seiner Art die persönliche Moralität und die große universelle Hoffnung noch viel weiter auseinander. Das ernste sittliche Ideal, das Iselin noch zu schaffen machte, ist hier kaum mehr vorhanden; die Hoffnung entbehrt der ethischen Unterlage fast ganz, und Eigenliebe und Ehrgeiz, die sich mit allen Reformarbeiten verbinden, werden nicht mehr wie bei Iselin als Flecken empfunden. Man kann daran erkennen, welchen Unterschied es ausmacht, ob noch von früher her kräftige christliche Traditionen nachwirken oder von vornherein die außerchristlichen Maßstäbe entscheidend gewesen sind.

In Zürich stand in der vordersten Reihe der Popularphilosophen der Stadtarzt Johann Kaspar Hirzel, berühmt in weiten Kreisen unsres Vaterlandes durch „Die Wirtschaft eines philosophischen Bauers“ 1761. Hirzel stellt hier den von ihm entdeckten Jakob Guyer von Wermetschwil bei Uster, genannt Kleinjogg, seinen Landsleuten als Muster eines Bauern hin, der es verstand, durch Nachdenken und Fleiß seine mit Schulden angetretenen, als sehr schlecht verrufenen Güter zu einer wahren Musterlandwirtschaft zu gestalten. In diesem sorgfältig erwogenen, streng methodischen Betrieb der Landwirtschaft sah Hirzel ein Stück Philosophie, die für ihn nichts anderes bedeutete als methodisches Denken, und deshalb nannte er ihn den philosophischen Bauern, der dann bekanntlich durch die helvetische Gesellschaft in Schinzach vollends ein berühmter Mann geworden ist. Hirzels eigener Lieblingsphilosoph war sein Freund Sulzer, dem er nach seinem Tod ein prächtiges Denkmal setzte, das auch von seinem eigenen lebhaften philosophischen Interesse zeugt. Es ist geradezu bewundernswert, wie dieser vielbeschäftigte Arzt sich die Zeit nehmen konnte, alle philosophischen Aufsätze Sulzers gründlich zu studieren und sich ein klares Bild vom Entwicklungsgang seines Freundes und seinen wesentlichen philosophischen Positionen

1) Geschichte der Stadt und Landschaft Basel I, LXXXVIII.
2) Vgl. den Briefwechsel des Peter Ochs mit Leonhard Meister.

zu machen.[1] Man erkennt schon aus dieser Schrift, mit welcher persönlichen Wärme Hirzel am Vorsehungsglauben und an der Unsterblichkeitshoffnung hing. In hohem Alter, bereits über 70, trat er sogar in einer seinem viel jüngern Freund Heinrich Meister gewidmeten Schrift „Ueber wahre Religiosität mit Toleranz verbunden" als Apologet hervor.[2] Hirzel hatte die verwüstenden Wirkungen der von Frankreich einströmenden frivolen Aufklärung in seiner nächsten Nähe spüren müssen; tüchtige junge Leute, zu denen er in väterlichem Verhältnis stand, betrachteten alle Religion als ein Hirngespinst milzsüchtiger Schwärmer und den Gottesdienst in Zürich als ein Affenspiel, wobei sie sich erst noch auf verächtliche Witzworte junger Geistlicher berufen durften. Er selbst war von frühester Jugend her fromm erzogen und an tiefe Ehrfurcht vor allem Religiösen gewöhnt. Er erzählt in der genannten Schrift, wie ihn seine Mutter im Kloster zu Kappel durch Kupferstiche auf moralische Geschichten aufmerksam machte und die Geschichte von Abel und Josephs in der Kinderbibel von Kyburz ihm die rechte Geschwisterliebe einpflanzte. Der Vater aber habe ihn aus der Natur Gott kennen gelehrt, wenn sie zusammen nachts heimwanderten und das Firmament in seiner vollen Pracht sahen; durch Brockes' „Irdisches Vergnügen in Gott" wurde diese Naturreligion noch verstärkt. Dieser Jugendreligion dankte es Hirzel, daß er auch später bei seinen akademischen Reisen vor allen groben Ausbrüchen der Laster bewahrt blieb und ebenso allen Einwürfen der Freidenker Widerstand leistete. Aber erst durch Steinbart, Spalding, Jerusalem, Zollikofer, die deutschen Popularphilosophen, wurde er dann auch theoretisch in seinen religiösen Zweifeln beruhigt.[3] Nun ist es ihm Herzenssache, auch seinen jungen Freunden aus ihrem Chaos herauszuhelfen, und die Art und Weise, wie er sie zu Gott zu führen sucht, legt er in dem Büchlein in Dialogform dar.

Zuerst führt er sie an einem hellen Morgen in die freie Natur und leitet sie an, von der Betrachtung des menschlichen Geistes, der die ganze Natur nach Zwecken beherrscht, auf den unendlichen Geist zu schließen, der in noch viel wunderbarerer Weise als wir kleine Menschen mit unerschöpflichen Mitteln allenthalben seine Zwecke verwirklicht zum Besten seiner Geschöpfe. Den nähern Inhalt dieses göttlichen Geistes läßt uns wieder die Betrachtung unsres eigenen Geistes, seiner Kräfte und Vollkommenheiten, ahnen, die alle nur in viel höherem Maße — Gott als der größte, vollkommenste Mensch! — in Gott beisammen sein müssen. Sobald wir aber unser Herz der Größe dieses Gottes aufschließen, wird uns deutlich, daß es in der Natur wie in der Geschichte und den herrlichen Männern, die uns zu Gott führen, eine Fülle von Offenbarungen seiner Vollkommenheit an die Menschen geben muß; jede Ausschließlichkeit und Engherzigkeit muß wegfallen; Toleranz ergibt sich als die einzige religiöse Folgerung, und gerade als Christen dürfen wir uns über alle Stufen und Wege der Gottesoffenbarung in der ganzen Fülle der Religionen freuen, wie Hirzel an Hand der berühmten Worte Zwinglis an den französischen König ausführt. Zuletzt geht er auf allerlei Einwände gegen die göttliche Vorsehung ein und endet mit dem tröstlichen Gedanken, daß alles Uebel mit darauf folgendem Guten geschwängert und nur ein weiser Geburtshelfer nötig sei, die Geburt

1) Hirzel an Gleim über Sulzer den Weltweisen 1778.

2) Hirzel der Greis an seinen Freund Heinrich Meister über wahre Religiosität mit Toleranz verbunden, geschrieben 1796, gedruckt 1800.

3) Vorwort der genannten Schrift.

nicht zu verderben, womit Hirzel zugleich glücklich bei seinem eigenen Beruf gelandet ist.

Aus dieser Schrift geht klar hervor: Hirzels philosophische Religion ist der Deismus, jedoch ein Deismus, der sich selbst einfach als christlich nahm und von gar keinem Gegensatz zur christlichen Dogmatik etwas wußte. Konnte Hirzel doch als geschätztes Mitglied des Examinatorenkonvents in Zürich bis in sein höchstes Alter hinauf an den speziell kirchlichen Angelegenheiten sich beteiligen, gerade wie Iselin als *Ancien* der französischen Kirche in Basel. Die Populärphilosophie hat diese Männer nicht aus dem Christentum hinausgeführt, sondern eher ihnen ihr Christentum vereinfacht und vermenschlicht.[1]

Daß auch aus den Zürcher Theologen Philosophen hervorgehen konnten, ist nicht verwunderlich. Zum Glück haben wir dafür zwei Beispiele, die sich zueinander wie Spiel und Ernst verhalten und die schwachen und starken Seiten dieser Zeitrichtung so repräsentieren, daß ein gerechtes Urteil möglich ist. Leonhard Meister, Professor an der neuen Kunstschule in Zürich und Filialpfarrer zu St. Jakob, stellt den Typus des Miniaturphilosophen vor, sagen wir auf schweizerdeutsch des gewandten Sohlmeiers, der zugleich Dichter und Literat und ich weiß nicht, was alles ist und seit Anfang der 70er Jahre als Philosoph vor die Welt tritt. Eines seiner unzähligen Geschreibsel trägt den Titel: „Der Philosoph für den Spiegeltisch": ein paar Causerien über das erste Menschenpaar, die Koketterie, die Langeweile usw., alles spielend, tändelnd, geistreichelnd vorgetragen. Der Titel wäre für Meister keine üble Selbstbezeichnung; sie würde zu einem Bonmot Bodmers über ihn: „der mit dem Putztisch wohl Bekannte" passen, auch zu seinem frühesten Uebernamen: der galante Abbé.[2] Das einzig Interessante an dem ganzen philosophischen und kulturgeschichtlichen Geschwätz dieses Literaten ist seine oft wiederholte Skizze des Fortschritts der Gesamtkultur im Lauf des 18. Jahrhunderts.[3] Gerade darin ging ihm ja Iselin voran; aber Meister ist unermüdlich, das Bewußtsein dieses Fortschritts auszubreiten und sich und seinen Lesern das erhebende Gefühl zu verschaffen, wie hoch wir über den früheren Generationen stehen. Wobei einzig mißlich war, daß er gerade dem größten Fortschritt der deutschen Literatur, von der Vulgäraufklärung zu Herder und Goethe, gänzlich verständnislos gegenüberstand. Und noch etwas lag ihm nicht recht: so viele Reste von Aberglauben, Schwärmerei,

1) Der Schaffhauser Joh. Wilh. Veith schreibt am 25. Mai 1796 an Lavater über schöne Stunden, die ihm der alte patriarchalische Hirzel damals schenkte: „Ich liebe den würdigen Greisen. Seine Seele kämpft einen großen Kampf, und sein Herz scheint eines der schönsten Menschenherzen. Seine Ansichten sind nicht die Ihrigen! — Aber die Liebe, die mit überfließender Wärme sein Herz füllt, diese wird für ihn zeugen! Seine Hypochondrie macht ihn viel leiden, und die Empfindlichkeit seines Herzens trübt ihn oft tief, bis es ihn in solchen Stunden drängt, sich in Demut zu den Füßen des Herrn niederzuwerfen, dem er dann Psalmen singt, die mir durch Mark und Beine gingen." (LArZ).

2) L. Meister an Peter Ochs 8. Aug. 1795.

3) Z. B. Historische Unterhaltung über Europas Umbildung während der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts 1750, XL; Helvetiens berühmte Männer, 2. Aufl. 1799 p. 64 ff.; Ueber Bodmern 1783 p. 14.

Enthusiasmus, Mystizismus, Pietismus, die gerade in den 70er Jahren zur Zeit von Sturm und Drang und unter Lavaters Einfluß gelegentlich eher zu- als abzunehmen schienen. Dagegen trat unser Meisterchen wiederholt als tapferer Kämpe ins Feld; 1775 mit der Schrift „Ueber die Schwärmerei", 1785 mit den „Helvetischen Szenen der neuern Schwärmerei und Intoleranz" und, beide früheren Arbeiten zusammenfassend, 1795 „Ueber die Einbildungskraft in ihrem Einfluß auf Geist und Herz".

Das sind immerhin kleine Musterschriften des reinen Rationalismus; sie stehen im Gegensatz zu Allem, was Gefühl, Leidenschaft, Phantasie aus der Religion zu machen pflegen. Reiches, freilich tendenziös ausgewähltes Material aus der schweizerischen Geschichte aller schwärmerisch religiösen Bewegungen vom Täufertum bis zu den Lavaterianern ist hier zusammengetragen, der Zusammenhang der religiösen Pathologie mit der Erotik geflissentlich hervorgehoben, im Gegensatz dazu die Wichtigkeit der Verstandeskontrolle für die Religion betont. Das Christentum, das ganz ein vernünftiger Gottesdienst ist, läßt nach Meister dem Enthusiasmus weniger Raum als der bildliche Kultus der Griechen. Man hüte sich sorgfältigst, Vernunft und Religion zu trennen! Man suche die Neigung zum Wunderbaren zu mäßigen! Zur Bekämpfung der Schwärmerei empfiehlt Meister nach dem alten Shaftesburyschen Rezept Lachen und Satire mit dem Hinweis auf eine Rede seines Lehrers Breitinger. Ueberhaupt aber sind Kultur und Aufklärung die besten Schutzmittel. Scharf fährt Meister über den Pietismus her, über die Arndt, Spener, Francke, welche den Christen vom Menschen und Bürger zu sehr trennen. Er zitiert die pietistischen Redensarten vom Pilger, der Heimat im Himmel, der Seligkeit der Armen, der Weisheit der Menschen, die Torheit sein soll, dem Gebet als dem Himmelsschlüssel, um sie als verächtlich hinzustellen. Etwas ernsthafter ist seine Auseinandersetzung mit den Bibelstellen, auf die sich die Mystiker und Pantheisten alter und neuer Zeit zu berufen pflegen. Es ist bezeichnend für das Gros der ganzen Aufklärung, wie fern diesem Theologen alle Mystik liegt. Es sei, so versichert er uns, ganz falsch, zu meinen, die Welt oder die menschliche Seele sei ein Ausfluß Gottes, im Menschen wohne ein Funke der Gottheit. Der Herrgott ist eben der geschickte Ingenieur, der die kunstvolle Weltmaschine vor einer Unzahl von Jahren einmal eingerichtet und aufgezogen hat; seitdem thront er im fernen Jenseits. Nur keine zu nahe Fühlung der Seele mit Gott! [1]

Es ist wohl möglich, daß wir Leonhard Meister viel zu viel Ehre erweisen, wenn wir ihn bei den schweizerischen Popularphilosophen mit aufzählen. Es gab gerade in Zürich ein viel ernsteres, gründlicheres Denken, das in ganz anderem Grade den Namen Philosophie verdient. Unter Breitinger und unter seinem begabtesten und einflußreichsten Schüler Steinbrüchel wurden die jungen Zürcher in die strenge Zucht des Wolffschen Denkens eingeführt und zugleich zu selbständiger, kritischer Mitarbeit und zu reger Teilnahme an allen Neuerscheinungen am philosophischen Horizont erzogen. Der weitaus Begabteste unter ihnen, Heinrich Corrodi, Professor des Naturrechtes und der Sittenlehre am Carolinum, mag uns die Zürcher Philosophie am Ausgang des 18. Jahrhunderts repräsentieren, wie sie zu den gewaltigen Umwälzungen des philosophischen Denkens in der Epoche Kants und des wieder erweckten Spinoza Stellung nahm.

Heinrich Corrodi (1752—1793) war ein Unikum als Mensch, nicht als Denker. Sohn eines beschränkten, unglücklichen Pietistenpfarrers, hat er trotz aus-

1) Obige Belege fast alle aus der Schrift: Ueber die Schwärmerei 1775.

gezeichneter Denkschärfe und unermeßlichem Fleiß eine körperliche und geistige Krüppelhaftigkeit geerbt, die ihn von allem, was sonst dem Leben Reiz geben kann, von den Freuden der Natur, der schönen Künste, der Geselligkeit, ausschloß und eine rein intellektuelle Existenz, begleitet von kindischer Unbeholfenheit und melancholischem Trübsinn, führen ließ. Sein Jugendfreund, Pfarrer Rudolf Maurer, hat mit Benützung eigener Aufzeichnungen Corrodis dessen Lebensbild gezeichnet:[1] ein Jammerbild, das jedes menschliche Mitleid wecken muß! Und dieser Unglücksmensch hat doch seine zwei Freuden genossen: das unermüdliche Bücherlesen und philosophische Denken und den Kampf gegen die Grundlage seines ganzen Familienunglücks, die religiöse Schwärmerei. Dazu hatte er in Steinbrüchel den Lehrer, der ihn verstand und schätzte und dafür sorgte, daß er einmal im Leben seine Auslandsreise genießen durfte; sie führte ihn nach Halle in Semlers Haus, gab ihm in Semler den väterlichen Freund und das Vorbild seiner eigenen gelehrten Sammelarbeit und bestimmte die Richtung seiner Geschichts- und Bibelstudien. Aber in unserem Zusammenhang interessiert uns nicht der Autor der „Kritischen Geschichte des Chiliasmus", des einzig bedeutenden Geschichtswerks der Zürcher Schule, sondern der Philosoph, der die Zürcher Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts verkörpert.

Wir stehen bei ihm am Schlußpunkt der älteren spekulativen Periode, unmittelbar vor dem Zusammenbruch der Leibnizischen Metaphysik infolge von Kants Auftreten. Bereits vor Kants Neuansatz war die philosophische Spekulation bei vielen verachtet; sie galt als Ueberbleibsel der gelehrten Barbarei oder als Geburt finsterer Schulweisheit. Von der einen Seite drängten Naturwissenschaft, Physiologie und Experimentalpsychologie die Spekulation aus ihrer führenden Stelle; von der andern Seite stieß eine neue Skepsis (David Hume) gegen den herrschenden Dogmatismus vor.[2] Corrodi aber hielt es für seine Lebensaufgabe, die alte Metaphysik besser zu beleuchten, ehe man sie aufgebe und auf alles Dogmatisieren über transzendentale Gegenstände verzichte.

Wir finden bei ihm die Beweise des Daseins Gottes und der göttlichen Vorsehung aus der Erfahrung sowie a priori geführt. Der Erfahrungsbeweis geht aus von den Zweckmäßigkeiten in der körperlichen Welt wie in der Welt der empfindenden Wesen und schließt mit analogischem Schluß auf den zwecksetzenden göttlichen Geist, während der aprioriische Beweis von dem Satz der Realisierung alles Möglichen ausgeht und daraus folgert, daß erst recht Gott, das notwendige Wesen, existieren muß. Dabei bezeugt Corrodi eine entschiedene Vorliebe für den Beweis a priori, der allein dem scharfen, strengen Denken genügen kann, während alle Beweise aus der Empirie immer lückenhaft sind und mit entgegengesetztem empirischem Material angefochten werden können. Als strenger Leibnizianer leugnet er den Influxus physicus einer Substanz auf eine andere, bekennt sich zum System der prästabilierten Harmonie und sucht scharf-

1) Zum Andenken an H. Corrodi, Neue Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens, I, 1801; beigegeben der Nekrolog Corrodis von L. Meister vom Jahr 1793.

2) Belege in den beiden Bändchen der „Philosophischen Aufsätze und Gespräche" von 1786 und 1790.

sinnig, so wie später Lotze im 19. Jahrhundert, zu zeigen, daß der wahre Sinn der Kausalität die gemeinschaftliche Beschlossenheit aller Substanzen in der unendlichen Substanz, Gott, der wahren causa, sein müsse. Selbst den Beweis für Vorsehung und beste Welt will er durchaus a priori führen, vom notwendigen Vollkommenheitsstreben aller Substanzen aus, und meint, erst wenn dieser aprioristische Beweis geführt sei, könne man der Gegenargumente aus der Erfahrung Meister werden und zeigen, daß alle Uebel, physische wie moralische, notwendig aus den Schranken der individuellen Kräfte und ihren gegenseitigen Kollisionen folgen müssen. Nur ein Allmachtswunder hätte das Uebel aus der Welt verbannen können. Sollte die Welt nach göttlichem Willen sich selbst ins Unendliche entwickeln und vervollkommnen, so mußten selbstverständlich auch Irrtümer und Fehlentwicklungen in den Kauf genommen werden, die sich ja schließlich in dem unendlichen Aufstieg zur Vollkommenheit alle wieder korrigieren und reparieren. Aus all dem spricht doch ein ganz erstaunlicher, freilich auch ein völlig wirklichkeitsfremder Optimismus, und das Apriori ist für diesen Denker das Asyl des logischen Postulierens und Konstruierens, in das er sich von allen Härten und Gottwidrigkeiten der Erfahrungswelt zurückflüchten kann. Dieser aprioristisch erschlossene Gott samt der aprioristisch erwiesenen Vorsehung sind jedenfalls alles eher als religiöser Glaube. [1]

Aehnlich einfach und sicher führt Corrodi den Unsterblichkeitsbeweis. Das Vollkommenheitsstreben aller Wesen ist für ihn Tatsache. Wäre nun ein Teil dieser Substanzen in der Dauer begrenzt, so würde der Welt eine ebenso große Summe von Vollkommenheit fehlen. Das ist Grund genug zur Annahme der Unsterblichkeit, natürlich nicht allein für die Menschen, sondern für alle empfindenden Wesen. Logisch konsequent zieht Corrodi den Schluß auch nach rückwärts, folgert die Präexistenz unsrer Seelen und bekennt sich zum Glauben an das Gesetz des Stufenfortgangs aller Seelen, auch der tierischen, wonach jedes Wesen den Platz einnimmt, der ihm nach seinem Vollkommenheitsgrad gehört. Die menschlichen Seelen, so meint er, haben ohne Zweifel ihre Wanderungsperiode auf diesem Erdball vollendet; also bleibt für sie nur ein Mittel zum Aufsteigen zu höherer Vollkommenheit: der Uebergang in andere Welten. Wir sehen, das sind metaphysische Lehrsätze, die mit Gewissensfragen und religiösen Gefühlen ebenfalls nicht das mindeste zu schaffen haben. Indes muß doch auch er sich über die Zukunft der sittlich rückständigen Seelen Gedanken machen. Indem er die moralischen Uebel in drei Klassen teilt: solche, die auf Mängel in Entwicklung und Ausbildung der Seelenkräfte zurückgehen, solche, die auf Mängeln im Verhältnis zum Körper beruhen (die unordentlichen Laster), und solche, die aus Irrtümern des Verstandes in Ansehung des Wesens der Glückseligkeit folgen, meint er zuversichtlich, nur die moralischen Uebel der dritten Klasse seien einigermaßen schwer zu heilen; von allen andern heile uns der Tod, der die Schranken unsrer Natur aufhebt, den Empfindungen

1) Von der Wichtigkeit der Philosophie in Beziehung auf die Religion (Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens) 1781. Ein Versuch über Transzendentalphilosophie, die höhere oder transzendentale Philosophie oder der wahre Begriff der vorherbestimmten Harmonie (Philos. Aufsätze und Gespräche I, 1786). Ueber die Ursachen der Dinge; Ideen zu einer Theodizee (Philos. Aufsätze und Gespräche II, 1790).

ihre Gewalt über den Verstand nimmt, das Band zwischen der Seele und der groben Materie zerreißt und die Menschen auch von den Gegenständen trennt, die sie auf Erden an sich fesselten und in Streit mit ihren Pflichten verwickelten. Vielfach sind es ja überhaupt Lage und Verhältnisse, die lasterhaft machen und uns hindern, besseren Grundsätzen zu folgen. Neue Verhältnisse verbessern also unsern moralischen Zustand, und darum ist der Tod der größte Beförderer des moralischen Fortschritts. Die dann noch bleibenden Irrtümer der Vernunft hinsichtlich des Wesens der wahren Glückseligkeit aber werden im Jenseits durch Erweiterung und Vervollkommnung unsrer Kenntnisse gehoben werden. Das und so manches andere, wie die Behauptung, daß wir Menschen über den Tod hinaus einzig unsre intellektuellen Kenntnisse hinübernehmen, während alle andern sittlichen Beziehungen ganz erlöschen, ist charakteristisch für den Geist dieser reinen Verstandesphilosophie.[1]

Schließlich haben noch die ethischen Hauptfragen unsern Corrodi ernstlich beschäftigt; er bekennt sich als Leibnizianer zum entschlossenen Determinismus und versteht unter Freiheit die notwendige Bestimmung durch die Vorstellung der höheren Vollkommenheit und Glückseligkeit. Allen Einwänden, die sich auf die praktische Gefährlichkeit des Determinismus berufen und behaupten, daß dann Lohn und Strafe illusorisch werden müßten, weiß er geschickt entgegenzutreten, indem er zu beweisen sucht, daß gerade in der Determination des Willens durch die Vorstellungen die einzig sichere Möglichkeit, uns zu bessern, gegeben sei und daß just die Notwendigkeit der freien Handlungen die rechte Notwendigkeit der Strafen als Heilmittel oder Zwangsmittel ins Licht setze. Die moralische Grundregel: vervollkommne dich selbst, stützt er dann, um ihr rechte Motivationskraft zu geben, auf unsre Eigenliebe und tritt den Beweis an, daß alle Tugend eine Wirkung des durch die Kultur erweiterten und verfeinerten Selbstgefühls sei. Reiferes Nachdenken müsse jeden Menschen zur Ueberzeugung führen, daß der für seine eigene Wohlfahrt am besten sorge, der zu anderer Wohlfahrt vieles beiträgt. Auf die Frage: ist Tugend eigennützig? antwortet Corrodi: ja, immer, wenn unter Eigennutz Liebe seines eigenen Wesens verstanden wird. Eine andere Tugend, die aus keiner Liebe seines eigenen Wesens fließt, ist ein Unding. Ein Wesen kann nur soweit fremde Vollkommenheit befördern, als es dadurch zugleich die eigene befördert. Mit dieser Theorie vom selbstsüchtigen Ursprung aller sittlichen Handlungen hat Corrodi, wie sein Biograph Maurer uns erzählt, persönlich gründlichen Ernst gemacht und eine bittere Wollust darin gesehen, nach den egoistischen Wurzeln aller seiner Handlungen zu suchen, wodurch er seinen naturhaften Trübsinn noch steigern mußte.[2]

Niemand wird unserem Zürcher Philosophen Gründlichkeit und Sorgfältigkeit des Denkens absprechen wollen; die Unverdrossenheit, mit welcher er die Tage der Herrschaft der Leibnizischen Philosophie zu verlängern suchte, als sich von allen

1) Von der Unsterblichkeit der Seele (Philos. Gespräche und Aufsätze I); Von den empfindenden Wesen, die der menschlichen Seele an Vollkommenheit nachstehen (Phil. Aufsätze und Gespräche II).

2) Ueber Freiheit; Beweis, daß die Tugend eine Wirkung des durch die Kultur erweiterten und verfeinerten Selbstgefühls ist (Philos. Aufsätze und Gespräche I); an Herrn M(aurer) Verfasser der Briefe über das Prinzipium der Moral (Beiträge 1791).

Seiten gegen sie das Kampfgeschrei erhob, verdient allen Respekt. Aber man versteht auch gerade an Hand der Lektüre der Corrodischen Aufsätze, daß diese Metaphysik a priori zum Sturz reif war, und vollends vom religiösen Standort aus hat sie alles gegen sich trotz der scheinbaren Dienste, die sie dem Glauben leistet. Ein Gottesglaube ohne jede persönliche Ergriffenheit von Gott, eine Ethik auf der Basis der Eigenliebe, eine Unsterblichkeitshoffnung ohne jede Furcht vor dem ewigen Richter und ohne einen Funken religiöser Sehnsucht mit der bequemen Aussicht, daß der Tod von selbst die Menschen der Vollkommenheit näher bringen wird, letztlich eine Religion ohne eine Spur innerer Lebendigkeit, Wärme und Tiefe, ein jammervolles nüchternes Verstandesprodukt mit dem Haß gegen die Schwärmerei als einzigem Affekt, das sind doch Erscheinungen, welche nur am letzten Ausgang einer religiösen Periode denkbar und auch dann noch unfruchtbar und unerfreulich sind. Das einzig einigermaßen der Religion Aehnliche und mit ihr vielleicht Verwandte, der Fortschrittsglaube, gegründet auf den Satz von der metaphysischen Vollkommenheitstendenz aller Wesen, entbehrt aller sittlichen Begründung und erscheint, betrachtet am eigenen Leben des Philosophen, als eine kahle, wurzellose Theorie. Was bei Leibniz selbst der Ausdruck eines grandiosen begeisterten Glaubens war, und daher mit suggestiver Kraft die Gemüter der Zeitgenossen gewann, ist hier zu einem logischen Raisonnement vertrocknet, dem jede Ueberzeugungskraft abgeht und das in dieser Vertrocknung eine unfreiwillige Illustration des Kierkegaardschen Paradoxon: Subjektivität ist Wahrheit, bildet.

4. Kapitel. Im Zeichen der philosophischen Revolution. Kant und Spinoza.

Mit dem Beginn der 80er Jahre trat in Deutschland die philosophische Revolution ein durch das Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft" und ein paar Jahre später durch Jacobis Schrift über die „Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelsohn". So grundverschieden die Tendenz dieser beiden Schriften war, sie stimmten überein in ihrer Kritik der herrschenden religiösen Metaphysik, die bis dahin die Grundlage der natürlichen Religion gebildet hatte und als wissenschaftlicher Ersatz für die alten supranaturalen Stützen in besonders hohem Ansehen stand. Kants Kritik der herrschenden Gottesbeweise hatte bei dem Ergebnis geendet, daß der philosophischen Spekulation über Gott, Seele und Welt jeder streng wissenschaftliche Erkenntniswert abgehe, und Jacobi hatte durch die Darstellung des Systems Spinozas zu zeigen versucht, daß jedes konsequente wissenschaftliche Denken zum Spinozismus, d. h. zum reinen Determinismus und Atheismus, führe und niemals zur Begründung des Glaubens an Gott. Auf den Ruinen der alten Metaphysik baute dann Kant seinen Vernunftglauben auf vom moralischen Bewußtsein her, während Jacobi sich zum gefühls-

mäßigen Glauben bekannte. Beides waren höchst verschiedene Dinge; sie konnten aber aus der Ferne einander ähnlich scheinen und gemeinsam war auch in der Tat vom Standort der Aufklärungswissenschaft das Negative, daß diese beiden Arten von Glauben nicht auf Gründen der Wissenschaft beruhten. Daß es sich letztlich um ein Tiefergraben im Menschengeist, um ein Hindurchdringen zu den Hintergründen des bloß logischen Verstandes handelte, trat nicht eben so offenkundig hervor.

Als Wächter der strengen Aufklärung und Warnrufer vor jedem herannahenden Feind trat alsbald Heinrich Corrodi auf den Kampfplatz, zuerst im Spinozastreit in einer Abhandlung der „Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens" 1787.[1] Es war ihm ein Leichtes, zunächst einmal Kant und Jacobi säuberlich zu trennen und zu zeigen, daß der kantische Skeptizismus, wie er es nennt, für beide Gegenpole Jacobis, für seinen streng wissenschaftlichen Spinozismus, wie seinen wissenschaftsfeindlichen Gefühlsglauben, tödlich sein möchte. Dann suchte er klar zu machen, wie ungerecht und unlogisch die Gleichsetzung des Spinozismus mit dem Atheismus sei, wie gut die Lehre von der einen unendlichen Substanz mit der gemeinen Lehre der Vernunft von Gott als dem Werkmeister der bekannten Welt sich vereinigen lasse; der physikoteleologische Beweis bleibe in Kraft, auch wenn wir annehmen, daß alle Geschöpfe nur Strahlen des göttlichen Lichts oder Ausflüsse des göttlichen Wesens sind. Er selbst glaubt den Pantheismus in jeder Gestalt verwerfen zu müssen, weil er dem empirischen Begriff unsrer Individualität und Personalität nicht gemäß ist; aber Atheismus sei der Pantheismus nicht, und Corrodi ist auf keinen Fall der Mann, der vor Spinoza irgendwelche Angst empfände. Zuletzt will er den Jacobianern klar machen, daß sie gar kein Kriterium haben, ihren angeblichen Offenbarungsglauben von irgendeinem Sinnentrug zu unterscheiden, wenn nicht zuerst philosophisch ausgemacht ist, daß ein Gott existiert, der sich im Gefühl offenbaren kann, und daß sie wenig Grund haben, die Philosophie zu verachten, wenn sie nur blinden Glauben an die Stelle setzen können. Wobei er freilich deutlich zu erkennen gibt, daß ihm jede Unmittelbarkeit des Glaubens ein Unding ist, weil er selber diesen Glauben nie in seinem Leben gekannt hat.[2]

Bedeutend schwieriger war für Corrodi die Bekämpfung der neuen kantischen Vernunftkritik. Daß mit Kant ein Gewaltiger auf den Plan getreten war, der durch den Nachweis vieler wirklicher Mängel und Lücken der bisherigen Lehre das Recht des Dogmatismus ernsthaft in Frage stellte und auf alle Fälle seine Reformbedürftigkeit erwies, wurde von ihm ohne weiteres zugegeben. Aber ob es nicht brauchbare Wege gebe, seine Lücken und Mängel ohne Umsturz des ganzen Systems zu verbessern, das schien ihm Kant noch nicht entschieden zu haben; es mit einer solchen Reform der Leibnizischen Metaphysik noch einmal zu versuchen, wurde ihm geradezu Pflicht durch die ihm viel schlimmer scheinenden krassen Mängel der Kantischen Philosophie

1) Besprechung der Schrift: die Resultate der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen.

2) Im Referat ist auch der Aufsatz Ueber die Ursachen der Dinge (Philos. Aufsätze und Gespräche II, 1790) verwertet, der zum Spinozismus Stellung nimmt.

selbst, deren Vernunftglauben ihm zeitlebens nur als ein Fürwahrhalten aus Bedürfnis, nicht aus Erkenntnisgründen erschien. So versuchte Corrodi noch einmal die Rettung der Leibnizischen Metaphysik, indem er zuerst die Lehren von Gott, der Seele, der Welt aus Gründen der gemeinen Vernunfterkenntnis entwickelte und dann dieselben Lehren transzendental, d. h. a priori darzustellen unternahm, mit Anhang eines dritten Teils, der speziell die Kantische Kritik kritisierte. Der Versuch Corrodis entbehrt noch heute nicht des Interesses, wenn man erwägt, daß ein großer Teil der von ihm so zäh behaupteten Positionen ein halbes Jahrhundert später in Lotze einen so bedeutsamen Vertreter fand. Indessen gelernt hat er von Kant auch gar nichts; nicht einmal verstanden hat er ihn, wobei freilich daran zu erinnern ist, daß Kant auf Grund der Kritik der reinen Vernunft allein vielleicht überhaupt nicht im Vollsinn verstanden werden konnte. Der von Kant hier überhaupt noch kaum entwickelte Primat der praktischen Vernunft ist einem so hart gesottenen Intellektualisten wie unsrem Corrodi überhaupt total unverständlich. Er glaubt, Kant so auslegen zu müssen, daß das Wünschenswerte für uns ein Kriterium der Wahrheit sein soll, und antwortet darauf: kann ich ein Seenland glauben, sobald ich nur will? Soll die praktische Logik andern Gesetzen als die spekulative unterworfen sein? Was Kant uns zumutet, ist für Corrodi eine schlechthin unbegreifliche Art des Glaubens. Und hätte Kant mit seiner Zerstörung aller Beweise von Unsterblichkeit und Vorsehung wirklich recht, was wäre daran erfreulich und rühmenswert? So ist denn sein letztes Wort in seiner ersten Streitschrift gegen Kant, daß Kant hauptsächlich das eine Verdienst behalten werde, die Vervollkommnung der spekulativen Philosophie vorbereitet zu haben, die sich von dem philosophischen Geist der Deutschen hoffen lasse. Man denkt unwillkürlich an Hegel, wenn man solche Zukunftssprüche liest. Es ist gar nicht undenkbar, daß ein Corrodi in dem Hegelschen Panlogismus das gefunden hätte, was er bei Kant so schmerzlich vermißte.[1]

Kants Schrift über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hat unser Zürcher Philosoph nicht mehr erlebt, wohl aber ihren Vorläufer, Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Im Eingang seiner Besprechung von Fichtes Aufsatz stellt Corrodi die natürliche Theologie nach der neuen Kantischen Methode und nach der alten Metaphysik in gegensätzlichen Reihen einander gegenüber, um sich resolut zur alten Methode zu bekennen; die Vernunft, das ist sein Hauptsatz gegen Kant, formiert keine Postulate, ohne sie auf Axiome und Theoreme zu gründen. Die praktische Vernunft kann für sich allein keine Wahrheiten für uns erschaffen; sie kann keine Ueberzeugung bewirken, wenn die theoretische ihr ihre Fackel nicht vorträgt. Indem er dann auf Fichtes Gedanken eingeht, bekämpft er aufs schärfste den einseitigen Moralismus der neuen Schule. Daß die moralische Welt Zweck, die Sinnenwelt bloß Mittel sein soll, will ihm ganz und gar nicht in den Sinn und scheint ihm mit der Betrachtung der ganzen Natur unvereinbar, ebenso daß eine wahre Offenbarung uns immer nur durch die Verehrung und Achtung vor Gottes Heiligkeit, niemals durch Belohnungen und Strafen

1) Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, durch die gegenwärtigen philosophischen Streitigkeiten veranlaßt 1788; Philos. Aufsätze und Gespräche II, 1790.

zum Gehorsam gegen das Sittengesetz bewegen wolle; wie können sinnliche Menschen ohne solche groben Bewegungsgründe zum Gehorsam getrieben werden, da doch der tugendhafteste Mensch der sinnlichen Triebfedern nicht entbehren kann? Zuletzt protestiert er dagegen, daß nun auf einmal eine Philosophie, die unter hunderttausend Menschen kaum einer verstehen kann, zum Prüfstein, zur Form aller menschlichen Erkenntnisse gemacht werden solle. „Will man einen Köhlerglauben an die Stelle einer tiefsinnigen Philosophie setzen?“ [1]

Wir haben Corrodi so eingehend behandelt als Typus der älteren Generation der deutschen Aufklärung. Dieselben Männer, deren Verständnis im Aesthetischen genau bis zur Grenze der Genieperiode ging, standen am Ende ihrer Weisheit, als Kant in Deutschland auftrat. Der Gegensatz zu allem hergebrachten Denken war zu ungeheuerlich, die Zerstörung der ganzen alten Metaphysik als Wissenschaft, die Aechtung der Glückseligkeitsmoral erschien ihnen als das Unternehmen eines Halbverrückten. Nur schon die Sprache, die Terminologie Kants und seiner Schüler bedeutete für sie den Umsturz aller Gewohnheit und Gemeinsamkeit des Denkens. Der einfache gesunde Menschenverstand schien auf den Kopf gestellt, wenn die Natur nicht mehr die Schatzkammer Gottes für das Glück der Menschen und die Tugend der rechte Weg zu unserer Glückseligkeit sein sollte. Nichts geringeres als die Einheit und Kontinuität der Kultur schien in Frage gestellt. Die Popularphilosophie als Fortbildung und Vereinfachung des Leibnizischen und Wolffschen Denkens hatte es glücklich zustande gebracht, daß die Welt der Gebildeten eine Sprache redete und aus einem Geist heraus dachte. Es war die Sprache und der Geist der natürlichen Religion und natürlichen Moral, mit Vollkommenheit, Glückseligkeit, Vorsehung, Unsterblichkeit, Vernunft, Tugend als Hauptbegriffen, jenes berühmte und berüchtigte Aufklärerdeutsch des 18. Jahrhunderts, in dem alle individuellen Unterschiede ausgelöscht werden, in dem der Norddeutsche mit dem Zürcher und Berner sich unterschiedslos zusammenfand, eine zeitlose, charakterlose, formlose, aber brave, klare Tugend- und Glück triefende Rednerei. Sie war an Stelle der Bibelsprache und der Kirchensprache getreten; sie galt als das Natürliche, das Menschliche, das Verständige und war es auch für Generationen unsrer Vorfahren bis tief hinein ins 19. Jahrhundert. Die Kantische Sprache wurde, zumal in der Popularisierung, die auch ihr zuteil wurde, schließlich eine Modifikation der bisherigen Aufklärungssprache, allein mit Streichung des Glückziels, mit Wegfall der ganzen Naturteleologie, mit ganz neuer Fassung des Begriffs der Vernunft, so daß man doch von einer wirklichen Revolution der Sprache an den entscheidenden Punkten sprechen muß.

Achtet man auf Sprache und Geist, so wird man auch das ganze Lavaterische Philosophieren zur vorkantischen Periode rechnen müssen. Es geht von lauter Leibnizischen Grundgedanken aus, nimmt die Seelen als Behälter göttlicher Kräfte mit reichster individueller Mannigfaltigkeit und unermeßlicher Fähigkeit sich zu entwickeln und zu vervollkommnen. [2] Das ist zunächst

1) Gedanken über Herrn Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Beiträge) 1793.

2) Vgl. dazu in der Denkschrift für Lavater 1902 die beiden Aufsätze von G. von Schult-

genau der gleiche Ausgangspunkt wie für die Philosophie Corrodis, und man kann am Vergleich der beiden Denker beobachten, was es ausmacht, ob ein Denker seiner ganzen dichterischen Phantasie und Gefühlswärme freien Lauf gibt oder seinen nüchternen Verstand allein das Feld behaupten läßt. Das eine Mal wird uns eine Welt voll Glut und Farben vorgemalt werden, das andere Mal bleibt es bei einem dürren logischen Gedankengerippe. Freilich zeigt sich Lavater in seinem philosophischen Erstlingswerk, den „Aussichten in die Ewigkeit", direkt von Bonnets Entwicklungs- und Keimphilosophie am stärksten beeinflußt und gibt sich erkenntnistheoretisch einem höchst unleibnizischen Sensualismus hin, der ihn dann später befähigte, der äußeren Offenbarung und ihrem Mittelpunkt Christus die Zentralstelle im System zuzuweisen. Es ist somit eine ganze Schar zum Teil recht heterogener Geister, die sich in seinem System Rendez-vous geben, und es brauchte schon die ganz unphilosophische Gewalttätigkeit und Eitelkeit Lavaters dazu, sich auf dies angeblich geschlossene System soviel zugute zu tun. Dennoch und trotz allem wird der Schaffhauser Seckelmeister Stockar, selbst ein feiner Kenner des Leibniz, recht gehabt haben, wenn er dabei bleiben wollte, daß Lavater viel mehr Leibnizianer sei, als er selber denke.

Denn „wer hat es mehr als Leibniz inkulkiert, daß alle Substanzen die gleiche Kraft nur in unendlich verschiedenen Graden haben und haben müssen, eben darum weil die Wirkung ein Abbild der Ursache ist?" Die Monadologie ist recht verstanden weit vereinbarer mit dem Lavaterschen System, als Lavater glaubt. Ist sie doch ein Kommentar zu den Worten des Paulus oder vielmehr des Aratus: *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* [1]

Unendliche Vervollkommnung und unendliches Wachstum an Glück und Genuß für jedes einzelne Individuum als göttlichen Gedanken und Kraftträger, das hat Lavater aus dem ganzen Leibniz herausgehört und bei Bonnet verstärkt wieder gefunden. Diese einfache Wahrheit sich mit aller sinnlichen Anschaulichkeit vorzuführen, seine Seele daran zu erlaben, im Vorgefühl die künftigen Vollkommenheiten und Genüsse vorwegzunehmen, nichts im Abstrakten zu belassen, alles mit allen Sinnen zu erleben, sich selbst als Uebermensch und Gottmensch vorauszuträumen und aus der gegenwärtigen Schwäche und Dumpfheit aufzujagen, das war ungefähr die Tendenz, die er ein Jahrzehnt lang mit seinen „Aussichten" verfolgt hat. Es war dabei im Sinne der Leibnizischen Philosophie anfangs durchaus nicht auf die Erlösung durch Christus abgestellt. Selbstvervollkommnung ist die ursprüngliche Parole und Christus nur der geschichtliche Uebermensch, der uns andern zeigt, was in jedem Menschen schlummert und was er selber werden soll. Hier setzt dann die folgenreiche Umwandlung in dem Maße ein, als Lavater sich selbst als Mann der Schwäche und des Mangels empfindet und bei seinem Christus das schöpfen will und muß, was ihm selber fehlt. Es ist der wohlbekannte Weg von einem hoch gespannten Idealismus zum demütigen Erlösungsglauben. Der Leibnizische Kerngedanke der Selbsterlösung und Selbstvervollkommnung wird von hier aus preisgegeben, aber niemals das alte

---

Heß-Rechberg, Lavater als religiöse Persönlichkeit und H. Maier, Lavater als Philosoph und Physiognomiker.

1) Stockar an J. G. Müller 16. Nov. 1785, 7. Dez. 1785, (MBSch).

Leibnizische Ziel, die unendlich über den Tod hinaus wachsende Vollkommenheit und Seligkeit als Glück und Genuß aller unserer Organe. Der Eudämonismus ist das letzte Wort Lavaters geblieben, wenn er auch gerade bei ihm in sittliche Zucht genommen und zuletzt in der schweren Leidensschule vertieft und geläutert wurde.

In den 70er Jahren, schon 10 Jahre vor Jacobis neuer Ausgrabung Spinozas, trat dieser als Atheist gefürchtete und verrufene Philosoph an Lavater heran, durch keinen andern als durch Goethe, der Lavater bei seinem Besuch in Frankfurt von Spinoza vorschwärmte in mehr als einem Gespräch.[1] Die Folge war, daß Lavater früher als andere den Namen Spinozas mit Ehrfurcht aussprechen lernte, so fremd ihm selber auch dessen Denken sein mußte. Daraus erklärt sich seine ganz eigentümliche Stellung zum Spinozastreit in den 80er Jahren. Auf der einen Seite hielt er ganz selbstverständlich zu Jacobis scharfem Antispinozismus, er, der reine Gefühlsphilosoph, der Feind aller strengen logischen Zucht des Denkens, der Mensch, der alles personifizieren mußte und von keinem Gott als einem persönlichen etwas wissen wollte. Er hat damals das Schlagwort vom magischen Idealismus geprägt, der aus der innern Kraft heraus die Objekte schafft und das reinste Gegenstück zu der objektiven unpersönlichen Denkmethode Spinozas bedeutet.[2] Aber irgendwelche Angst vor Spinoza hat er nicht empfunden, darin den ältern Orthodoxen gänzlich unähnlich; im Gegenteil, er gestand dem Spinozismus eine große Teilwahrheit zu; er fand in ihm die Weltanschauung des Menschen, der sich selbst als Maschine, — was er nach der einen Seite auch ist — anschaut und folgerichtig die ganze Welt als ewiges, notwendiges System unwillkürlicher Kräfte, als ewiges, regelmäßig gebärendes und wieder verzehrendes Ungeheuer betrachten muß. Wahrheit, aber eben Teilwahrheit, der mit gleichem, ja mit mehr Recht die andere Wahrheit entgegengehalten werden darf, daß Freitätigkeit im Menschen ist, die dem Mechanismus entgegenarbeitet, und daß im Licht dieser Freitätigkeit der Bibelgott gegenüber der Allnatur Spinozas recht bekommt. Von hier aus glaubte er kühn, Spinozismus und Christentum, die Gottnatur Spinozas und den Gottmenschen Christus, vereinigen zu können, gerade wie Mechanismus und Freitätigkeit; er hielt auch gegenüber Herders Spinozabüchlein diese Losung des „sowohl als auch" aufrecht.[3] Auch wer Lavater gerade als Philosophen sehr bescheiden einschätzt, wird in dieser Stellungnahme einen sehr beachtenswerten Beitrag zum Spinozastreit sehen dürfen und sogar mehr Tiefsinn darin finden als in Corrodis Gedanken über den Spinozismus.

Ich kenne außer Zürich nur noch einen Ort in der Schweiz, wo man imstande war, dem neu auftauchenden Spinoza ohne Sorgen, ja mit Ehrfurcht zu begegnen: das war in Schaffhausen, im Freundeskreis des Seckelmeisters

1) Lavaters Tagebuch vom 26. und 28. Juni 1774, (Schriften der Goethegesellschaft). 16, 2 79, 281).

2) Lavater an Jacobi 21. April 1787 (Fr. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel I, p. 13).

3) Lavater an Jacobi 5. Sept. 1787 (Fr. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel I, 425 ff.); 23. Juni 1787 (R. Zoeppritz, Aus Fr. H. Jacobis Nachlaß I, 93); vgl. Janetzky, Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines relig. Bewußtseins p. 215 f., 285 f.

Johann Kaspar Stockar und Johann Georg Müllers. Stockar gehörte zu den wenigen Leibnizianern in der Schweiz, die wirklich in den Geist des genialen Systems von Leibniz eingedrungen waren; er hatte im 14. oder 15. Lebensjahr sich eine Schrift des Philosophen über die Bewegung auserbeten, um über die Natur der Körper ins reine zu kommen. Seitdem war ihm „Leibnizianer" ein Ehrenname; es war ihm die Philosophie, die alles in Gott schaut und aus Gott begreift und ernst macht mit der von Paulus in Athen bezeugten Gottnatur des Menschen. Ob dieser Gott dann extramundan oder intramundan sei, ob er in uns denkt oder wir in ihm denken, daran lag ihm bereits 10 Jahre vor dem Spinozastreit gar nichts.[1] Und für dieses Bekenntnis zu dem universalen Theismus des Leibniz fand er bei seinem jungen Freund Müller ein Echo, gleichfalls vor dem neuen Hervortreten Spinozas. Daß in allen Geschöpfen nur eine Kraft der Gottheit sei, die zusammen ein Ganzes ausmacht, das wir Weltseele nennen mögen, erschien Müller als etwas Großes und machte ihm Freude an der ganzen Natur, obschon er dann hinzufügte: es sei dann freilich noch ein starker Schritt zur Selbständigkeit oder Personalität Gottes.[2] Solche Aeußerungen bedeuten eine recht notwendige Korrektur der landläufigen Meinung, die in Leibniz und Spinoza nur Gegensätze zu sehen gewohnt ist, und machen uns zugleich mit der wichtigsten Voraussetzung für die Neuentdeckung Spinozas bekannt: der mächtigen Unmittelbarkeitsstimmung und Naturandacht, welche mit der Sturm- und Drangzeit gekommen ist. Wie verständlich, daß die Schrift Jacobis „Ueber die Lehre des Spinoza" von diesen Schaffhausern mit Wonne verschlungen wurde, vor allem mit Freude an dem unbekannten Spinoza. „Du überredetest mich beinahe, daß ich ein Spinozist würde", möchte Stockar zu Lessing sagen,[3] und Müller antwortet darauf: „Im Grunde bin ich schon lange ein Spinozist oder Pantheist gewesen: das All eine einzige Kraft, ein einziger, unendlich mannigfaltiger Gedanke dessen, der gewiß in der Welt ist; ob auch außer ihr, getraue ich mich nicht zu entscheiden."[4] Fast noch kräftiger stimmte Müller dem Spinozismus zu, als ihn Herder in seinen Gesprächen über Gott auferstehen ließ: „Ἓν καὶ πᾶν, wie lange trage ich mich schon mit dieser Idee. Ich bin so verliebt in sie, daß ich eine andere gar nicht mehr möglich finde. ... Die Natur ist der Ausdruck des Wesens Gottes, ich möchte sie nennen, seine Physiognomie."[5] Und doch, wie würden wir fehlgreifen, wenn wir Stockar oder Müller nur einen Augenblick zu den Pantheisten zählten, sie, denen der menschliche Gott Jesus Christus das Zentrum der Gottesoffenbarung war und blieb. Sie hatten bloß, Stockar von Leibniz, Müller von Herder her, die Weite und Unmittelbarkeit der Gottesanschauung gewonnen, waren über den Deismus, der Gott als Werkmeister hinter sein Werk zurückstellt, hinausgekommen, ohne von ferne ihren Bibelgott und Christusgott missen zu wollen. Zudem ist bei Müller jedesmal mit starken Augenblicksstimmungen zu rechnen, die nicht anhalten. Konnte er doch 1794

1) Stockar an J. G. Müller 1. Aug. 1789, 5. Dez. 1785 (MBSch).
2) J. G. Müller an Stockar 7. Dez. 1785 (MBSch).
3) Stockar an Müller 25. Mai 1786 (MBSch).
4) J. G. Müller an Stockar 26. Mai 1786 (MBSch).
5) J. G. Müller an Herder 30. Aug. 1787 bei K. Stockar, a. a. O., p. 105.

bei Anlaß von Herders Schrift von der Auferstehung Christi an Stockar schreiben, daß er sich freue, Herder wieder auf dem alten Weg zu sehen lieber, als auf den spinosen Pfaden des Spinozismus.[1] Aber es bleibt bedeutsam, welch ein lebendiges Echo Spinoza gerade bei den religiös Lebendigsten in der Schweiz gefunden hat, ein Zeichen, wie weit man von der alten ängstlichen Schultheologie abgekommen war.

Es sind freilich die gleichen Kreise, die dafür mit der Kantischen Philosophie nichts anzufangen wußten, ganz konsequent, weil ihnen hier keine Lebendigkeit Gottes entgegentrat. Ueberdies fehlte es diesen Gefühlsmenschen schon an der zähen Ausdauer und unpersönlichen Sachlichkeit, ohne die es kein Verständnis des Kantianismus geben kann. Es ist daher nur ehrlich, wenn ein J. G. Müller von sich eingestand, daß er den Kantianismus gar nie studieren mochte,[2] und wenn Lavater einmal schrieb: „Ich habe weder Zeit noch Scharfsinn genug, die kantische Philosophie zu studieren, wie sie studiert sein will."[3] Damit ist eigentlich die Sache erledigt, und wir werden von allen Korrespondenzen und Gesprächen Lavaters mit Reinhold, dem Verfasser der Briefe über die kantische Philosophie, nichts erwarten, auch allen superlativischen Lobsprüchen Lavaters über das „Gottesprodukt" Kant, den „mächtigsten, tiefsinnigsten, umfassendsten Denker"[4] gar keine Bedeutung beilegen, da ein auf gar keinem gründlichen Studium beruhendes Lob im Grund lächerlich wirkt. Auch die Vorlesungen Fichtes in Zürich über die kantische Philosophie, auf Wunsch Lavaters im Jahr 1794 gehalten, brachten Lavater innerlich nicht weiter, und der begeisterte Dank, den er dem jungen Fichte für seine Vorträge aussprach,[5] verbarg nur sein gänzliches Unverständnis für das neue Denken.[6] Wer auch nur einigermaßen das Wesen Lavaters erfaßt hat, weiß zum voraus, daß zwischen ihm und den Kantianern keine Berührung der Seelen möglich war, und gerade der

1) J. G. Müller an Stockar 3. März 1794 (MBSch).

2) J. G. Müller an J. v. Müller 4. März 1809 bei K. Stockar, a. a. O., p. 237.

3) Lavater, Vermächtnis an meine Freunde vgl. Majer p. 471.

4) Vermächtnis, bei H. Majer a. a. O. 481.

5) „Heller schärfer und tiefer denken, mehr umfassen; leichter verallgemeinern, schneller vom Allgemeinen zum Besondern übergehen, richtiger und sicherer prüfen, bestimmter alles bezeichnen, darstellender sprechen, noch nie Ausgesprochenes zur klaren Anschaubarkeit bringen, die Kräfte des menschlichen Geistes mehr bewundern, mir zu der Ehre, Mensch zu sein, mit neuem Freudengefühle Glück wünschen, die hohe Menschennatur in jedem einzelnen Menschen mehr verehren und auf alle, besonders aber auf meine Weise an ihrer Entwicklung, Vervollkommnung, Harmonisierung mit dem höchsten Gesetze immer ernster, freitätiger, mutiger, hoffnungsvoller, ununterbrochener arbeiten: dies — und wie vieles ist dies! — sollt' ich noch von dem schärfsten Denker, den ich kenne, und der mir und einigen Freunden der Wahrheit so manche köstliche Stunde seines letzten Aufenthalts in Zürich großmütig schenkte, gelernt haben. Lebenslang dankt ihm dafür als Schüler, Freund und Mitmensch

Zürich, Samstag abends, den 25. April 1794.

Johann Kaspar Lavater."

Im. Herm. Fichte, J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel 1830, I, 257 f.

6) Lavater an Fichte, 7. Febr. 1799 (Im. Herm. Fichte a. a. O. II, 417 ff.); an Reinhold, 16. Febr. 1799, (Reinhold, K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken 1825 p. 410 f.).

scheinbar verwandte Ausgangspunkt: das Ichbewußtsein, enthielt den Grund der allertiefsten Differenzen, wenn dem Einen das Ich seine Person, seine ganz subjektive Individualität, dem andern die unpersönliche und überindividuelle Menschenvernunft bedeutete. Es kam dazu, — und das spricht immerhin für eine gewisse Genialität Lavaters — daß die ganze Wesensverschiedenheit des Moralismus und der Religion diese Geister trennte, und daß hinter der jedem Kantianer so anstößigen religiösen Genußsucht Lavaters der unverwüstliche Trieb aller lebendigen Religion sich verbarg, Gott ganz persönlich zu haben und in ihm selig zu sein. Hier lag gerade Lavaters Stärke; er verstand Kant nicht, gewiß, aber er spürte aus Kant heraus, daß dieser Denker Gott nicht als Lebensmittelpunkt, als Kraft und Trost, als Gut aller Güter besaß, sondern sich mühsam damit abquälte, aus den moralischen Ideen Gott zu erschließen. Studiert dagegen, freilich mit theologischen Brillengläsern, wurde Kant von Lavaters intimstem Freund Pfenninger in Zürich. Der las Schriften Kants mit Vergnügen, vernahm daraus die Schwäche aller Verstandesdemonstrationen, aller aprioriischen Schlüsse, also nur das Negative und stellte diesem untauglichen Verstand dann die persönliche Erfahrung, die Erfahrung von Jesus, gegenüber.[1] Ein durchaus unechtes Kantverständnis, das den Kantianismus zum neuen Stützmittel für die altchristlichen Positionen umbiegt. Die Kluft, die den ganzen Lavaterschen Kreis von Kant trennte, war denn doch noch bedeutend größer als der Gegensatz zwischen Kant und der ältern Aufklärergeneration. Es war nicht nur der Gegensatz der vertieften kritischen Methode zu einem unkritischen Gebrauch des Verstandes, sondern es war noch weit mehr der Gegensatz des philosophischen Denkens überhaupt zum realistischen Bibelglauben im Bunde mit seltsam modernem Irrationalismus und Sehnsucht nach unmittelbarem Erleben und Genießen.

5. Kapitel. Der Kantianismus auf Schweizerboden.

Für das geistige Niveau der Schweiz wäre es von hohem Wert, wenn wir ein umfassendes und vollständiges Material über den Einzug des Kantianismus in unser Land vorlegen könnten. Wir besitzen aber mehr nur gelegentliche Notizen, von denen die vollständigsten in den Zürcher Visitationsakten und in Stapfers Pfarrer-Enquete enthalten sein dürften. Zunächst ist es ein schönes Zeichen für die rege Aufmerksamkeit, mit der man in der Schweiz allen philosophischen Neuerscheinungen begegnete, daß schon die Schriften des jungen Kant in Zürich im Kreis der jungen Theologen erstaunlich früh Beachtung fanden. Da teilt schon im Sommer 1764 Felix Nüscheler seinem Freunde Jakob Heß seinen Eindruck von Kants soeben erschienenen Schriften — es waren „Der einzigmögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" und „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" — mit. Es scheint, daß Lavater von seiner Deutschlandsreise die erste Kunde von Kant und wohl die ersten Exemplare seiner Schriften nach der Schweiz gebracht hat. Man

1) Pfenninger, Philos. Vorlesungen über das N. T. 1785—89; vgl. Lavaters Gespräch mit Reinhold, s. Reinhold a. a. O. 405 f. Anm.

höre das erste Urteil Nüschelers über die erstgenannte Schrift des Königsberger Philosophen:

„Philosophische Einsicht kann man ihm nicht absprechen; er geht von Wolff und Baumgarten ab, ob mit allem Recht, weiß ich nicht zu entscheiden. Ich lese es; wenn ich es ganz werde gelesen haben, kann ich Ihnen vielleicht mehreres sagen. Daß er nicht ein gemeiner Schreiber ist, füge ich doch hinzu. Er hat eine Theorie des Himmels herausgegeben, die zwar nicht sehr bekannt wurde. Doch hat er darin die gleichen Sätze von der systematischen Verfassung des Weltalls, die Lambert in seinen Kosmologischen Briefen vorgetragen hat. Und Sie kennen Lambert, von dem man ein Neues Organon erwartet, wovon die Wolffsche Philosophie viel zu fürchten hat. So glauben es die eifrigsten Wolffianer." [1]

Klingt es nicht aus diesen Zeilen wie eine Ahnung, daß mit dem Königsberger eine unruhvolle Bewegung in der Philosophie beginnen wird? Leider ist es mir nicht möglich, den Aufstieg der originalen kantischen Philosophie in ihrer Spiegelung in jugendlichen Schweizer Seelen zu verfolgen; erst als Kant durch die Kritik der reinen Vernunft der weltberühmte Mann geworden war, mehrten sich die Stimmen in der Schweiz, die für und gegen ihn Stellung nahmen. Deutlich tritt dabei der Unterschied der ältern Generation, die zur Zeit von Kants Hervortreten ihre Studien bereits abgeschlossen hatte, von den Jungen aus der Zeit von Kants Vorherrschaft hervor. Es erforderte schon eine ungewöhnliche Beweglichkeit und Frische des Geistes für einen im Wolffschen System gründlich eingeübten Denker, die Wendung zum Kantianismus in späteren Lebensjahren noch mitzumachen. Von Steinbrüchel, Corrodis Lehrer, 1729 geboren, der selbst früher Philosophie in Zürich doziert hatte, ist es nicht verwunderlich, wenn er noch in seinen letzten Lebensjahren eifrig Kant und die Schriften für und wider ihn studierte; [2] Kantianer wird er nicht geworden sein. Aber es gab Pfarrer im Zürcherischen und Bernischen, Landpfarrer auf einsamem Posten, die in ihren alten Tagen Kants Philosophie verfolgten, wie sie sich in der Jugend an Wolff gebildet hatten. Johann Kaspar Tobler in Stallikon hinter dem Albis, 1735 geboren, las 1790 Kants und Reinholds Schriften und saß noch 1797 hinter philosophischen Schriften von Wolff und Kant sowie den *Nouveaux Essais* von Leibniz; [3] sein Altersgenosse Jakob Pfister saß zur selben Zeit in Neftenbach hinter Venturinis „Geist der kritischen Philosophie in bezug auf Moral und Religion." [4] Im Bernischen studierte ein Altersgenosse von Steinbrüchel, Pfarrer Sam. Wyß, in Bürglen zuerst die Wolffsche und Ende der 90er Jahre die Kantische Philosophie. [5] Zählen wir von Nichttheologen noch den bekannten Schmidt von Auenstein hinzu, geboren 1723, den Freund Voltaires und der Enzyklopädisten, der frisch genug blieb, um im hohen Alter noch Kant, Fichte und Schelling mit dem Feuer eines Jünglings zu studieren. [6] Das werden wohl die Nestoren der schweizerischen Kantleser sein. Pfarrer Albr. Fast-

1) Felix Nüscheler an J. Heß, 8. und 9. Juli 1764.
2) J. J. Hottinger, Acroama de Steinbrüchelio 1796, deutsch von H. C. Heß 1797.
3) AKDZ 1790 und 1797 (StAZ).
4) Ebenda 1797 (StAZ).
5) HArBe 1358.
6) J. Müller, Der Aargau, seine polit. Rechts-, Kultur- und Sittengeschichte I, 617.

nacht im bernischen Dürrenroth, 1742 geboren,[1] Pfarrer Gutmann im thurgauischen Steckborn, ein vorzüglicher Pädagoge, 1753 geboren,[2] sind uns aus den mittleren Generationen bekannt, deren Hauptvertreter, der Zürcher Corrodi auch hier noch einmal mit Ehren genannt sei, da er so tapfer mit Kant gerungen hat; sein Gegenpol ist der Berner Joh. Sam. Ith, 1747 geboren, der Führer des neuen philosophischen Bern im kantischen Sinn; von ihm und dem gleichaltrigen, ebenfalls für Kant und Fichte offenen David Müslin wird noch zu reden sein. Nun aber kommen die Jungen, die in der Luft des Kantianismus aufgewachsen sind. Seltsam, unter der Zürcher Exspektantenklasse von 1790 meldete sich noch kein einziger Kantleser; ein paar Jahre hernach muß Kant in Zürich Mode geworden sein. Matthias Kramer, Katechet in Oberstraß, 1771 geboren, studierte 1797 Kants Metaphysik der Sitten und 1799 mit Vergnügen Kants sämtliche Schriften.[3] Jakob Horner, ein Jahr jünger, erfreute sich 1797 an Kants Kritik der Urteilskraft, seiner Schrift zum ewigen Frieden, auch an der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, während der jüngere Kaspar Horner, 1774 geboren, Kants Metaphysik der Naturwissenschaft unter seiner Lektüre aufzählt.[4] Auch der junge Joh. Kasp. Denzler, Pfarrer von Basadingen, 1776 geboren, studierte im Jahr 1799 Kants philosophische Schriften.[5]

Während unter den Zürchern vor allem der Bekämpfer Kants literarisch (obschon anonym) hervortrat, dagegen von kantischen Schriften der jungen Zürcher wenig bekannt ist, besaß Bern im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts eine ganze Reihe hervorragender kantischer Theologen, die auch literarisch hervortraten. Ihr Führer war Joh. Sam. Ith, Professor der Philosophie von 1781 bis 1796, da er sich auf die Landpfarrei Sisselen zurückzog, der philosophische Lehrer der ganzen jüngern Berner Geistlichkeit. Seine philosophischen Studien in Göttingen fallen noch vor das Auftreten der kantischen Philosophie, jedoch Ith blieb geistig beweglich genug, um der neuen Richtung mit Verständnis zu folgen und sie in Bern der ganzen jüngern Generation aufs wärmste zu empfehlen. Daß er nicht auf einmal klarer, überzeugter Kantianer wurde, daß ihm die umstürzende Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft nicht mit einem Schlag klar wurde, vielmehr die neuen kantischen Gedanken sich eine Zeitlang mit den vorkantischen, metaphysisch orientierten in seinem Kopf vermischten, braucht nicht zu verwundern. So berührt sich z. B. das ganze philosophische Denken Iths in den „Reden über die Perfektibilität der Menschheit" trotz wiederholter Erwähnung kantischer Aufsätze viel mehr mit dem Denken Herders und der Vorkantianer als mit Kant selbst; mit empirischen und quasi empirischen Argumenten sucht er es zur Evidenz zu erheben, daß unsre Erde sich beständig vervollkommne, an Regelmäßigkeit und Schönheit, an Sicherheit und Festigkeit, an Fruchtbarkeit, Milde des

1) HArBe 1358 (dann habe ich mich auf die Kantische Philosophie gelegt und die Schriften des Kant selbsten durchgelesen, welche mir faßlicher scheinen als alle Schriften seiner Nachbeter).

2) — AKD3 1797 (3B3).

3) Ebenda — (3B3) und HArBe 1416.

4) Ebenda von 1797.

5) HArBe 1390.

Klimas und Veredlung der Produkte unaufhörlich gewinne und daß der Mensch eine physische Anlage zur Perfektibilität besitze, Phantasien, die eigentlich durch Kant schwer erschüttert worden sind. Die Reden erschienen 1788 im Druck.[1] Auch die 1794 und 95 erschienene Anthropologie Iths ist ein Vermittlungsprodukt, das kantische und recht unkantische Vorstellungen durcheinander mengt und z. B. die alte heimelige Seelensubstanz, die Kant eben aus der strengen Wissenschaft verbannt hatte, wieder in sie einführt. Ebenso sind Iths Predigten, 1793 in einer ersten Auswahl gedruckt, noch voll der üblichen Vermittlungen zwischen der kantischen Vernunftreligion und der Anerkennung der Offenbarung samt ihren wunderbaren Stützen und Geheimnissen, obschon sie vielleicht das erste Beispiel des kantischen Einflusses auf die Predigt in der Schweiz bedeuten.

Es ist wohl möglich, daß manche von ihnen in frühere Jahre zurückgehen und deshalb wenig von der neuen philosophischen Sprache verraten, wobei erst noch der kirchliche Takt in Rücksicht zu bringen ist, welcher dem Redner Schranken auferlegte. Aber man lese eine Predigt wie Nr. 14 über das letzte Ziel und das erste Gesetz des Menschen: Irdische Glückseligkeit, so führt der Prediger aus, ist nicht des Menschen ganze und höchste Bestimmung, sondern Tugend. Von ihr bin ich allein Selbstschöpfer; im ganzen weiten Gebiet der Schöpfung ist nichts mein als die Tugend. Sie ist das Werk meiner Freiheit und des rechten Gebrauchs der mir mitgeteilten Kräfte; in ihr besteht mein Selbstwert, und die Zufriedenheit, die ihr Bewußtsein gibt, ist mein einziges unabhängiges, mitten in der Veränderlichkeit unveränderliches und unveräußerliches Eigentum. So spricht der neue Tugendstolz, der jetzt an Kant seinen Rückhalt fand. Es ist vielleicht noch vorkantisch, wie Ith in einer andern Predigt (Nr. 8) die Bedeutung der Religion für den Staat wertet: Kirche und Staat, Bürger und Mensch, Religionsfest und Nationalfest gehören eng zusammen. Zur Erhaltung der Staaten ist Tugend notwendig; Tugend setzt aber einen gewissen Grad von Aufklärung in der Seele voraus und folglich auch Religion. Aber in einem Brief an seinen Schüler Stapfer aus dem Beginn der Helvetik läßt er den reinen, konsequenten Kantianismus, wie er für die Kanzelverkündigung höchst unpassend wäre, erkennen. Die bloße Voraussetzung einer moralischen Ordnung mag für die Tugend eines Einzelnen hinreichen, niemals aber für das Volk. Das muß durchaus Religion haben, um in der Tugend vorwärts zu kommen. Aber das Mittel, Religion, wird durch seinen Zweck, Sittlichkeit, in dem Maß, als derselbe erreicht wird, überflüssig werden. Man hat gar nicht nötig, die Religion durch Dekrete oder negative Vorkehrungen zu verdrängen; laßt die Menschen nur erst zur rechten Sittlichkeit kommen, dann wird sie als Mittel von selbst durch den Zweck, den sie erreicht hat, wegfallen. Dazu aber, fügt er bescheiden bei, sind tausende von Jahren ein noch zu geringer Zeitraum.[2] Wer so denkt, wird in seine religiösen Vorträge nicht allzuviel Wärme hineinlegen können. Die Predigten dieses Kantianers, auch das zweite Bändchen von 1798, haben einen kalt reflektierten Philosophenton, bei dem das Herz selten warm wird.

Eine ganz andere Persönlichkeit war Iths Altersgenosse, David Müslin, der kraftvollste Prediger Berns am Ende des 18. Jahrhunderts, der auf der Kanzel gänzlich ohne Philosophenrock als wahrhaftiger Menschenkenner und begeisterter Christ auftrat. 1795 hat Müslin versucht, einen Religionsunterricht für Töchter guter Erziehung auf kantischer Basis aufzubauen, ganz unter dem frischen Eindruck der Schrift Kants über die Religion. Es ist fast

1) Höpfners Magazin für die Naturkunde Helvetiens III, 1787.

2) Ith an Stapfer 9. Juli 1798 (Quellen zur Schweizer Geschichte XI, ed. Luginbühl).

belustigend, wie diese braven Berner Mädchen in die kantische Gedankenwelt eingeführt werden mußten, um ein festes Christentum kennen zu lernen.

Religion wird definiert als Erkenntnis aller unsrer Pflichten, insofern sie Gottes Gebote sind. Der Mensch hat nach seiner Doppelnatur eine doppelte Bestimmung: Glückseligkeit und sittliche Vollkommenheit, beide zusammen als höchstes Gut. Nur die Erreichung des einen Zwecks ist in unsrer Hand; der erreichbarere Zweck ist auch der würdigere, er macht unsern Menschencharakter aus. Die Vernunft macht den Menschen zum Menschen, und die freie Willkür, sich für die Vernunft gegen angenehme oder unangenehme Gefühle oder für diese gegen jene zu entscheiden, macht den Menschen zum moralischen Geschöpf. Die Forderung des Gewissens tritt in Gegensatz zum eigennützigen Trieb; sie lautet: was ich bei andern nicht für erlaubt halte, kann mir selbst nicht erlaubt sein, und alles, wovon ich glaube, daß es für andere Pflicht sei, muß auch für mich Pflicht sein. Dann wird der moralische Weg zu Gott aufgezeigt. Da Glückseligkeit mit Tugend in keiner natürlichen Verbindung steht, so ist auch an keine mit der Tugend notwendig verbundene Glückseligkeit zu gedenken als allein durch Mitwirkung eines höhern Wesens, das allmächtig über die Natur gebietend, den Grad der Moralität jedes Einzelnen kennen und selbst höchst heilig sein muß. Diese Gottheit ist nach ihrem Wesen kein Gegenstand unsrer Erkenntnis, aber daß sie höchst heilig sein muß, können wir mit Sicherheit aus dem Gesetz der Heiligkeit schließen, das sie selbst in uns gelegt hat. Der Verfasser gewinnt dann freilich ziemlich rasch und ohne große Mühe den Uebergang zum Offenbarungsglauben, indem es der Heiligkeit und Güte Gottes ziemt, dem unkräftig gewordenen Sittengesetz seine verlorene Kraft durch Offenbarung wiederzugeben. Bei der Bekehrungslehre setzt er recht unkantisch den Gedanken der Unterstützung des heiligen Geistes ein, da sich nicht begreifen läßt, wie ein verdorbener Mensch, der die sittlichen Triebfedern der Sinnlichkeit untergeordnet hat, diese Ordnung plötzlich und augenblicklich durch seine eigene Kraft umkehren könne. Aber bei der Ewigkeitshoffnung hat noch einmal Kant das letzte Wort: „so wird denn der ganze Mensch ewig im Erkennen und im Wirken des Guten fortschreitend sich dem höchsten Ideal der Vollkommenheit und aller Seligkeit ohne Unterlaß nähern, ohne es erreichen zu können."

Schade, daß wir vom Religionsverständnis dieser kantischen Berner Mädchen so wenig erfahren. Das kleine Büchlein ist ein Unikum von geschickter Verwertung — mehr ist es nicht — der kantischen Kategorien für den christlichen Religionsunterricht. Kantianer im strengen Sinn war Müslin niemals; seine ganze Natur fügt sich in keine philosophische Schablone ein, aber er gehört zu den bedeutendsten Zeugen für die hinreißende Macht des neuen kantischen Denkens über offene Gemüter.

Von unvergleichlich großem Einfluß aber für die ganze Geschichte der Schweiz wurde der Kantianismus Philipp Albert Stapfers, des berühmten Ministers der Helvetik, des begeistertsten und begabtesten Schülers von Professor Ith.[1] Seine Bildung — er studierte in Bern und in Göttingen — war von einer erstaunlichen Universalität und fruchtbar ganz besonders die Vermählung der französischen und englischen Aufklärung mit dem strengen, erhabenen Geist des Kantianismus. Vor allem scheint Rousseau einen tiefen Eindruck in seinem für alles Edle und Erhabene so empfänglichen Herzen hinterlassen zu haben, wie wir ja auch von Kant selber wissen, daß er die mächtige Einwirkung dieses paradoxen Denkers erfahren hat. In seiner Erstlingsschrift „Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen" von 1792 zitiert Stapfer

1) R. Luginbühl, Phil. Alb. Stapfer, 1787.

mit Ehrfurcht Rousseaus beide *Discours* wie seinen *Emile* und *Contrat social* und sucht, vom kantischen Standort aus, dem großen Genfer gerecht zu werden. Aber noch deutlicher ist bei Stapfer, welche sittliche Festigkeit des Charakters und philosophische Ueberlegenheit ihm, dem Verehrer der französischen Feinheit und Klarheit, bei Kant allein in der ganzen Welt entgegentrat. Er hat das bis in seine Greisenjahre nie vergessen, was er Kant und der deutschen Philosophie schuldete, und nach Jahrzehnten in Paris es sich zur Aufgabe gemacht, den Franzosen Kant näher zu bringen in jenem ausgezeichneten Artikel der *Bibliographie universelle* über Kant, der für sein eigenes Denken, für seine Wendung von Kant zu Jesus, so aufschlußreich ist. Es war sein eigener Seelenadel, seine sittliche Lauterkeit und Hoheit, die ihn zu dieser tief innerlichen Aufnahme Kants befähigte.

In wie starkem Maß der junge Stapfer sich von Kant gefangen nehmen ließ, geht aus seinen drei Erstlingsschriften hervor, die er als Lehrer am politischen Institut in Bern und als Professor der Theologie im Druck herausgab. In seiner Rede „Ueber die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen der Menschen" wollte er eine Apologie für das Studium der klassischen Werke des Altertums geben, aber auf welchem Umweg: über die kantische Philosophie!

Er will geschichtsphilosophisch die einzigartige Bedeutung des klassischen Altertums in der Entwicklung des Menschengeistes nachweisen, indem er sich mit kantischen Kategorien den Verlauf der Geschichte trichotomisch zurechtlegt — 1. Herrschaft der Sinne über die Vernunft, 2. Kampf der Sinnlichkeit mit dem Denkvermögen und Verbindung beider unter Gesetzen der überlegenden Urteilskraft, 3. Sieg des intelligibeln Charakters über den empirischen, — und nun eben den Werken des Altertums die Bedeutung des Uebergangs vom ersten Stadium zum dritten durch die einzigartige, niemals später so sich wiederholende Erweckung der ästhetischen und teleologischen Ideen als Vorstufe der moralischen zuweist. Wer mit Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen vertraut ist, wird bei Stapfer auf verwandte Gedankengänge stoßen: Bildung des Geschmacks als Vorübung zur Moralität, mit der bekannten Parallelisierung des Entwicklungsganges des Individuums mit demjenigen der Gattung. Stapfer selbst war nicht wenig eingebildet auf seine Geschichtsphilosophie, die ihm hoch über den bisherigen rhapsodistischen Versuchen und Einfällen zu stehen schien, während wir heutigen darin eine brutale Vergewaltigung der wirklichen Geschichte sehen, die für den Zweck, der ihm vorschwebt, auch nicht das mindeste beweist. Was soll man von einem Geschichtsbild der alten Kultur denken, in dem für Homer gar kein Platz übrig bleibt, ein Sokrates als Begründer der Naturteleologie gefeiert wird und auf Sokrates — Plato? o nein, Jesus als Begründer des Moralreichs folgt, das dann 18 Jahrhunderte nach seinem Tod sich in der Menschheit erfolgreich durchsetzt? Naiver und dabei erst noch theologisch beschränkter kann man kaum denken. Alle Ehrfurcht vor der erhabenen kantischen Moral! Aber diese Verkantung der Geschichte läßt ahnen, was für sie von der neuen spekulativen Richtung zu erwarten war. Fein ist jedoch, wie man an dieser Schrift die Anziehungskraft gerade der „Kritik der Urteilskraft", dieser reifsten und reichsten von allen kantischen Schriften, so bald nach ihrem Erscheinen verfolgen kann.

In den zwei folgenden Schriften Stapfers macht sich der gewaltige Eindruck von Kants Religionsschrift geltend. In dem „Beweis der göttlichen Sendung Jesu" (1757) wollte er als Kantianer die bleibende Bedeutung Jesu besser als mit den veralteten Wunderbeweisen durch den Nachweis der Erfüllung des kantischen Ideals im geschichtlichen Jesus darlegen.

Von der Bewunderung der Geistesgaben Jesu, von der Liebe, die Jesu Gemüt in jedem von uns erwecken muß, steigt er auf zum höchsten, der Hochachtung, die uns seine Tugend gebietet, wie er in seinem ganzen Leben und Sterben aus reiner Achtung gegen die Pflicht handelte und Rücksicht auf Neigung und Gefühle wohl zur freundlichen Begleiterin, aber nie zur gebietenden Führerin wählte. „Vor dem Göttlichen dieses reinen Pflichtgefühls beugt sich der Geist; zu unbegrenzter Hochachtung hingerissen, empfinden wir die heiligen Schauer tiefer und nie auszulöschender Ehrfurcht." Ein Anhang über den Sohn Gottes als Ideal der vollendeten Menschheit zeigt, wie Stapfer auch den Erlösungstod Jesu streng mit kantischen Begriffen zu bearbeiten versteht. In diesem Charakter Jesu haben wir das Siegel seiner Göttlichkeit, dem eine ganz andere Ueberzeugungskraft einwohnt als den Mirakeln, denen wir erst von ihm aus überhaupt Vertrauen schenken können. Es ist freilich alles viel wärmer als bei Kant gehalten; man spürt dem Verfasser den überzeugten Christen an, der zu Jesus ein persönliches Verhältnis hat und höchst bezeichnenderweise den zwei Ehrfurchtserregern bei Kant, dem gestirnten Himmel und dem Sittengesetz, als dritten die in Jesu Beispiel vollendete Darstellung des Sittengesetzes außer uns hinzufügen möchte.

Was in dieser Schrift von Kant noch fehlt, die Gedanken über die Kirche, holt Stapfer nach in seiner lateinischen Rede „De natura, conditore et incrementis Rei Publicae ethicae" 1797.

Da führt er die Kirche als den ethischen Freistaat ein, als unumgängliches Mittel zur Anbahnung des Moralreiches und gründet diese Kirche auf das in Christus geoffenbarte vollkommene sittliche Ideal. Hierauf sucht er in der Dogmengeschichte wieder mit kantischem Dreitakt den Stufengang des sinnlichen Denkens, des Forschungstriebs (der theoretischen Vernunft) und endlich den Aufstieg der praktischen Vernunft aufzuzeigen, wobei er diesmal der Reformation gerecht zu werden sucht.

Was hier nur erst angedeutet wird, das Verhältnis der Religion überhaupt zum Staat, das sollte dann in der Zeit der Helvetik in mehr als einer Kundgebung Stapfers, am klarsten in dem Schreiben „An die Religionslehrer Helvetiens über ihre Pflichten und Hoffnungen" 1798, zum Ausdruck kommen.

Es begann im Entwurf mit dem echt kantischen Satz: Glückseligkeit, vom Urheber der Natur selbst errungener, uneigennütziger Tugend gegeben, hat die Philosophie in unserem Bewußtsein gefunden. [1] Nur mit dem Gottesglauben, dem Glauben an das Dasein eines moralischen Reiches, ist ein Sieg der sittlichen Natur über die sinnliche möglich. Zur Gründung und Befestigung dieser Ueberzeugung und zur Entwicklung des moralischen Gefühls durch diesen Glauben ist die öffentliche Lehranstalt unumgänglich notwendig, die man Kirche nennt. Wozu dann der gedruckte Text hinzufügt, daß diese Kirche ein Versinnlichungs- und Belebungsmittel der Idee von einem Reiche Gottes sei, in der Absicht veranstaltet, das moralische Gefühl gegen die Reizungen der Sinne zu wappnen. Daraus ergibt sich die Pflicht der Religionslehrer und ihr Wert für den Staat, wie der Fortgang der Abhandlung ausführt.

Stapfer traf darin als Kantianer ganz mit Ith zusammen: Religion, Kirche, Pfarrerberuf haben Sinn und Zweck einzig und allein in der Arbeit für die Gewissenserziehung, die sittliche Veredlung des Menschen, der im Kampf mit seiner sinnlichen

1) Der Entwurf HArBe 1342; der gedruckte Text (Luginbühl a. a. O. 559 ff.) ändert: Unsere doppelte Natur, ihr Gesamtzweck, höchste Glückseligkeit mit vollendeter Sittlichkeit gepaart, gänzliche Befriedigung des Triebes nach Vergnügen und der Forderungen des Gewissens.

Natur dieses Hilfsmittels bedarf. Die Religion, auch die christliche, ist Mittel für den moralischen Fortschritt.

Man ermißt schon hier, was es bedeutete, wenn ein solcher Kantianer in den ersten Jahren der Helvetik die Leitung des Bildungswesens sowie der Kirchen übernehmen sollte. Alle niederen und gemeinen Tendenzen der Revolution mußten bei diesem Mann zurücktreten hinter dem einzigen Streben, die sittliche Kultur seines Schweizervolks vorwärts zu führen. Und den Kirchen mußte Verständnis und Schutz zuteil werden, sofern, aber auch nur sofern sie sich willig erklärten, bloße Mittel zu dieser sittlichen Bildung des Volks zu sein. Irgendein Verständnis für die souveräne Kraft und Eigenart der Religion besaß ja keiner dieser Kantianer. Wohl aber kann der Unterschied der neuen deutschen Auffassung von Kirche und Staat von der französischen nicht scharf genug hervorgehoben werden. Das Ideal der französischen Aufklärer, gebildet im Gegensatz zur katholischen Kirche und Hierarchie, konnte nur die Trennung des Staats von der Kirche, die öffentliche Indifferenz, sein. Das Ideal der deutschen Kantianer dagegen, gewachsen im Bereich der protestantischen Kirchen, mußte im Gegenteil verstärktes Staatskirchentum sein, um die Kirche dem Staatszweck, oder dem moralischen Endzweck vollständig dienstbar zu machen, von dem staatsfreie, sich selbst überlassene Kirchen sich ja hätten dispensieren können. Die ganze Kirchenpolitik der Helvetik stellt ein Ringen dieser beiden Auffassungen von Staat und Kirche, der französischen und der deutschen kantischen, dar. Dadurch daß der künftige Minister der kirchlichen Angelegenheiten, Stapfer, Kantianer war, wurde das Verhängnis, das unsern schweizerischen Kirchen von seiten der Franzosenfreunde und Katholikenhasser drohte, abgewehrt und blieb die Kontinuität einigermaßen gewahrt.

Kantianer auf seine Weise war auch Stapfers Kollege, Albrecht Rengger, der Minister des Inneren während der Helvetik. Der Ursprung seines Kantianismus führt uns auf den wundervollen Freundeskreis zurück, der sich in Göttingen im Jahr 1787, zwei Jahre vor Stapfers Göttinger Studium, zwischen ein paar Berner und Zürcher Studenten gebildet hatte. Es waren der Mediziner Paul Usteri und der Naturforscher Hans Konrad Escher aus Zürich, die sich in Göttingen mit dem von der Theologie zur Medizin übergegangenen Albrecht Rengger und dem Juristen Sam. Friedr. Lüthardt aus Bern in gemeinsamer Begeisterung für fortschrittliche Ideen zusammenfanden. Daß sie damals schon auf Kant gerieten, ist nicht bekannt und wenig wahrscheinlich; sie wurden aber so gute Freunde, daß sie sich später ihre philosophischen Gedanken und Erlebnisse mitteilten, und auf diesem Weg sprang der Kantianismus von einem auf den anderen über, mit Ausnahme Usteris, dem solches Philosophieren wenig gelegen war.

Hans Konrad Escher soll durch den Briefwechsel mit seinem ehemaligen Lehrer und späteren Freund, dem Genfer Theologen Jean Pierre Etienne Vaucher, zuerst auf die Lücken und Irrtümer in seinen Schlußfolgerungen aufmerksam geworden sein und dadurch den Entschluß gefaßt haben, mit allem Eifer die Schriften Kants zu studieren.[1] In diesem Entschluß bestärkte ihn Freund Lüthardt, der erste

1) J. J. Hottinger, Hans Konrad Escher von der Linth, 1852, p. 73.

aus diesem Freundeskreis, der von Kant überwältigt worden war.[1] Es wurde Escher nicht leicht, das Denken der vulgären Aufklärung mit dem neuen zunächst so fremdartigen kantischen Denken zu vertauschen; immerhin spürte er ziemlich rasch den entscheidenden Gegensatz, den Antieudämonismus Kants, heraus. Zuerst in einem Aufsatz „Der Traum" im Anfang der neunziger Jahre spürt man unter gänzlich unkantischen Gedankengängen ein mühsames Ringen, wenigstens für die Unsterblichkeit, sich über Glück und Unglück zu erheben und den eigenen Lebensgang daraufhin zu mustern, ob sich in ihm ein Plan zu sittlicher Vollkommenheit entdecken lasse.[2] Allein noch im Winter 1793/94, da er vor Jünglingen im Hörsal des Collegiums humanitatis zum erstenmal mit Vorlesungen über Politik und Staatswirtschaft an die Oeffentlichkeit trat, baute er sein ganzes System auf dem in der menschlichen Natur liegenden Streben nach Glückseligkeit und dem Recht zu diesem Streben auf, als hätte er noch nichts von Kant begriffen.[3] Es waren teils persönliche Erlebnisse wie der Tod seines erstgeborenen Sohnes, teils immer neue Vertiefung in Kants Kritik, was ihn Mitte der neunziger Jahre zum endgültigen Bruch mit der Glückseligkeitsphilosophie führte. Statt das Schicksal nach seinem Glücksgefühl richten zu wollen, beschloß er, im Schicksal sein Glück zu suchen, und erlangte auf diesem Weg eine Ruhe des Geistes, die er noch kurz vorher für ganz unmöglich hielt: „Seit ich mit Kants Kritik mich beschäftige, bin ich hierin noch mehr bestärkt worden, weil ich fand, daß er in der Metaphysik den nämlichen Weg einschlug."[4] Als Escher zum zweiten Male im Winter 1795/96 seine Vorlesungen in Zürich hielt, warf er die Glückseligkeitstheorie über Bord und stellte in einer anthropologischen Entwicklung den Menschen als freies Wesen dar, dessen Bestimmung sittliche Ausbildung sei und dessen Vernunft unter einem von aller Erfahrung unabhängigen, aus ihrem eigenen Wesen hervorgehenden Gesetze stehe. Allerdings mache die Befolgung dieses Gesetzes den Menschen der Glückseligkeit würdig; dennoch sei die letztere keineswegs Hauptzweck, werde auch auf Erden nur unvollständig erreicht.[5] Einer der feinsten Zürcher aus der Periode der Helvetik hatte Kant im Zentrum verstehen lernen.

Um die gleiche Zeit scheint Albrecht Rengger die Vertiefung des Aufklärers zum Kantianer durchgemacht zu haben.

Auch er hatte noch zu Beginn der französischen Revolution die Gleichheit der Menschenrechte kurz und bündig aus dem allgemeinen Glückseligkeitsprinzipium, aus der Bestimmung aller Menschen zu einer angenehmen Existenz, ableiten wollen und bloß das Bedenken erwogen, ob dieser Zweck allgemeiner Glückseligkeit durch Einführung jener Gleichheit auch wirklich erreicht werde.[6] Ein paar Jahre später aber ist er anderer Ansicht geworden; die moralische Seite des Staatswesens wird ihm die einzig wahre und richtige. Er glaubt jetzt, daß sich hinter dem Glückseligkeitsprinzip als höchstem Zweck einer Regierung der abscheulichste und eigennützigste Despotismus verschanzen könne. Geht man hingegen davon aus, daß die Entwicklung der moralischen Kräfte des Menschen der einzige anerkennbare Zweck aller Staatsverbindungen sei, und erklärt man die ursprüngliche Gleichheit als Gleichheit des Anspruchs auf die Ausbildung menschlicher Vernunft und Sittlichkeit, dann bloß wird man notwendig zu einer ausführbaren demokratischen Form geführt. „Und wer will dir etwas gegen dergleichen rein sittliche Grundsätze?"[7] Hier ist die Wirkung des Kantianismus mit Händen zu greifen, einerlei, wieviel oder wie wenig Rengger von Kant gelesen hat. Mit Recht konnte Escher seinen Berner

1) Ebenda p. 79; zu Lüthardt vgl. Hans Schlunegger, Sam. Friedr. Lüthardt (Diss.) 1923.
2) J. J. Hottinger a. a. O. p. 80.
3) Ebenda p. 96.
4) Escher an Rengger, 1. Febr. 1794 bei Ferd. Wydler, Leben und Briefwechsel von Albrecht Rengger, 1847, p. 257.
5) J. J. Hottinger a. a. O. p. 97.
6) Ferd. Wydler a. a. O. p. 228 (Brief Renggers an Escher, 2. Aug. 1791).
7) Ebenda p. 268 f. (Rengger an Escher, 16. Sept. 1795).

Freund einen „Kantianer, ohne es selbst zu wissen" nennen.[1] Rengger erwiderte, indem er seinem Zürcher Freund Kants Schrift vom ewigen Frieden warm empfahl; durch diese Schrift habe ihn Kant völlig überzeugt, daß er ein Kantianer sei, ohne es zu wissen. Besonders der Anhang jener Schrift vom Verhältnis der Politik zur Moral war Rengger aus der Seele gesprochen.[2]

Noch einer der einflußreichsten Berner des kommenden Jahrhunderts wurde in seinen entscheidenden Jugendjahren von der kantischen Philosophie ergriffen: Philipp Emanuel v. Fellenberg, 1771 geboren. Seine strenge moralische Religiosität, seine entschiedene Abkehr von den metaphysischen Fragen und seine Konzentration auf das Praktische stehen unter dem Zeichen Kants.[3]

Am wenigsten ist uns von Kantfreunden aus Basel und aus Schaffhausen bekannt. Der Basler Joh. Friedrich Miville, ein keineswegs unphilosophischer Geist, fand lange Zeit Kants Kritik der reinen Vernunft zu weitläufig und zu mühsam, und als er endlich in den 90er Jahren seine metaphysischen Ueberzeugungen einer strengen Prüfung unterwarf, scheint er von Kant höchstens im Negativen profitiert zu haben; Kants Postulate von Gott und Unsterblichkeit leuchteten ihm keineswegs so sicher ein.[4] Und das ist noch der einzige Basler Theologe, der wenigstens Fähigkeit besaß, Kant zu begreifen. Der Schaffhauser Hans Kaspar Stockar dagegen, ein leidenschaftlicher Liebhaber der Metaphysik, der noch mit bald 50 Jahren gern Englisch gelernt hätte, bloß um Berkeleys Idealismus aus den Quellen kennen zu lernen,[5] lebte so stark in den vorkritischen Gedankengängen, daß ihm, ähnlich wie weiland Mendelsohn, der Kantianismus als eine trostlose, alles verneinende, zermalmende Philosophie erschien, die, nachdem sie mit den Zauberformeln ihrer reinen Vernunftbegriffe die Wahrheit vergebens beschworen, damit endet zu behaupten, daß man überall nichts wissen könne.[6] Dem Mann hat offenbar die Kritik der reinen Vernunft den Zugang zum wahren Geist der kantischen Philosophie versperrt. Da ist es kein Wunder, wenn auch die beiden Brüder Müller, Dilettanten in der Philosophie ihr Lebenlang, in kein positives Verhältnis zu Kant zu treten vermochten. Der jüngere Johann Georg hatte bis 1793 noch keine Schrift von Kant gelesen; was er von dieser neuen Philosophie hörte, gefiel ihm, schien ihm aber nicht neu, sondern, wie z. B. Kants Ablehnung der zeitgenössischen Glücksmoral, einfach biblisch.

Aber zu verwünschen begann J. G. Müller den Kantianismus, als dieser sich Mitte der 90er Jahre plötzlich der biblischen Exegese bemächtigte und die Worte Jesu und des Paulus alle im Sinn der Kantischen Moralreligion zu deuten unternahm. Müller ermunterte Herder, gegen den unvernünftigen Mißbrauch der kantschen Philosophie lauter aufzutreten, und bestärkte ihn seit dieser Zeit in seinem

1) Ebenda p. 273 (Escher an Rengger, 28. Nov. 1795).
2) Ebenda p. 273 f. (Rengger an Escher, 26. Dez. 1795).
3) O. Hunziker, Geschichte der schweizerischen Volksschule, II, 238, vgl. auch K. R. Pabst, Theodor Müllers Leben und Wirken in der Schweiz (Der Veteran von Hofwyl) II, 14.
4) Miville an J. G. Müller, 31. Mai 1783, 1. März 1792.
5) Stockar an J. G. Müller, 16. Febr. 1789.
6) Stockars Schulrede vom 3. März 1800.

unglücklichen Vorhaben, Kants Siegeslauf aufzuhalten.[1] Zur Verstärkung dieser Antipathie gegen Kant trug der größere Bruder, Johannes Müller, damals das Seinige bei. Der war mit Kants „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft" noch ganz wohl zufrieden gewesen und hatte es für ein Verdienst Kants gehalten, daß seine Philosophie „sehr eindringlich zeigt, wie viele Gründe wir haben, vieles ohne strenge Beweise anzunehmen".[2] Plötzlich jedoch — es mag im Sommer 1796 gewesen sein — stieß er die nur allzurasch zur herrschenden Mode aufgestiegene neue Richtung leidenschaftlich von sich. „Ich rechne Sie zu den Alten", schrieb er an Herder, und fügte bei:

„Die Neuern verstehe ich nicht, sie sind mir zu hyperkritisch. Was in aller Welt wollen die Leute? Ich begreife sonst auch, was ich mißbillige; aber in diese Philosophie kann ich mich gar nicht finden".[3]

Kurz darauf schüttete er seinen ganzen Unwillen über den Mißbrauch der kritischen Philosophie vor seinem alten Freunde Friedr. Nicolai aus, bezeichnenderweise gerade vor dem; sei ihm doch begegnet, die empfohlensten Schriften, die er etwa lesen wollte, gar nicht zu verstehen.

„Es war eine neue Sprache aufgekommen; ich fand mich wie ein Mann aus dem vorigen Jahrhundert. Zwar meine ich, Kant selbst hin und wieder in den Hauptsachen endlich gefaßt zu haben; aber weder kann ich finden, daß des Neuen und Wichtigen so viel ist, daß man den Lärm zu machen brauchte, noch verstehe ich die Anwendung, welche man von diesen Formeln jetzt auf alles machen will. Ich verstehe meine eigene Wissenschaft, ich verstehe die Geschichte, wie sie nun werden soll, nicht mehr."

Er wirft dann der kantischen Philosophie vor, daß vor lauter Spitzfindigkeit aller Wahrheitssinn, alles Praktische, die wahre Gelehrsamkeit sich mehr und mehr dabei verliere und daß speziell die voll Wind von den Akademien kommenden Jünglinge einen Dünkel, einen Ton hätten, der sie nach den Umständen unbrauchbar oder gefährlich machen könne; selbst für den Staat bedrohlich möchte er sie heißen.[4] Zeigt sich uns hier der Geschichtsschreiber der Schweizer Eidgenossenschaft von einer betrübend reaktionären Seite — ganz grundlos war sein Unbehagen gegenüber den jungen Kantianern nicht. Auch der junge Stockar traf in Leipzig mit einem Kantianer zusammen, der alle Philosophen Esel schalt, und der hochgemute Jargon des Baccalaureus im zweiten Teil des Faust beruht auf guten Vorbildern. Es wäre fast ein Wunder, wenn der Dünkel der neuen Philosophen und Weltverbesserer in der Schweiz nicht aufgefallen wäre.

Das ändert aber nichts am gesamten Ergebnis der mächtigen Anziehungskraft des Kantianismus auf die evangelische Schweiz. In das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts fällt dann bereits der mächtige Einfluß des jungen Joh. Gottlieb Fichte und verstärkt überall die Kantischen Anregungen. Bekanntlich hat Fichte zweimal für längere Zeit auf Schweizer Boden geweilt und aus Zürich seine Frau, Johanna Maria Rahn, heim-

1) J. G. Müller an Herder 19. Juni 1795, 16. Okt. 1796.
2) J. Müller an J. G. Müller 2. Okt. 1795, 13. April 1796.
3) J. Müller an Herder 7. Aug. 1796.
4) J. Müller an Nikolai 17. Sept. 1796.

geführt.[1] Sein erster Zürcher Aufenthalt, da der junge Predigtamtskandidat in der Familie Ott zum Schwert als Hauslehrer weilte, dauerte vom 1. Sept. 1788 bis zum März 1790 und fiel in die Zeit vor seiner Bekanntschaft mit der kantischen Philosophie.

Schon damals zeigte sein Charakter bei idealer Zielsetzung die selbstherrliche und gewalttätige Art, die später zum Wesen Fichtes gehört; die Weise, wie er seine pädagogische Aufgabe den Eltern gegenüber auffaßte und durchführte, läßt uns heute noch staunen, daß er und die Ott sich so lange ertragen haben. Zu den zahlreichen Differenzen, welche das erzieherische Zusammenwirken der Eltern und ihres Hauslehrers erschwerten, gehörte auch der religiöse Gegensatz; Mutter Ott wollte ihre Kinder im Zürcher Katechismus erzogen wissen, während Fichte, der bei aller Ehrfurcht vor Jesus in der Hauptsache mit dem Deismus auskam, sich nur widerwillig in die veraltete katechetische Schablone fügte.[2] Er predigte damals zuweilen, z. B. zu Flaach im nördlichen Zürichbiet, zu Sax im Rheintal, und der Predigerberuf schwebte ihm immer noch als eine Möglichkeit vor. Seine Liebe aber galt den Alten und dann wieder den französischen Staatsphilosophen Montesquieu und Rousseau, und wichtiger als Predigten, die er in Zürich hörte, war ihm die lebendige Kunde von der französischen Revolution, deren Anfänge er in Zürich erlebte.

Alles, was wir aus seiner ersten Zürcher Zeit erfahren, deutet noch auf eine starke Unfertigkeit seines Wesens hin. Ganz anders war der Eindruck, als er nach drei Jahren zum zweitenmal den Schweizer Boden betrat, um seine Braut als Gattin heimzuführen. Ihm war in dieser Zwischenzeit durch die Beschäftigung mit Kant der eigene philosophische Beruf klar geworden; er hatte sich nicht nur durch seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" einen Namen gemacht, sondern er trug bereits die Grundzüge seiner „Wissenschaftslehre" in seinem Kopf und außerdem erst noch den Anfang einer Rechtfertigung der französischen Revolution in der Tasche; er war Revolutionär in jedem Sinne, philosophisch und politisch, und vertrat seinen Radikalismus mit einer rücksichtslosen Offenheit. Das erlebte zu seinem Schrecken der Schaffhauser J. G. Müller, als ihm Fichte im Sommer 1793 beim Eintritt in die Schweiz seinen Besuch abstattete. Er berichtete darüber an Herder:

„Gott, was haben die Leute raisonniert ... da war nichts recht, die Könige rasende, bloß blutdürstige Tyrannen, alle Verfassungen, alle Formen, alles, alles, alles kein Teufel wert und an allem bloß, bloß — hören Sie, Herr Generalsuperintendent — die Priesterschaft schuld. Alles Wahre und Falsche kraus und bunt durcheinander! Endlich kams heraus, daß man überall nicht wisse, was recht sei! Großer Gott, in was für Wahnsinn fallen deine Menschen, wenn sie dein ewiges Gesetz verlassen ...

Nachdem ich erlöset worden, öffnete ich Tür und Fenster, um durch einen sanften Abendwind mein Zimmer und meine Seele, die ohne das heute nicht in den besten Umständen ist, zu reinigen."[3]

Man braucht nur Fichtes „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", in

1) Im. Herm. Fichte, Joh. Gottl. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel 1862, ist die Hauptquelle auch für Fichtes Beziehungen zur Schweiz; vgl. auch Max Kunze, Neue Fichte-Funde aus der Heimat und Schweiz 1919.

2) Vgl. M. Kunze a. a. O. p. 103 f. und dazu Fichtes Aphorismen über Religion und Deismus von 1790 bei Im. Herm. Fichte a. a. O. II, 15 ff.

3) J. G. Müller an Herder 13. Sept. 1793.

Danzig begonnen, in Zürich fortgeführt, zu lesen, so kann man heute noch J. G. Müllers Schrecken begreifen: dieser Demokrat fand alles recht, was in Frankreich geschah, die gewaltsame Staatsumwälzung, die Aufhebung des Adels, die Beschlagnahme des Kirchengutes.

Immerhin fand der Revolutionär Zeit und Muße zum Heiraten; am 22. Okt. 1793 hat Freund Joh. Georg Schultheß in der evangelischen Kirche zu Baden das Ehepaar Fichte-Rahn getraut. Auf der Hochzeitsreise nach Bern und der welschen Schweiz lernte Fichte den Berner Joh. Sam. Ith kennen und wurde von ihm als „Glaubensgenosse in Kant" begrüßt. Gern denken wir uns in Iths Freundeskreis bei der Begegnung mit Fichte auch unsern David Müslin, der sich zwei Jahre später als begeisterten Fichteaner bekannte; Müslins Rede bei Eröffnung des politischen Instituts 1795 „Ueber die Unentbehrlichkeit der Verstandesausbildung für den Bürgerstand" mündet aus in ein glanzvolles Fichtezitat aus der Schrift „Ueber die Bestimmung des Gelehrten" von der wahren Ewigkeit der menschlichen Bestimmung, dem ewigen Willen, durch treue Verwendung aller meiner Geistesanlagen zum Besten meiner Brüder mitzuwirken. Für Fichte selbst war dieser zweite Aufenthalt in Zürich die Zeit der wichtigsten Vorbereitung auf seine akademische Lehrtätigkeit; im Lavaterkreis hat er damals im Winter 1793/94 seine ersten Vorlesungen über die Wissenschaftslehre gehalten und zum erstenmal Nicht-Eingeweihte in die weltenschöpferische Kraft seines Philosophierens eingeführt.[1] Unter seinen zürcherischen Bekannten weitaus der kongenialste war Heinrich Pestalozzi, mit dem Fichte zu Richterswil auf dem Hotzeschen Landgut tiefsinnige Gespräche führte.

Unterdessen war er nach Jena auf den Lehrstuhl Reinholds berufen worden; es begann die große Zeit in seinem Leben. Die Schweiz hat er nicht wieder gesehen. Dafür zogen junge Schweizer Studenten aus Bern und Zürich zu Fichte nach Jena, um seinen Prophetenworten zu lauschen und fruchtbare Samenkörner der neuen Philosophie in die Heimat zu bringen. 1795 reisten zwei junge Berner, der Theologe Joh. Rudolf Fischer und der Jurist Rudolf Steck, zusammen nach Jena, um während drei Semestern Fichtes Vorlesung zu hören. Fischer ist damals in Jena einer literarischen Gesellschaft, auch „Gesellschaft freier Männer" genannt, beigetreten, die sich zu Beginn von Fichtes Jenenser Lehrtätigkeit unter einer kleinen Zahl hochgestimmter Studenten gebildet hatte und zwar mit dem Ziel, das Einzelleben und das Gesamtleben in Staat und Gesellschaft vom neuen philosophischen Geist aus revolutionär umzugestalten.[2] Bei der Rückkehr nach der Schweiz nahm Fischer auch den jungen Herbart, seinen intimen Jenenser Freund, mit sich, der damals eine Hauslehrerstelle in der Steigerschen Familie antrat. Fischer selbst, den Kopf erfüllt mit den höchsten und umfassendsten Reformplänen, hätte damals gern sein Bern geistig revolutioniert, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, die durch Iths Weggang erledigte philosophische Professur zu bekommen; er unterlag jedoch bei der Bewerbung.[3] Er blieb aber auch später ein begeisterter Fichteaner, da er bei Stapfer als Sekretär arbeitete, ein Mann „vom reinsten Republikanismus und gänzlich vorurteilsloser Philoso-

1) Vgl. oben p. 205.
2) W. Klitner, Aug. L. Hülsen und der Bund freier Männer 1913.
3) R. Steck, J. R. Fischer von Bern und seine Beziehungen zu Pestalozzi (Archiv für Schweiz. Schulgeschichte 1907).

phie." [1] Von jungen Zürchern, die dem in Zürich so wohlbekannten Fichte nach Jena nachfolgten, sei Joh. Jakob Kramer genannt, der, nach Zürich zurückgekehrt, viel dazu beitrug, allerlei in Zürich lautgewordene Verleumdungen über Fichtes Professorentätigkeit — es handelte sich hauptsächlich um Fichtes Stellung zu den studentischen Korporationen — ganz zu ersticken. [1] Dieser Joh. Jakob Kramer machte auch in seiner Heimat Propaganda für Fichte durch Veröffentlichung des „Systems der Tugend nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre", dem philosophischen Meister von Jena gewidmet. Wie weit der junge Zürcher Fichte wirklich verstanden hat, bleibe dahingestellt; seinen Jargon jedenfalls hat er los. Man ertrinkt in seiner Schrift gänzlich im abstraktesten Fichteschen Wortschwall, der sich um die Begriffe Sollen, Tätigkeit, Freiheit, Idee des Menschen bewegt und jegliche Erfahrung als nicht wissenswürdig beiseite liegen läßt. Genug, die neue, nur zu rasch modische Philosophie war siegreich in die Stadt eingezogen, in welcher vor nicht langer Zeit Corrodi seine letzten besten Waffen zu ihrer Fernhaltung verwendet hatte.

Auf alle Fälle hat der Kantianismus in seiner ursprünglichen wie in seiner Fichteschen Form eine mächtige Anziehungskraft auf die evangelische Schweiz ausgeübt. Eine Reihe unserer tüchtigsten jüngeren Kräfte wurden wie im Sturm seine begeisterten Jünger und Verbreiter; es schien eine Aera der kritischen Philosophie bei uns anzubrechen. Sie übernahmen von Kant und Fichte den strengen sittlichen Idealismus und die Begeisterung für Menschenwürde und Menschenrecht im republikanischen Sinn. Es war kein Gegensatz zum Geist der französischen Revolution, wohl aber eine gewaltige Vertiefung und Verinnerlichung der Revolutionsideale. Und ähnlich dürfen wir überhaupt das Verhältnis der neuen Richtung zur älteren Aufklärung bestimmen. Es war auf keinem Punkt ein bloßer Gegensatz; es sind größtenteils die gleichen Leute, die vor einem Jahrzehnt Popularphilosophen gewesen wären und jetzt Kantianer und Fichteaner sind. Der Kantianismus und Fichteanismus wirkte bei uns in der Schweiz rein als Kräftigung und Vertiefung der älteren Aufklärung, nirgends als Reaktion. Der Abstand vom älteren Christentum, von Sprache und Geist der Bibel, war immer der gleiche; es war eine Sittlichkeit, die womöglich noch bewußter auf der eigenen Kraft und Würde fußte, sich selbst alles verdanken wollte, von irgendwelcher religiöser Abhängigkeit im Sittlichen, im innersten Wesenskern, nichts empfand. Das muß man sich ehrlich eingestehen und dann über den Weg nachdenken, auf dem ein Stapfer in späteren Jahren zu einem Hauptvertreter evangelischer Frömmigkeit in Frankreich geworden ist.

Als der junge Rudolf Fischer nach seiner Rückkehr aus Jena in Talheim im Aargau ein Verweseramt besorgte, machte er die Bekanntschaft Heinrich Pestalozzis, der am andern Ufer der Aare in Birr sein Heim hatte. Wie erstaunte er, als ihm der von aller Schulphilosophie entfernte Zürcher im Gespräch Gedanken über den Menschen und seine Geschichte vortrug, die ihn aufs lebhafteste an Kant und Fichte erinnerten und ihn veranlaßten, zwischen

1) HArBe 507.

den Ideen Pestalozzis und den Lehren der beiden deutschen Philosophen eine Vergleichung zu ziehen.[1] Es fehlte ja nicht ganz an persönlichen Beziehungen zwischen Fichte und Pestalozzi. Schon 1793 bei einem Zusammentreffen Fichtes mit Pestalozzi in Richterswil, hatte dieser feststellen dürfen, daß sein Erfahrungsgang ihn im wesentlichen der Kantischen Philosophie nahe gebracht habe.[2] Er hielt seitdem von Fichte überaus viel; aber, wie er Fischer ehrlich bekannte, studiert hat er ihn nicht. Es war im wesentlichen ein durchaus selbständiges Reifen verwandter und doch auch wieder ganz eigenartiger Gedanken in Pestalozzis eigener Entwicklung, das ihm eine Sonderstellung in der Geschichte der deutschen Philosophie auf Schweizerboden zuweist. Das wichtigste Dokument, das hiefür in Betracht kommt, sind Pestalozzis „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts", gedruckt am Vorabend der schweizerischen Revolution 1797.[3]

Ganz zweifellos geht Pestalozzi noch in dieser Schrift von dem Rousseauschen Gegensatz des Naturmenschen und des Gesellschaftsmenschen aus, der anfangs der 60er Jahre das Herz der jungen Zürcher so leidenschaftlich bewegt hatte. Allein sein rastlos die Erfahrung verarbeitender und von der Erfahrung korrigierter Geist hat den alten Rousseauismus so mächtig umgewandelt, daß er kaum mehr zu erkennen ist. Die tierische Unschuld, für die Rousseau seine Leser schwärmen machte, reduziert sich für Pestalozzi auf einen hypothetischen Anfangspunkt, der wie ein Augenblick vorüberging und sogleich mit der Geburt jedes Menschen dem Stand verdorbener Tierheit Platz machte. Selbstsucht und Sinnlichkeit erscheinen als das einzig uns bekannte Wesen des natürlichen Menschen; die Neigung zur Behaglichkeit nennt er einmal die allgemeine Triebfeder unsres tierischen Daseins; auch das Wohlwollen, aus dem später die Liebe erwächst, ist zunächst bloß tierisch und aus der Behaglichkeit entsprungen, und selbst die Religion des natürlichen Menschen ist ein Kind tierischer Neigung zur Behaglichkeit.[4] Nicht anders hatte Pestalozzi den Naturmenschen schon 10 Jahre früher im vierten Band von Lienhard und Gertrud geschildert: „träg, unwissend, unvorsichtig, unbedachtsam, leichtsinnig, leichtgläubig, furchtsam und ohne Grenzen gierig, zudem durch die Gefahren seiner Schwäche und die Hindernisse, die seiner Gierigkeit aufstoßen, krumm, verschlagen, heimtückisch, mißtrauisch, gewaltsam, verwegen, rachgierig und grausam." „Sohn der Freiheit und des Raubes mit der Unermeßlichkeit der Ansprüche seiner Natur, mit der unauslöschlichen Gewalt seiner Triebe für Freiheit und Raub" — pflegte er ihn zu nennen.[5]

Dieser Naturmensch und Tiermensch vereinigt sich nun mit andern seines Geschlechts zum gesellschaftlichen Zustand. Dadurch erst wird er Mensch. Aber warum legt er sich den Zwang der gesellschaftlichen Existenz auf? Für tierischen Vorteil und aus tierischem Willen allein, und so bleibt seine Natur im wesentlichen gleich tierisch wie vorher. Die Grundlage der menschlichen Natur bleibt in allen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens immer die nämliche; der Mensch als Geschlecht ist nur tierisch und als tierisch immer sich gleich. Der Naturzustand verdorbener Tierheit erscheint lediglich eingeschränkt; nur die Form hat sich geändert, aber in seinem Wesen ist der gesellschaftliche Zustand eine Fortsetzung des Krieges aller gegen alle, der im Verderben des Naturzustandes anfängt. Selbstsucht ist auch jetzt unser Grundwesen; der gesellschaftliche Zustand als solcher

1) R. Fischer an Steck und Zehnder 4. Dez. 1797 vgl. Pestalozziblätter XII, 1891, p. 1 ff. Dazu R. Steck, J. R. Fischer von Bern und seine Beziehungen zu Pestalozzi.
2) Pestalozzi an Em. v. Fellenberg 16. Jan. 1794, Pest.-Blätter XII, 1891, 28.
3) Werke, ed. Seyffarth VII.
4) Werke VII, 440, 410 f., 413.
5) Werke IV, 531, 596.

ist wesentlich vom Gefühl einer von Selbstsucht reinen Teilnehmung entwöhnt. Die Freiheit, die der Mensch im gesellschaftlichen Zustand zu genießen imstande ist, ist nichts anderes als gesellschaftlicher Spielraum, sich für die Ansprüche und Genießungen der wirklichen Freiheit seiner Natur einen befriedigenden Ersatz zu verschaffen. Vereinigung der Gefühle des Wohlwollens und der Selbstsucht würde schon eine bessere Freiheit zustande bringen; allein es ist wenig von ihr auf Erden vorhanden. Es ist nicht möglich, den sich millionenfach durchkreuzenden individuellen Egoismus in irgendein Gleichgewicht zu bringen. [1] Nur von äußerlicher Bändigung des Sohns der Freiheit und des Raubes kann etwa die Rede sein. [2]

Das klingt bei aller Aehnlichkeit mit Rousseauscher Kritik der Gesellschaft doch total anders. Die Wurzel des Verderbens liegt hinter dem gesellschaftlichen Zustand in unsrer ursprünglichen tierischen Selbstsucht, und so dürftig der Fortschritt erscheinen mag von der ungebundenen zur eingeschränkten Naturfreiheit, es ist doch der Weg, auf dem die Natur die Menschheit aufwärts, der Vollkommenheit entgegen, geführt hat. Aber wie soll von hier aus ein Aufstieg zu höherer Vollkommenheit möglich sein? Darauf gibt Pestalozzi zwei höchst verschiedene Antworten, die er nicht immer untereinander ganz ins Gleichgewicht gebracht hat.

Die eine Antwort — es ist die entscheidende — lautet: der Mensch besitzt eine innere Kraft, nennen wirs sittlichen Willen, freien Willen, sich selbst zu erheben, zu veredeln, zu vervollkommnen, sich das, „was ich soll", zum Gesetz dessen zu machen, „was ich will", und seine Selbstsucht seinem gereinigten und erhöhten Wohlwollen zu unterwerfen. Das ist ganz seine eigene Tat, zu der ihm nicht die Natur, nicht die Gesellschaft helfen kann. „Ich bin in diesem Fall das Werk meiner selbst" und habe mich selbst dazu erhoben. Scharf stellt Pestalozzi die drei Stufen einander gegenüber: der Mensch als Werk der Natur, als Werk seines Geschlechts, als Werk seiner selber. Und die Folge ist, daß er dieser einzig wahren Sittlichkeit ganz individuellen Charakter zuspricht: sie besteht nicht unter Zweien, wir leben gesellschaftlich ohne Sittlichkeit. Dasselbe dehnt er auf die Religion aus: weil das Christentum ganz Sittlichkeit ist, darum ist es auch ganz die Sache der Individualität des einzelnen Menschen, genau wie die Sittlichkeit ganz nur die Sache des Einzelnen ist. [3]

Das ist wohl der Punkt, wo Pestalozzi sich am tiefsten mit Kant berührt, und es wäre nicht ganz undenkbar, daß seine schroffe Entgegensetzung von Selbstsucht und Sittlichkeit, von Gelüsten und Sollen, wie sein Glaube an die innere Kraft der Freiheit im Ausdruck von kantischen Gedanken mitbestimmt wären. Jedoch die Konzeption wird ihm selbst gehören, und man darf nicht vergessen, daß vom Leibnizischen Idealismus und Individualismus aus Ansätze zu diesen Gedanken schon vorhanden waren.

Demnach würde sich die innere Selbstveredlung des Menschen nur im Kampf gegen natürliche Selbstsucht und gesellschaftlichen Zwang vollziehen, und hätte das einzelne sittliche Individuum niemand etwas zu verdanken als sich selbst. Allein das ist doch nicht Pestalozzis ganze Meinung.

An einer wichtigen Stelle der „Nachforschungen" führt Pestalozzi aus, wie Erziehung und Gesetzgebung dem Gang der Natur folgen und dem Menschen Hilfsdienst

1) Werke VII, 430, 456, 446, 463, 465.

2) Werke IV, 596; vgl. noch besonders in den „Figuren zu meinem ABCbuch oder zu den Anfangsgründen meines Denkens" Figur 189 der ersten Ausgabe von 1797; die ed. Seyffarth druckt in Band VI für diese Figuren den Text der letzten Ausgabe ab, es ist hier die Schlußfigur 239.

3) Werke VII, 512, 467, 477, 468, 508 f.

leisten sollen auf dem Weg zur Sittlichkeit. Ist doch der gesellschaftliche Zustand dem Lehrlingsalter zu vergleichen. Das Ziel der innern Harmonie, ruhend auf der Unterjochung meiner Selbstsucht unter meinen sittlichen Willen, kann nicht im Sprung erreicht werden. Es bedarf zuerst einer „Einlenkung und Näherung" an das ersehnte Ziel durch die Hilfsmittel der Erziehung und Gesetzgebung; [1] wir dürfen aus der zweiten Bearbeitung von Lienhard und Gertrud hinzufügen: der Religion, die allein die von Schule und Gesetzgebung leer gelassenen Lücken ausfüllt. [2] Letztlich beruht gerade die Erhebung zur höchsten Stufe auf einer Wechselwirkung der Umstände und des eigenen sittlichen Willens, von denen keines ohne das andere sein Werk zustande bringen kann. [3] Und dadurch wird dann allein der gesellschaftliche Zustand gerechtfertigt, daß er eine notwendige Erziehungsstufe für den sittlichen Zustand bedeutet, während er in dem Grad, als er dies nicht ist, der scharfen Kritik verfällt. Und darum hat Pestalozzi selbst in Erziehung und Sozialreform seinen Lebensberuf gefunden, weil er an der Sittlichkeit der Einzelnen ohne diesen Hilfsdienst der Gesellschaft hätte verzweifeln müssen.

Aber ist das Ziel zu allen Zeiten und für jeden Menschen erreichbar? Pestalozzis Realismus bemüht sich, eine wahrhaftige Antwort zu geben.

Reine Sittlichkeit, so lesen wir in den „Nachforschungen", streitet gegen die Wahrheit meiner Natur, in welcher die tierischen, die gesellschaftlichen und die sittlichen Kräfte nicht getrennt, sondern innigst miteinander verwoben erscheinen. Ganze Reinheit der Sittlichkeit würde die vollkommene Unschuld voraussetzen und müßte von meiner tierischen Natur und meinen gesellschaftlichen Verhältnissen gänzlich absehen. Das war der hohe Standort Jesu, für uns gänzlich unbrauchbar. Jede Sittlichkeit mit reinen Begriffen von Recht und Wahrheit wäre für uns zu hoch. Meine Sittlichkeit kann in diesem Erdenleben nichts anderes sein als die Art und Weise, wie ich den reinen Willen, mich zu veredeln, d. h. recht zu tun, an das bestimmte Maß meiner Erkenntnis und an den bestimmten Zustand meiner Verhältnisse ankette. [4]

Noch viel deutlicher als hier formuliert er die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit in dem berühmten Brief an seinen jungen preußischen Freund Nicolovius vom 1. Okt. 1793.

Er erklärt da das Christentum für die reinste Modifikation der Lehre des Absterbens von allem Irdischen und sieht in dieser Richtung das Geheimnis der einzig möglichen innern Vollkommenheit unsrer Natur. Wenigstens im Entwurf des Briefes hatte er so geschrieben; beim Ausführen schwächte er den asketischen negativen Ausdruck ab, der doch von seiner eigenen Voraussetzung, der sinnlich selbstsüchtigen Menschennatur aus, das Ziel einzig richtig formulierte. Dann aber fährt er fort, er glaube nicht, daß viele Menschen ihrer Natur nach fähig seien, Christen zu werden; das Gros der Menschheit sei einer solchen allgemeinen innern Veredelung unfähig. Mag das Christentum das Salz der Erde sein, aber dann hat aller Kot der Welt seine Ordnung und sein Recht unabhängig vom Christentum, und er, Pestalozzi, sieht seine Lebensaufgabe darin, die Ordnung, die der Kot dieser Welt hat, heller zu machen, die Art und Weise ins Licht zu setzen, wie der Mensch, ohne darin zu versinken, sich durch denselben hindurcharbeiten kann. [5] Die so häufig in den Nachforschungen wiederkehrende Losung: „Harmonie der Selbstsucht mit dem Wohlwollen", deutet vielleicht am besten das Ziel an, das Pestalozzi sich für

1) Werke VII, 485, 477.
2) Werke VII, 301, 311 f.
3) Werke VII, 429.
4) Werke VII, 470—473.
5) Aug. Israel, Pestalozzi-Bibliographie I, 6 ff. in Monumenta Paedag. German XXV; der bekanntere Text in Pestalozziblätter VI, 1775, 86 ff.

das Gros der Menschheit gestellt hat. Er denkt sich diese Harmonie mit einem Uebergewicht des Wohlwollens, aber niemals frei von der Selbstsucht, die zum Wesen des allzeit gleichen tierischen Menschen gehört.

Was Pestalozzi so tief von Kant und allen Kantianern unterscheidet, ist seine gründliche Kenntnis seiner selbst und der Menschen rings um ihn herum. Er hat auf die Freude des naiven Konstruierens der Menschen verzichtet und sieht überall den Menschen der Wirklichkeit, nicht der Idee. Und er behält dennoch seinen Glauben an das Göttliche im Innern der Menschennatur und seine Hoffnung auf ein großes letztes Ziel reiner Sittlichkeit, wenn er auch daran verzweifelt, die Masse der Menschen dazu zu erheben, wenn er auch in seiner Ehrlichkeit so weit geht, sich selbst davon auszuschließen. Ein wahrhaftiger und doch ein tapferer Realismus hat das letzte Wort. Die Folge aber ist die ehrliche Absage an das Christentum als konkretes Ziel der Menschheitsentwicklung und das Bekenntnis zu einer härteren, gröberen, durchaus irdischen Volkssittlichkeit und Volksreligion.

Wir können nur hypothetisch den Weg verfolgen, auf dem Pestalozzi zu dieser halb gläubigen, halb resignierten Philosophie gelangt ist. Ein kräftiges und herzliches altreformiertes Christentum hatte noch über seiner ersten Jugend gestanden, genährt an der Bibel, am Kirchenlied, an den alten Gebeten und der frommen kirchlichen und häuslichen Sitte und persönlich ihm nahe gebracht durch seine Mutter und eine fromme Magd. Der Katechismusdrill in den Zürcher Schulen weckte zuerst die Opposition; dann wurde er in den neuen freien Geist des damaligen Jung-Zürich hineingerissen und dem Christentum seiner Jugend ganz entfremdet. Das Positive seiner Philosophie gaben ihm damals Leibniz und Rousseau, Leibniz gab ihm den Glauben an die göttlichen Kräfte der Menschennatur und ihre Bestimmung zur Selbstveredlung, Rousseau zeigte ihm den Gegensatz innerhalb der menschlichen Entwicklung zwischen dem Naturmenschen und dem Gesellschaftsmenschen und die Aufgabe, zur Natur, zum Einfachen und Unverdorbenen, zurückzustreben. Für sein religiöses Denken aber war entscheidend, daß der christliche Offenbarungsglaube keine Bestätigung weder durch den einen noch den andern dieser Denker fand. Die altreformierte Tradition begann rasch zu erbleichen; Gott trat in die Ferne und ins Verborgene nach dem Vers seines zürcherischen Landsmanns Simler:

„Weilen doch über den himmlischen Bogen
Eine so dicke Decke gezogen."[1]

Und die Religion verlor in seinen Augen ihre Bedeutung für Gott, der in seiner Erhabenheit durch kein menschliches Verhalten affiziert werden konnte. Kein Wunder, daß da dem herrschenden Religionssystem gegenüber die Kritik erwachte, befördert durch Bodmer, durch Rousseau, vielleicht auch durch den mit Pestalozzi wohl bekannten jungen Henri Meister. Der Zusammenbruch des alten massiven Offenbarungsglaubens führte notwendig zu einer Erklärung der Religion von unten, aus der menschlichen Psyche; es lag nahe, die primi-

1) Die Worte in Simlers Abendlied haben freilich einen ganz anderen, viel harmloseren Sinn.

tiven religiösen Vorstellungen aus dem Traumsinn und Ahnungsvermögen des kindlichen und noch sinnlichen Menschen abzuleiten und im Fortgang der Religionsgeschichte, bei der Bildung und Erhaltung der Nationalreligionen, der Politik der Mächtigen und Regierenden einen entscheidenden Einfluß einzuräumen, somit aus Irrtum und aus Betrug die weitaus größten Stoffmassen der religiösen Gedankenwelt und der religiösen Institutionen zu begreifen. Wenn wir auch keine sichern Beweise haben, daß diese Denkweise Pestalozzis schon in seine Zürcher Zeit zurückreicht, so spricht doch vieles dafür, daß sich damals, als in der eigentlichen Lehrzeit, die *Wendung zum psychologischen Begreifen der Religion* bei ihm vollzog. Immerhin keineswegs als Abkehr von der Religion überhaupt, so wenig als beim jungen *Meister* hiervon die Rede sein konnte. Nicht nur vom Wert und von der Notwendigkeit der Volksreligion mußten diese aufgeklärten Zürcher alle durchdrungen sein; sie konnten überhaupt die Religion als wichtige moralische Stütze nicht missen, auch nicht für sich selber. Man mußte nur ihren Wert nicht darin, daß sie allenfalls Gott etwas schenken und für Gott bedeuten könnte, suchen, sondern lediglich in ihrer *Hilfe für die Selbstveredlung*, für den Sieg des Geistes über das Fleisch, d. h. sie ordnete sich als Vorsehungsglaube und Gewissenshalt der stoischen Ethik unter, nach der diese jungen Zürcher auch das Evangelium und Jesus sich zurechtlegten. Das Historische an ihr verlor jede Bedeutung; das Kirchliche mußte sich den moralischen Zwecken fügen; der eigentliche Wert der Religion erschien im Individuellen, in der Erziehung zu sittlicher Selbständigkeit mittelst des Gottesglaubens und der Ewigkeitshoffnung. Praktisch reduzierte sich für Pestalozzi das religiöse Leben damals auf eine ernste Selbstprüfung vor den Augen Gottes, die das Ideal jederzeit in ihm lebendig erhielt und ihn immer wieder mit neuem Eifer, diesem nachzujagen, erfüllte. Die freilich allzuhäufig unterbrochenen Morgenandachten dienten eine Zeitlang, bis sie unter den vielen Geschäften und Sorgen des ökonomisch schwer Bedrängten einschliefen, diesem moralischen Zweck. Die äußere Kirchlichkeit dagegen verlor sich mehr und mehr, da ihr ja auch nur der Wert des Beispiels für die andern zukommen konnte. Im Brief an Nicolovius vom Jahr 1793 hat Pestalozzi offenbar das hier skizzierte allmähliche Schwinden seines religiösen Lebens im Auge, ohne daß er sich, wie er dort ausführt, jemals gegen die Religion entschieden hätte.

Er ist freilich nicht immer bei dieser kühlen und kritischen Stellung zum Christentum geblieben. In den 70er Jahren packte ihn der Geist von Sturm und Drang mit seiner warmen Unmittelbarkeit und Volkstümlichkeit; da schwärmte er für einen schlichten Mystiker aus dem Volk, *Johannes Meßmer* von Thal im Thurgau; da warf er in den Aphorismen der „Abendstunde eines Einsiedlers" wider die Bildungsreligion der Zeitmode sein tapferes Bekenntnis zur einfachen Herzensreligion, die im Kindessinn und Brudersinn besteht, in die Wage und feierte Jesus als den Hohenpriester der Menschheit; vollends im *ersten Teil von „Lienhard und Gertrud"* ließ er jenen einfältigen Kinderglauben an den Vater im Himmel und an den Heiland, den er selber aus Erfahrung kannte, in idealer Verklärung auftreten und zeigte seine belebende und reinigende Kraft für Haus und Dorf. Es war der Gegensatz gegen das reflektierte, verkünstelte Wesen

der Zeitmode, das ihn wie die Deutschen Herder und Goethe vorübergehend auf die Seite der Volksreligion, ja beinahe des Pietismus trieb. Allein in Pestalozzis Leben ging dies Bekenntnis zum alten Kinderglauben vorüber als eine flüchtige Episode. Schon in „Christoph und Else" und im Schweizerblatt, ja bereits im zweiten Teil von „Lienhard und Gertrud" meldet sich die polemische Note gegen den Volksaberglauben und das Verkehrte des kirchlichen Unterrichts und überrascht uns das agnostische Bekenntnis von Gottes Verborgenheit und vom Wert der Religion nur für den Menschen. Vollends mit dem dritten Teil von „Lienhard und Gertrud" tritt der Schulmeister Glüphi auf die Bühne, der „ungläubige" Schulmeister, der im Dorf die Heidenschule begründet und dafür sorgt, daß die Kinder nicht mit zu viel frommem Liri-lariwesen die Zeit totschlagen. Der Blick kehrt vom Himmel zur Erde, zum Diesseits, vom unsichtbaren Gott zu den sichtbaren Menschen zurück; die neue Losung heißt: das Ferne und Unsichtbare auf sich beruhen lassen und dem Nahen und Nächsten, den dringendsten Erdennöten, seine ganze Aufmerksamkeit und Kraft zuwenden. In grandioser Weise predigt das der umgemodelte Pfarrer in jener gewaltigen Kinderlehre, die den Schluß des dritten Teils bildet. „Gott ist da, wo die Menschen einander Liebe zeigen"; es gibt keine andere Gottesoffenbarung und keinen andern Gottesbeweis.[1] Der vierte Teil von „Lienhard und Gertrud" bringt dann Religion und Gesetzgebung ins richtige Gleichgewicht, indem er der Religion die Rolle des Löwenbändigers gegenüber den auch durch kein Gesetz zu brechenden Naturkräften des Menschen zuweist. Es muß freilich eine von Aberglauben und Schwärmerei gereinigte, staatlich gut beaufsichtigte, den bürgerlichen Zwecken dienende Religion sein. Im Grund war es ja nicht nur die Religion, sondern auch die Philosophie, die damals unter dem Eindruck überaus schmerzlicher Lebenserfahrungen und andauernder Berufslosigkeit bei Pestalozzi von ihrem Idealismus tief herabsteigen mußte. Das frühere optimistische Zutrauen zu Mensch und Menschheit machte einem düstern Pessimismus Platz, der im Menschen zunächst nur das Tier wahrnehmen und nur im Ausnahmefall eine wirkliche Umwandlung und Erneuerung für möglich halten wollte.

Dabei aber ist das Eigene dieser Periode der 90er Jahre das innere Schwanken und Kämpfen in Pestalozzis Seele auf dem Gebiet der Philosophie wie der Religion. Während er an allem Menschlichen das Tierische, Sinnliche und Selbstische hervorhebt, hört er nicht auf, an die Göttlichkeit des Inneren der Menschennatur zu glauben und den Menschen vor ein kategorisches Sollen zu stellen, das ihn über seine tierische Natur erhebt und eine totale Erneuerung, eine Wiedergeburt, durch die Kraft des freien Willens verlangt. Und während er sein „Nicht-Christentum" bekennt und sich mit seinem Schulmeister Glüphi „ungläubig" schelten lassen will, feiert er beständig das Evangelium Jesu als den höchsten und reinsten Menschheitsglauben und als eins mit der reinen und vollkommenen Sittlichkeit. Das sind Widersprüche, die sich nicht ausgleichen lassen, die hinweisen auf die damalige innere Zerrissenheit seiner Seele. Weit bedenklicher als solche Widersprüche erscheinen uns heute seine Versuche, ihre Lösung anzubahnen durch

1) Werke, IV, 458—463.

Herabsetzung des Ziels. Er spricht gelegentlich so, als hätten wir wirklich auf reine Sittlichkeit zu verzichten und uns mit einer Harmonie von Selbstsucht und Wohlwollen zu begnügen, ganz im Gegensatz zu den scharfen, an Kant erinnernden Antithesen des Sollens und Gelüstens, des wahrhaft Menschlichen und des Tierischen in uns, in derselben Schrift. Aehnlich drückt er sich in dem Brief an Nicolovius hinsichtlich der Religion aus, als wäre es möglich, für den Großteil der Menschen das höchste Ziel beiseite zu setzen und sich darauf zu beschränken, die „Ordnung des Kotes" herzustellen. Auch in den „Nachforschungen" unterläßt er nicht, jedesmal, wenn er die reine christliche Religion als ein höchstes Ziel der Menschheit gefeiert hat, alsbald hinzuzufügen, daß sie für die Masse der Menschen unbrauchbar sei. Einst zur Zeit Jesu „konnte es einer wagen, die Masse der gesellschaftlichen Menschheit aus dem Kreis ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse allgemein herauszuführen und mit stoischer Kraft der innern Selbständigkeit durch den Glauben an ihn näher zu bringen". „Glaube", fährt er fort, „vermag es. — Aber nun nicht mehr, wir haben keine andere Hoffnung als auf Wahrheit und Recht." [1] Das heißt: was die Religion nicht mehr vermag, das wollen wir mit Selbsthilfe ohne Religion zustande zu bringen suchen. Es ist das bitterste Wort über Religion und Christentum vom Ausgang des 18. Jahrhunderts, verständlich aus einer langen Kette von mißlichen Erfahrungen Pestalozzis an der damaligen Geistlichkeit und ihrer Stellung zur demokratischen Zeitbewegung.[2] Man muß beinahe bis zum modernen Sozialismus herabsteigen, um ähnlich schroffe Aeußerungen über das Versagen der Religion und die Verzweiflung an ihr zu finden. Aber dieser persönliche Verzicht Pestalozzis auf Religion fiel bei ihm zusammen mit seinem Verzicht auf Wert und Sinn des eigenen Lebens, und das ist ganz folgerichtig. Man braucht nur Vorwort und Schlußwort der „Nachforschungen" zu lesen, die bittern und kranken Worte von dem Müdling, der von der Welt als unnütz weggeworfen und mit ihrem Hammer zerschlagen werde, um darüber klar zu werden: der Mann ist bei allen seinen hohen Gedanken tief krank; sein Leben steht vor der Krisis. Er hat die Krisis nachher wunderbar überstanden; er ist als ein gesunder und mutiger, als ein gläubiger Mann aus ihr hervorgegangen, der später ganz anders von Religion und Christentum reden wird. Im Grund wird er uns auch in seiner Krisis beim Tiefstand seines religiösen Lebens ehrwürdig sein. Er hat wie wenige seiner Zeitgenossen das Evangelium ganz ernst genommen und mit ihm persönlich gerungen. Und das Christentum bewies seine Lebenskraft an ihm dadurch, daß es ihn in den Widerspruch und die Negation trieb und innerlich lebendig hielt.

Die Verwandtschaft Pestalozzis mit der kantischen Richtung bleibt jedoch, gerade wenn seine Unabhängigkeit feststeht, bewundernswert. Sie äußert sich nicht zuletzt in der neuen Resignation und Konzentration. Das Denken wendet sich von der Welt zurück zum Menschen. Die Natur, vor allem das Jenseits, die Ueberwelt, ist Geheimnis; wir haben keinen Schlüssel zu ihr. Wir kennen nur uns selber, den Weg, den wir in der Geschichte durchlaufen haben, die

1) Nachforschungen VII, 511.
2) Figuren 1797 Nr. 150—154.

Schlüsse und Ziele, die sich daraus ergeben. Und hier leuchtet uns in aller tierischen und gesellschaftlichen Gebundenheit die Idee der sittlichen Freiheit, des Sollens, wie eine Offenbarung auf. Das und nichts anderes kann unser Ziel sein; alles andre muß als Mittel, als Weg gewürdigt werden. Wer spürt nicht in dieser resignierten Konzentration die mächtige verhaltene Kraft? Es werden auch später wieder neue Zeiten eines wagemutigen metaphysischen Denkens kommen; vorläufig ist die Aufgabe, sich über Wert und Unwert des Erreichten zu besinnen und die nächsten sicheren Schritte vorwärts und aufwärts zu tun.

9. Abschnitt.

Deutsche und deutsch-schweizerische Aufklärung.

Die Dichtung.

Wenn wir hier auch die Dichtung der Aufklärungszeit in unsre Darstellung hereinbeziehen, geschieht es, weil gerade sie in ihrer Hauptrichtung in engster Fühlung mit der deutschen Popularphilosophie stand und weil in der neuen Literatur zum erstenmal für weite Kreise der Gebildeten ein Ersatz für die ausschließlich biblische Kultur gegeben wurde. In der früheren Zeit hatte die Bibel einzig in der antiken und später in der französischen Literatur ein Gegengewicht gefunden und auch dies nur in den Kreisen der Gelehrten. Die Entstehung einer populären deutschen Literatur hat wie nichts vorher dazu beigetragen, den ganzen Bürgerstand allmählich von seiner Bindung an das Bibelbuch zu lösen. Selbstverständlich handelt es sich für unsern Zweck um eine einseitige Würdigung des geistigen und religiösen Gehalts der deutsch-schweizerischen Literatur unsrer Epoche.[1]

Das „Irdische Vergnügen in Gott" des hamburgischen Senators Brockes, das von 1721 an in einer nicht endenden Reihe von Bänden physikalischer und moralischer Gedichte zu erscheinen begann, gab zuerst im 18. Jahrhundert den neuen Ton an, der allenthalben und so auch in der Schweiz sein Echo fand. Es war die schwungvoll anhebende, aber in plattester Nützlichkeit endende detaillierte Naturbeschreibung, die in allem Lebendigen und Unlebendigen die Züge der Weisheit, Macht und Güte des Schöpfers samt der besondern Nutzbarkeit für den Menschen herauslesen und verherrlichen wollte.[2] Der hamburgische Dichter war seines Glaubens

1) Vorausgesetzt und mit Dank benützt sind im folgenden Herm. Hettners Geschichte der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts 4. Aufl. 1893, J. C. Mörikofer, die schweizerische Literatur des 18. Jahrhunderts 1861, J. Bächtold, Geschichte der Deutschen Literatur in der Schweiz 1887.

2) Wie mag folgende Strophe gerade die Schweizer entzückt haben (Hettner a. a. O. III, 1, p. 312):

Gott hat in der Gemsen Körper
Solche Werkzeug fügen wollen,
Daß sie Sturz und Fall nicht scheuen
Und da gern sind, wo sie sollen.
Für die Schwindsucht ist ihr Unschlitt,

ungefähr Deist, jedoch ohne jede Polemik gegen das spezifisch Christliche, gerade wie sein Freund Reimarus in seinen Erbauungsschriften. So konnten sich die aufgeklärten Christen an ihm unbefangen freuen und sich durch ihn in ihrer Naturreligion bestärken lassen. Brockes wurde das Vorbild für Drollinger und Haller, das liebste Andachtsbuch für Hans Kaspar Hirzel und Joh. Georg Sulzer, und der Wert einer Dichtung schien unübertrefflich in dem Maß, in dem sie den physikoteleologischen Beweis versifizierte. Bereits das Gesangbuch von Schmidlin, obschon sonst pietistisch gerichtet, sammelte Morgen- und Abendlieder in dem neuen Brockesschen Geschmack.

Von Brockes ließ sich der aus dem badischen Durlach stammende, jedoch in Basel lebende Karl Friedrich Drollinger (1687—1742) gleich in den 20er Jahren zu ähnlichen naturbeschreibenden theologisierenden Gedichten anregen; allein er setzte sich, englischen Anregungen folgend, eine höhere philosophische Gedankendichtung zum Ziel und suchte in gedankenreichen und schwungvollen Versen das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Fürsehung poetisch zu beweisen.[1] Er war darin der Vorgänger und Anreger Hallers, obschon Drollingers Gedichte erst lange hernach, 1743, nach seinem Tod, durch seinen Freund Spreng der Welt im Druck bekannt geworden sind.[2] Von den Wundern und Nützlichkeiten der Natur und von der Kraft und Herrlichkeit des Menschengeistes steigt er aufwärts zum allmächtigen Schöpfer, der sich uns Menschen zuletzt im hochheiligen Bibelbuch und in der Stimme des Gewissens unausweichlich bezeugt. Die Unsterblichkeit der Seele stützt er mit der Unvergänglichkeit der einfachen Seelensubstanz im Gegensatz zu den notwendig zerfallenden körperlichen Verbindungen, beweist sie weiter durch den Nachweis der Kraft und Ueberlegenheit des Geistes über die äußere Natur und gewinnt schließlich gerade aus den Mängeln, Sünden und Schwächen des Menschen und aus der Sehnsucht unbefriedigter Triebe die Gewißheit, daß ein Ewigkeitsziel mit Gericht uns bevorsteht. Beispiele vereinzelter, keine Fortdauer glaubender Individuen und Völker beweisen nichts, denn:

„Der Wahrheit Macht ist durchgedrungen,
es hört Ost, Süden, West und Nord
durch ungezählter Völker Zungen
ihr kräftig überzeugend Wort.
Gesetzt, ein Volk sei noch betöret, —
was uns ein Plato göttlich ehret,
braucht keines Hurons Beifall nicht.

Fürs Gesicht die Galle gut;
Gemsenfleisch ist gut zu essen,
Und den Schwindel heilt ihr Blut;
Auch die Haut dient uns nicht minder;
Strahlet nicht aus diesem Tier
Nebst der Weisheit und der Allmacht
Auch des Schöpfers Lieb herfür.

1) Wilhelm Wackernagel, K. Fr. Drollinger, Akademische Festrede 1841.

2) Vgl. jedoch zum „Lob der Gottheit" das Ottsche Gesangbüchlein von 1739, Bd. I dieses Werkes, p. 455.

Soll dies der Lehre Kraft vermindern,
wenn dort, vermengt mit seinen Rindern,
ein viehisch Volk ihr widerspricht?"

Die göttliche Vorsehung endlich leitet Drollinger aus der Allmacht begrifflich ab und erklärt ihre Leugnung durch Vernunft und Sinnen für ausgeschlossen, verlangt aber von den sterblichen Menschen Ergebung in das Naturgesetz, verbunden mit dem Glauben, daß Gott, wenn nötig, Wunder wirken kann und nach dem Tod uns alles Dunkle klar machen wird. Das sind nun gerade die drei Hauptthemata der populären Aufklärungsphilosophie, und man mag aus der Skizze dieser Gedichte ersehen, wie korrekt Drollinger die Hauptargumente der zeitgenössischen Weisheit miteinander verknüpft, wobei er ganz gern zur Bekräftigung auch die Offenbarung herbeizieht. Spreng, der uns bekannte Herausgeber,[1] fügte in Drollingers „Lob der Gottheit" noch eine Strophe über die Nutzbarkeiten der Berge hinzu.

Der Dichter, der so verächtlich von dem viehischen Volk, vermengt mit seinen Rindern, — er meint die Huronen — singen konnte, war kein wirklicher Schweizer. Erst mit Victor Albrecht Haller, dem Berner (1708—1777), tritt die schweizerische Dichtung auf den Plan und macht den tiefsten Eindruck auf die Deutschen, besonders auf alle jungen, für Idealismus empfänglichen Seelen von der Generation Lessings bis zur Generation Schillers hinüber.[2] Hallers einzig erhaltenes Jugendgedicht, die „Morgengedanken" von 1725, fand als fromme Naturpoesie im Brockesschen Sinn bei Schmidlin Aufnahme, selbst mit der Strophe:

„Dem Fisch, der Ströme bläst und mit dem Schwanze stürmet,
hast du die Adern ausgehölt.
Du hast den Elephant aus Erden aufgetürmet
und seinen Knochenberg beseelt."

Aber erst in seiner Basler Zeit, im Verkehr mit Drollinger und Benedikt Stähelin und unter starken englischen Anregungen, inspirierte ihn die „poetische Krankheit" zu den moralischen und philosophischen Gedichten,[3] durch die er einen Einfluß auf den Geist der Zeitgenossen gewann. Durch seine „Alpen" hat er zum erstenmal die Schweiz in die Weltliteratur eingeführt, hat den deutschen Lesern jenes grandiose Gemälde der schweizerischen Gebirgswelt vorgemalt, das nur noch übertroffen wurde von dem Idyll der Einfalt und Unverdorbenheit unsrer Bergbewohner und das mit diesem starken moralischen Grundton seitdem in einemfort die Wanderer aus dem Norden in unsre Alpentäler führte. Haller redet hier als Vorläufer Rousseaus; der verdorbenen städtischen Kultur stellt er die kraftvolle Unschuld der Aelpler gegenüber und stimmt sogar das Lied von der Freiheit und Gleichheit an,[4] das später in Rousseaus Schriften der knechtischen Gesellschaft des Jahrhunderts gepredigt wurde. Schon dieses Gedicht, recht gelesen, deutet auf

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 603 f.

2) J. G. Zimmermann, Das Leben des Herrn von Haller 1755; Albr. v. Hallers Gedichte, herausgegeben und eingeleitet von Ludw. Hirzel 1882 (Bibl. ält. Schriftwerke d. deutschen Schweiz III).

3) Vorwort zur 4. Auflage der Gedichte bei Hirzel p. 249 f.

4) Vers 295 f. 1. Auflage Hirzel p. 303.

starke Spannungen in der Seele des Dichters hin und zeigt ihn als einen jungen Menschen voll hoher Ideale und mächtiger innerer Gärung. Noch deutlicher tritt uns seine jugendliche Weltanschauung und Lebensauffassung in den andern, zum erstenmal 1732, übrigens ohne Hallers Namen, veröffentlichten Gedichten entgegen, deren Urtext aber scharf von den spätern Milderungen und Streichungen unterschieden werden muß.

Man muß sich dabei erinnern, daß Haller zu jenen allzufrüh von wüster, unfruchtbarer Gelehrsamkeit überlasteten Naturen gehörte, die eine gesteigerte Lesewut und eine unreife wissenschaftliche Neugierde um den Segen einer frohen Jugend gebracht und zur Karikatur des jungen Gelehrten verunstaltet hatte. Setzte er sich doch im neunten Lebensjahr große Lexika aller griechischen und hebräischen Wörter der Bibel zusammen, machte sich eine chaldäische Grammatik und schrieb sich nach dem Vorbild Bayles und Moreris 2000 Biographien zusammen.[1] Die Folge war, daß der junge Mann in den Jahren, wo die Gefühlswelt ihr Recht verlangt, bei aller unermüdlich fortgesetzten und nun schon wissenschaftlich gezügelten Forscherarbeit doch sich gegen den reinen Intellektualismus und die angelernte Tugendmoral innerlich aufbäumte; er erlebte etwas von der Revolution des Menschen gegen den Gelehrten, der Natur gegen die Kultur, des frischen Jugendgenusses gegen die steife, zopfige Moral; er kehrte gern die Skepsis heraus gegen die weltberühmten Systeme und großen Denker; er spielte mit dem Pessimismus, der an allem konventionell Hohen und Großen die Schattenseite, den gemeinen Erdenrest, herauskehrt; er freute sich am Widerspruche, an Kritik und Satire, wobei er freilich, im Unterschied von vielen gleich gestimmten Seelen, Zweifel und Kritik gelegentlich auch auf sich selbst bezog und in ehrlicher Selbsterkenntnis die eigenen Fehler und Sünden nicht schonte. Kein Wunder, daß damals Beat Ludwig von Muralt derart eine gewisse Macht über seinen Geist gewann, daß manche Zeitgenossen die anonymen Gedichte Hallers dem großen einsamen Landsmann in Colombier zuschreiben wollten.[2] Alle diese Geister nun regen sich in seinen Gedichten. Philosophisch sind diese nur, sofern wirklich Probleme, schwere Probleme, darin behandelt werden; aber der Geist ist kein philosophischer und systematischer Geist, sondern ein kraftvoller jugendlicher Trieb, der sich nur zu rasch von den Enttäuschungen des wissenschaftlichen Forschens zu den handgreiflichen nächsten Realitäten der moralischen Welt und der sichtbaren Natur zurückzieht und am liebsten in froher Jugendlaune das Glück des Augenblicks ergreift und genießt. Es ist sehr bezeichnend, daß in dem Gedicht „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben", die allerkleinste Partie sich gegen den Unglauben kehrt, der theoretisch oder praktisch Gott leugnet und die Welt aus dem Ungefähr, die Tugend aus bloßer Eigenliebe ableitet. Dieser Feind ist Haller damals noch fast bedeutungslos erschienen, ganz im Unterschied von seiner spätern Grundrichtung, die eigentlich auf Bekämpfung des Unglaubens hinzielte. Wogegen sich der ganze Ingrimm unsres Dichters richtet, das ist der Aberglaube, mit

1) Zimmermann, a. a. O. p. 8.
2) Zimmermann, a. a. O. p. 130 f.

dem die Fürsten und vor allem die Priester ihr Volk knechten und dessen Torheit und Schädlichkeit Haller zu geißeln nicht müde werden kann.[1] Man möchte meinen, wenn man diese Verse liest, der Dichter sei ein Franzose und lebe in katholischen Landen, wo das schreckliche Ungeheuer des stupiden Aberglaubens eine sittliche und politische Gefahr bedeutet, während er doch in seinem Leben wenig mit Katholiken zu tun gehabt und fast nur aus den Büchern die Schauergeschichten der Priesterherrschaft und Verfolgungssucht erfahren hatte. Aber für sein damaliges Denken am lehrreichsten ist nun seine Einschätzung der Vernunft. Das Gedicht beginnt gleich mit der Herabsetzung des Verstandes bei den Weisen wie beim Pöbel; es läßt dann einen Augenblick den berühmten Entdeckern, einem Huygens, Kolumbus, Newton ihr konventionelles Lob, um diese ganze Art von Wissenschaft alsbald tief im Wert herabzusetzen; was bedeutet ihr hohes Wissen, wenn es an Selbstkenntnis, an Verständnis, „was echtes Gut, was bös, was Gott und jeder sei" uns fehlt:

„da denket keiner dran, und dies sind doch die Sachen,
die uns allein beglückt und erst zu Menschen machen.[2]

Wie er dann die Irrlichter des Aberglaubens und Unglaubens gebührend ans Licht gestellt und uns gespannt gemacht hat auf das Positive und Wahre, hebt er noch einmal die ewigen Schranken alles Wissens gegenüber allen metaphysischen Problemen hervor, um dafür dem Leser den Trost einer nahen greifbaren Realität zu geben:

„Genug, es ist ein Gott, es ruft es die Natur,
der ganze Bau der Welt zeigt seiner Hände Spur."[3]

Die astronomische Gesetzmäßigkeit, rein als Tatsache hingenommen, die unleugbare Zweckmäßigkeit der organischen Lebewesen und vor allem des Menschen sind handgreifliche Gotteszeugnisse. Mit dem Wort:

„Dies alles glauben wir und mehr ist Ueberfluß,"[4]

bricht er diesen Gedankengang ab, um mit der praktischen Lektion zu schließen:

„Sei zufrieden,
Uns ist die Seelenruh und ein gesundes Blut,
was Zeno nur gesucht, des Lebens wahres Gut.
Uns soll die Wissenschaft zum Zeitvertreibe dienen,
für uns die Gärten blühn, für uns die Wiesen grünen."[5]

Nun, ganz aus verwandter Stimmung ist auch die berühmtere Stelle im Gedicht „Falschheit menschlicher Tugenden" zu verstehen, wo Haller wieder an dem glänzenden Beispiel Newtons, dieses Idols wissenschaftlichen Forschungstriumphes, gerade das gänzliche Ungenügen der Wissenschaft in bezug auf alle für unser Leben entscheidenden Fragen beleuchtet und kurzweg konstatiert:

1) Verse 112—222 Hirzel p. 50—53.
2) Text der 1. Auflage Vers 63 f. Hirzel p. 308.
3) Vers 325, Hirzel p. 57.
4) Text der 1. Auflage Vers 365, Hirzel p. 310.
5) Vers 369—376, Hirzel p. 59 f.

„Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist;
zu glücklich, wem sie noch die äußre Schale weist.
Du hast nach reifer Müh und nach durchwachten Jahren
erst selbst, wie viel uns fehlt, wie nichts du weißt, erfahren". [1]

Man weiß wie Goethe über Hallers Resignation in späteren Jahren gespottet hat und erinnert sich selten daran, daß der Eingang zum Faust fast dieselbe antiintellektualistische Stimmung des jungen Goethe offenbart, dessen Vorgänger — freilich im Zeitalter der Reflexion, nicht von Sturm und Drang — Haller hier gewesen ist; genau wie bei Goethes Faust die schmerzliche Erkenntnis der Unzulänglichkeit des Forschens und die Hinkehr zum frischen Genuß des Augenblicks! Nur wer Haller als jungen Menschen versteht, kann diese Gedichte verstehen.

Und so müssen auch seine moralischen und satirischen Gedichte aus kecker jugendlicher Opposition, gelegentlich mit ein wenig Altklugheit und dem Schein tiefster Lebenserfahrung gemischt, begriffen werden. Es wäre z. B. falsch, aus den grimmigen Invektiven gegen das „geschätzte Nichts der eiteln Ehre" [2] auf Hallers völlige Erhabenheit über den Ehrgeiz zu schließen; was man derart bekämpft, das hat seinen Stachel im eignen Herzen. So sehe ich es auch für eine vorübergehende Laune an, wenn Haller einmal die „Falschheit aller menschlichen Tugenden" poetisch beleuchten und als Menschenfeind, als Swift und Hobbes, sich geberden will; [3] er tut das vermutlich aus Reaktion gegen eigene frühere Ideale, für deren Nichterfüllung er sich mit den Waffen des Spotts rächen möchte, und es ist bezeichnend, daß er sich bald nach dem ersten Druck bereits der tollen Sprünge dieser Tugendmörderei schämte. Solcher Pessimismus, der sich am Heruntermachen alles Großen und Berühmten weidet, der sich z. B. gern das Tugendmuster Sokrates als einen weisen Wollüstling umdenkt, [4] verrät doch nur das erste kindliche Erschrecken über die Kompliziertheit der moralischen Welt, die man sich zuvor so einfach ausdachte, und über die Macht der Konvention, die nun alsbald bis zur Allmacht und Allverfälschung gesteigert wird. Aber es kennzeichnet dann wieder Hallers Jugendlektüre und seine dadurch bestimmte Geistesrichtung, daß er vor allem die geistliche Tugend aufs Korn nimmt, die „Kirchenengel", wie er die Priester betitelt, die verfolgungssüchtige Kirche mit ihren fanatischen Schulhäuptern:

„Was tat ein Athanas und ein Hieronymus,
die jetzt die Welt verehrt und ich selbst rühmen muß?
Sie haben wider die, so nicht was sie gelehret,
die Erde aufgebracht, vom Himmel Blitz begehret.
Die Kirche steht umsonst der andern Meinung bei,
was sie geglaubt, ist wahr, sonst alles Ketzerei,
bis endlich überm Haupt erdrückter Arianen
die Orthodoxen sich den Weg zum Himmel bahnen." [5]

Wenn Haller die bornierte Parteilichkeit im sittlichen Urteil beleuchten will, wen stellt er dann als Idol der Verehrung und als mißkanntes Gegenbild nebeneinander?

1) Vers 289 ff., Hirzel p. 74.
2) Ueber die Ehre, Hirzel p. 9 ff.
3) Vers 4, Hirzel p. 61.
4) Nach Vers 16 Hirzel p. 310 f. (Text der 2. Auflage).
5) Vers 47—72; vgl. den Zürcher Originaltext bei Hirzel p. 312.

Franz Xavier, den Jesuitenmissionar, und den Huronen, die beide angeblich mit Todesverachtung die Qualen des Martyriums erleiden, wobei Haller über den großen Jesuiten das Urteil fällt: Staatsverbrecher und Aufrührer, der den verdienten Lohn bekommen hat.[1] Gleich verständnislos wie dem religiösen Heroismus dieses Heidenmissionars steht er dem schwärmerischen Mystiker gegenüber, der über Gott sich und die Welt vergißt: ein Heuchler, den, ihm selbst verborgen, die eitle Ruhmsucht getrieben hat![2] Und ebenfalls als typischer Aufklärer entpuppt sich der junge Haller in seiner Verdammung des Klosterwesens und der religiösen Askese, deren Naturwidrigkeit und Unfruchtbarkeit für das bürgerliche Leben ihn empören.

„Ist ein Gesetz gerecht, das die Natur verdammt,
und ist der Brand nicht rein, wann sie uns selbst entflammt?“[3]

Ja Natur, das ist Hallers Göttin, und weil das Natürliche das Gute sein muß und Tugend nur Tugend ist, wenn sie frei aus der Natur herausquillt, verwirft er einen Zeno und preist den erlauchten Epikur, dies „Schoßkind des Geschicks“:

„Du fandest uns zuerst der wahren Tugend Spur...
Du ließest ohne Wunsch in seligem Genießen
dein Leben ungezählt nach seinem Ende fließen.“[4]

Und in dem Gedicht „Doris“, von seiner Marianne inspiriert, gibt der Dichter den Beweis, daß er der Stimme dieser Natur zugänglich ist und zu lieben versteht wie nur einer.[5]

Freilich, dieser Feind des Aberglaubens und der Askese, dieser Freund Epikurs und des frischen Lebensgenusses, ist auch nicht der ganze Haller, und es offenbart sich schon in diesen freien und trotzigen Jugendgedichten etwas von dem gewaltigen sittlichen Ernst, der unsern Haller später von der Heerstraße der Aufklärung ablenken und auf die Seite des altmodischen Christentums stellen wird. Schon das ist bezeichnend, daß er die Stelle über Epikur in richtiger Ahnung seines Abstandes von diesem Denker vom ersten Druck seiner Gedichte ausschloß; aus den heitern, weltfrohen Liedern ringt sich schon in den zwei ersten Ausgaben da und dort der strenge, unerbittliche Pflichtgedanke empor, der Hallers innerstem Wesen entsprach.[6] Noch wichtiger aber für die Zukunft ist ein anderes. Man hat mit Recht die unerhörte Freiheit der Hallerschen Satire hervorgehoben, mit der er die Schäden und Sünden seiner bernischen Mitbürger so rücksichtslos ans Licht zog und sich selbst für alle Zukunft den Aufstieg zu den höchsten Würden in seiner Vaterstadt vereitelte. Aber darüber ist der grimmige Ernst nicht zu übersehen, mit dem er die Bosheit und Eitelkeit des Menschenherzens überhaupt, auch des eigenen, wiederholt aufzeigte und einen Pessimismus der Selbstbeurteilung vertrat, der eben doch auf

1) Vers 148—154, Hirzel p. 68; Xaviers Martyrium ist übrigens bloß Irrtum Hallers.
2) Vers 229—254 Hirzel p. 71 f.
3) Vers 173—208, speziell 199 f., Hirzel p. 69 f.
4) Zürcher Originaltext bei Hirzel p. 315.
5) Hirzel p. 80 ff.
6) Die verdorbenen Sitten, 194, 227.

dem altchristlichen Boden gewachsen ist.[1] Das ist nicht der Mann, der die Fehler der andern bloßstellt und sich selbst mit seiner Tugend tröstet, sondern hier rührt sich schon der Christ, der aus gründlicher Selbstkenntnis heraus einen Trost, wenn er überhaupt jemals einen findet, nur in den Wundern göttlicher Begnadigung und Geduld ergreifen wird. Den Zeitgenossen ist diese Wurzelung Hallers im alten Christentum zunächst entgangen; sie haben aus seinen Gedichten mehr das Kühne, Freie, wohl auch den Ernst der Welt- und Lebensbetrachtung herausgehört, aber ihn frischweg als einen der Ihren betrachtet. Und das war er auch viel mehr, als er sich später selber eingestand. Jedoch die Elemente seiner spätern Umwandlung lagen von Anfang an in ihm, und es bedurfte bloß schwerer Lebensprüfungen und reiferer Selbstbesinnung, um ihnen die Oberhand über sein Wesen zu geben.

Obschon Haller im „Vorbericht" seiner Gedichte zur Verhütung eines falschen Verdachtes die Leser versichert hatte, daß er „wider den geoffenbarten Glauben weder Zweifel noch Vorurteil jemals gehabt und er lediger Dingen, so oft er vom Glauben rede, den falschen Glauben dadurch verstanden haben wolle,"[2] gab er doch in ängstlichen und engen Kreisen gewaltigen Anstoß bis zur Gefährdung seiner Karriere in Bern.[3] Das machte dem gegen das Gerede der Leute und den äußern Erfolg keineswegs gleichgültigen jungen Dichter so zu schaffen, daß er schon nach zwei Jahren eine zweite vermehrte, aber auch verbesserte Ausgabe erscheinen ließ, die jenen ersten Anstoß gründlich zu beseitigen sich bemühte. Alle Stellen, die etwa den Argwohn geben konnten, er pflichte den nunmehr zur Weisheit der Welt gewordenen Sätzen der Freigeisterei bei, wurden 1734 von ihm ausgestrichen oder verändert.[4] Nebenbei fiel auch die Stelle von der Freiheit und Gleichheit der Alpenbewohner unter den Tisch. Am tiefgreifendsten aber änderte er an dem Gedicht „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben". Die Schranken der Vernunfterkenntnis wurden gegenüber der Anmaßung des Stolzes noch enger gezogen als zuvor und die Gnadenoffenbarung der Bibel als Ergänzung dem unvollkommenen Vernunftglauben beigegeben.[5] Wo 1732 das kurze Wort stand: „dies alles glauben wir, und mehr ist Ueberfluß", tritt 1734 der bezeichnende Passus ein:

„Mehr find ich nicht in mir; Gott, der in allem strahlt,
hat in der Gnade sich erst deutlich abgemalt.
Vernunft kann wie der Mond, ein Trost der dunkeln Zeiten,
uns durch die braune Nacht mit halbem Schimmer leiten;
der Wahrheit Morgenrot zeigt erst die wahre Welt,
wenn Gottes Sonnenlicht durch unsre Dämmrung fällt.
Zu stammelnd für den Schall geoffenbarter Lehren
soll die Vernunft hier Gott mit eignem Lallen ehren.
Vernunft steht still bei Gott, mehr ist ihr Ueberfluß."

Neu trat diesmal das philosophische Hauptgedicht Hallers „Ueber den Ursprung des Uebels" hinzu, an dessen Komposition — es umfaßt drei

1) Gedanken über Vernunft usw. p. 65—90, Falschheit menschlicher Tugenden.
2) Hirzel p. 241 f.
3) Hirzel CXV. ff., CXVIII. (Briefe Abr. Baillods und Joh. Geßners an Haller).
4) Vorwort bei Hirzel p. 243.
5) Vgl. Hirzel p. 310; es handelt sich um die Zusätze v. 307—314 und 357—364.

Bücher — Haller laut Vorrede mehr als ein Jahr lang gearbeitet hatte. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen und nach der Theodizee beschäftigte seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in gleichem Maß englische (Bischof King, Shaftesbury, später Pope), französische (Pierre Bayle), deutsche Geister (Leibniz' Theodizee); sie lag für jeden denkenden Mann am Weg, und es ist deshalb ganz wertlos, zu forschen, welcher Denker gerade auf Haller anregend gewirkt habe, zumal da er wohl alle kannte, aber als Feind der strengen Systeme keinem sich ganz hinzugeben gewagt hätte. Seine Lösung des Problems — wenn man hier von Lösung sprechen darf — verrät durchaus den Eklektiker, der Gedanken ganz verschiedener Herkunft miteinander kombiniert und schließlich diejenige Antwort unterstreicht, die seinem sittlichen Empfinden am wenigsten Anstoß gibt; er erklärt das Böse aus der Freiheit der Engel wie der Menschen und rechtfertigt die diese Freiheit in sich schließende Schöpfung damit, daß Gott keinen Zwang liebt, und daß das Wort gilt:

„Die Welt mit ihren Mängeln
ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln." [1]

Das ist in der Hauptsache die alte Antwort aller christlichen Apologeten seit dem zweiten Jahrhundert, wobei aber der moderne Denker und Psychologe in Haller sich darin verrät, daß er für den Sündenfall des Menschen keine Entschuldigung mit satanischer Versuchung gelten läßt, sondern aus der natürlichen Entwicklung des sich selbst überlassenen sinnlich organisierten und geist-leiblichen Menschen, so wie er heute und immer ist, das moralisch Böse ableitet und damit den Mythus durch die Psychologie ersetzt. [2] Das Eigenartigste und Tiefsinnigste an dem Gedicht dürfte aber darin liegen, daß bei Haller in dem Augenblick, da er den Lesern die Lösung des Rätsels vom Ursprung des Uebels einigermaßen befriedigend — nämlich für unser Kausalitätsbedürfnis befriedigend — geboten hat, der am Anfang ausgesprochene Zweifel und Protest mit Macht neu einsetzt, weil das Wozu? und die Wertfrage ja mit der Aufhellung des Ursprungs in keiner Weise beantwortet ist. [3] Und nun geht das Fragen und Ringen noch einmal an. Haller ist kühn genug, für die endgültige Rechtfertigung Gottes auch mit der Möglichkeit einer schließlichen Reinigung und Bekehrung aller Bösen zu rechnen oder sich damit zu trösten, daß die Größe des Uebels auf dieser Erde vermutlich in keinem Verhältnis steht zu der Größe des Guten auf andern Planeten und in der ganzen Welt. [4] Zuletzt aber — das ist der echte Haller — klammert er sich wieder an das Nahe und Handgreifliche, an die Weisheit und Nützlichkeit, die aus unserem leiblichen Organismus und nicht weniger aus der ganzen Schöpfung im Großen und Kleinen aufleuchtet und die uns den Mut gibt, auf eine künftige Aufhellung aller Rätsel in einer andern Welt zu hoffen. [5] Von der Bibel und der Erlösung durch Jesus Christus freilich sagt er kein Wort; das ganze Lehrgedicht offenbart einen freien und selbständigen

1) Vom Ursprung des Uebels II., 33 f.
2) Ebenda, III. 33—54.
3) Ebenda, III. 171—182.
4) Ebenda, III. 185—202.
5) Ebenda, III. 263—Schluß.

Geist, der sich mit den Katechismussätzen nicht zufrieden gibt, sondern mit seiner Vernunft nach Klarheit über die letzten und höchsten Fragen strebt. Der alte Haller war denn auch gerade mit diesem Gedicht sehr mäßig zufrieden; er fand im Vorwort der letzten Auflage, die Mittel, die Gott zum Wiederherstellen der Seelen angewandt habe, seien darin unverantwortlich verschwiegen worden: die Menschwerdung Christi, sein Leiden, die aus der Ewigkeit uns verkündigte Wahrheit, sein Genugtun für unsre Sünden, das uns den Zutritt zu der Begnadigung öffnet, das alles hätte gesagt werden sollen.[1] Was folgt hieraus anders, als daß Haller, obschon er in dieser zweiten Ausgabe seiner Gedichte eine gewisse Annäherung an die christliche Tradition, mit der er ja nie gebrochen hatte, deutlich wahrnehmen läßt, doch noch lange nicht als der spätere orthodoxe Denker dichtete?

Man würde aber Haller bitter unrecht tun, wollte man die beginnende Rückkehr des Dichters zur Religion bloß mit seiner Rücksicht auf Vorurteile und Bedenken der Leser erklären. Er stand eben damals kurz nach der Veröffentlichung der Gedichte in einer Krisis seines Glaubens und seiner Lebensauffassung. Verstandeszweifel an der Wahrheit der christlichen Religion wechselten ab mit allerlei sittlichen Aengsten, ob er auf dem rechten Weg wandle und es mit Gott genügend ernst nehme. Nach der Art junger radikaler Gemüter erwog er damals die ernste Frage, ob es nicht seine Pflicht sei, der eiteln Welt ganz den Rücken zu kehren, nur noch an sein Seelenheil zu denken und unter Verzicht auf die wissenschaftliche Arbeit sich nach dem Vorbild mancher Mystiker ganz in Gott zu versenken.[2] Man wird in solchen Anwandlungen eine Flucht vor gewissen Versuchungen des Weltlebens sehen dürfen, denen er sich nicht gewachsen glaubte. Zum Glück hielt ihn die wissenschaftliche Arbeit bei seinem wirklichen Berufe fest. Gegen seine historischen Zweifel half ihm um eben diese Zeit seltsamerweise eine apologetische Schrift des Engländers Ditton, „Die durch die Auferstehung Jesu bewiesene christliche Religion", von deren tiefen Eindruck auf sein Gemüt er noch 40 Jahre später zu erzählen wußte.[3] Damals, da er sie zuerst auf sich wirken ließ, schrieb er begeistert an seinen alten Lehrer und Mentor Baillod, daß die christliche Religion jetzt durch vernünftige Beweise für ihn sicher gestellt sei.[4] Wir möchten das englische Buch in seinem Wert für Haller nicht überschätzen; Hallers Anschluß an die alten christlichen Lehren ruhte auf seiner innern Disposition und seinen persönlichen Erlebnissen. Jedoch eine gewisse Wendung von einem vagen Vernunftglauben zum bestimmt christlichen Offenbarungsglauben vollzog sich zweifellos in dieser Zeit, wenn auch die Hallersche Dichtung sie noch nicht erkennen läßt. Daß damals Verstandeszweifel durch Verstandesgründe teilweise überwunden wurden, hat ebenfalls alle Wahrscheinlichkeit für sich. Aber zur innern Ruhe kam Haller dadurch

1) Hirzel p. 118, Vorwort von 1777.

2) Vgl. die Briefe Abr. Baillods an Haller v. 26. Dez. 1732, 30. Jan., 24. Apr., 23. Juni und 10. Nov. 1733. (Bibliothek Bern).

3) Auszug aus Hr. Dittons, durch die Auferstehung Jesu bewiesener christlicher Religion (Hallers Kleine Schriften III).

4) Vgl. Abr. Baillod an Haller 23. Juni 1733.

nicht; erzählt er doch demselben Baillod im gleichen Brief von großen Angstgefühlen, die mit süßen Gefühlen und Vorahnungen seiner Erlösung bei ihm wechselten.

Ungefähr seit dieser Zeit weiß sich Haller als Christ im ausgesprochenen Sinn, und seine weitere Schriftstellerei traf den Ton, den das Zeitalter wünschte, lange nicht mehr in derselben Weise. Obschon er mit höchstem Interesse und weitem Blick alle literarischen Ereignisse der nächsten Jahrzehnte verfolgte, nahm er mit Bewußtsein seine eigene Stellung auf der apologetischen Seite und erblickte in der Abwehr der freigeistigen Literatur der deutschen Sprachwelt geradezu eine Lebensaufgabe. Nicht ohne größte Sorge sah er der Verbreitung des Unglaubens in den ihm nahe stehenden Volkskreisen zu. War ihm doch der Streit mit der Freigeisterei nicht bloß eine theoretische Zwistigkeit, sondern ein Krieg zwischen Gut und Böse, zwischen dem Glück der Welt und ihrem Unglück.[1] Rein nur das Uebermaß von beruflicher, wissenschaftlicher Beschäftigung in Göttingen und hernach in Bern trug die Schuld, daß er erst in den 70er Jahren öffentlich als Apologet hervortrat; er hat in den Besprechungen der Göttinger gelehrten Anzeigen Jahrzehnte zuvor mit Voltaire und seinesgleichen mehr als einen Waffengang gewagt.[2] Und eins muß man ihm auf alle Fälle zugestehen: er hat den Kampf für die christliche Sache mit Ehrlichkeit aus wahrer Herzensüberzeugung heraus geführt. Man braucht nur wenig in seinem Tagebuch zu blättern, so spürt man sofort: wer so das Verderben des Menschenherzens an sich selber erfährt, der muß anders als irgendein Aufklärer in der Lage sein, den Erlöser und die göttliche Gnade zu bedürfen und zu verstehen.[3] In Haller und in Rousseau tritt uns der ganze himmelweite Gegensatz des altchristlichen Sündenernstes und der modernen Selbstbeschönigung entgegen. Aber dann ist auch hinzuzufügen: ein Mann wie Haller mußte dem Zeitalter fremd und fremder werden. Wir werden ihm noch einmal bei der Darstellung der religiösen Reaktion begegnen[4]. Immerhin darf über dem alten Haller der junge auch nicht vergessen werden, denn er war von ungleich durchschlagenderer und breiterer Wirkung. Die philosophische Dichtung des jungen Haller ist der erste große Beitrag der Schweiz zur deutschen Literatur und zugleich das erste Flügelregen des philosophischen Geistes auf dem Gebiet der Dichtung. Der ganze geistige Tiefsinn der deutschen klassischen Dichtung ringt in Haller zum erstenmal nach einem Ausdruck.

Ein Jahrzehnt vor Haller hatte aber Jung-Zürich den ersten Anlauf genommen, seine theologische Kultur abzuschütteln und sich mit einer moralisch-ästhetischen zu schmücken. Darin besteht ja vor allem das Verdienst Joh. Jak. Bodmers (1698—1783) und seines Freundeskreises, daß ihnen zuerst in der Schweiz die Schaffung einer solchen untheologischen Kultur gelang,[5] wobei das Merkwürdige nur dies

1) Hallers Vorrede zur „Prüfung der Sekten, die an Allem zweifelt" 1750 in Kleine Schriften I.

2) Vgl. oben p. 103 ff.

3) Albr. v. Hallers Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst 1787 II.

4) Vgl. Bd. III dieses Werkes.

5) Denkschrift zum 200. Geburtstag J. J. Bodmers 1900; J. J. Hottinger, Acroama de J. J. Bodmero; Leonh. Meister, Ueber J. J. Bodmern nebst Fragmenten aus seinen

ist, daß ganze und halbe Theologen dies Befreiungswerk unternahmen; neben Bodmer, dem Pfarrerssohn, Joh. Jak. Breitinger, der Chorherr und Professor des Hebräischen, später des Griechischen, der Herausgeber der Septuaginta, der Revisor der Zürcher Bibel, der Gründer der asketischen Pfarrergesellschaft, der Verteidiger des Christentums gegen Marie Huber, ferner Pfarrer Heinrich Meister, Pfarrer Kaspar Heß, Pfarrer Heinrich Waser, Pfarrer Heinrich Schinz; auch Joh. Georg Sulzer, Bodmers getreuester Freund, hatte als Pfarrer im Zürichbiet begonnen. Der auffallend starke Anteil dieser Pfarrer an der zürcherischen Bildungsrevolution ist allein schon ein Zeichen, daß hier keine christentumsfeindlichen Kräfte an der Arbeit waren, daß der Kampf, den sie führten, allen andern Faktoren als der Religion galt. Das soll aber nicht so verstanden werden, als ginge diese Bildungsreform das zürcherische Christentum nichts an; es hat unter ihrem Einfluß sein Wesen aufs tiefste verändern müssen.

Bezeichnend ist schon der Anfang. Bodmer, von seinem Vater zum Pfarrer bestimmt, lehnt die theologische Laufbahn kräftig ab, versucht es mit der kaufmännischen, zu der er eben so schlecht paßt, und findet endlich in journalistischer Tätigkeit den Beruf, der ihn am ehesten befriedigt. An seiner geistigen Bildung ging das elterliche Pfarrhaus am Greifensee aber keineswegs spurlos vorüber: die Welt der Patriarchen und Propheten erfüllte zuerst seine kindliche Phantasie mit ihren Bildern und drängte sich ihm noch nach vielen Jahrzehnten zu dichterischer Gestaltung auf. Darüber lagerten sich freilich frühzeitig andere Bildungsstoffe, zuerst Ovids Metamorphosen, dann deutsche Volksbücher, schließlich französische Moralisten wie Montaigne und Pierre Bayle, und von Engländern der Spectator, dessen Bekanntschaft — in französischer Uebersetzung — ihm den Stoß zur eigenen journalistischen Produktion gab. In diesem Bildungsgang erkennt man leicht den Grundzug seines Geistes; den theologischen Dogmen und metaphysischen Spekulationen entwindet er sich früh und auf immer;[1] dagegen fesselt ihn der Mensch in seinen sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, reizt ihn zur Satire, aber auch zum Nachdenken über Reformen aller Art. Seine Phantasie erhält durch die biblischen Anregungen wie die volkstümlichen Stoffe früh den Zug zum Wunderbaren, Außerordentlichen und Abenteuerlichen, während sein Verstand keck die Wirklichkeit ergreift und den Torheiten und Geschmacklosigkeiten des Bestehenden einen auf das Gesunde, Einfache, Natürliche gerichteten Willen entgegensetzt.

Das war der Mann, der im Verein mit einem Breitinger, einem Zellweger in Trogen, einem Lauffer in Bern 1721 seine Mitbürger mit den dem Spectator nachgebildeten „Discursen der Mahlern" zu unterhalten begann, um „die Tugend und den guten Geschmack in unsern Bergen einzuführen."[2]

Briefen 1783; gründliche Materialien zur Biographie Bodmers von Joh. Heinr. Füßli im „Schweiz. Museum" 1783.

1) Für die paulinischen Episteln hatte Bodmer schon in der Schule kein Gedächtnis; das jüdische Deutsch in den verwickelten Paragraphen derselben war über seinen Verstand. (Joh. Heinr. Füßli a. a. O.).

2) Vgl. Hans Bodmer, Die Gesellschaft der Maler in Zürich und ihre Diskurse, Diss.

Die Herausgeber nahmen sich den Menschen zum Objekt und erklärten als ihr Programm, von allem zu reden, was in sein Kapitel gehört.

„Der Menschen Passionen, Capricen, Laster, Tugenden, Wissenschaften, Torheiten, ihr Elend, ihre Glückseligkeit, ihr Leben und Tod, ihre Relationen, die sie mit andern Entibus haben, endlich alles, was menschlich ist und die Menschen angeht, giebet ihnen Materie an die Hand zu gedenken und zu schreiben." [1]

Dementsprechend behandeln die Diskurse alles Mögliche, wie es sich gerade aufdrängte, zwanglos: die Todesfurcht, die Freundschaft, die Geschichtsschreibung, das einsame Leben, die Kunst, selbst zu denken usw. Der Mensch, wie er ist, aber auch wie er sein sollte, interessiert die Verfasser; mit satirischer Laune und fröhlichem Witz malen sie seine Torheiten und Schwächen; aber man merkt ihnen an, sie tragen ein Ideal in sich. Es war das Ideal der Natürlichkeit, gesunden Einfachheit, innern Unabhängigkeit, das Ideal des Weisen mit den Zügen der Stoa und Epikurs, von Horaz vielleicht am besten vorgebildet. Seid Menschen, seid vor allem ihr selbst; sucht das wirkliche Glück, sucht es da, wo es zu finden, braucht euren gottgegebenen Verstand, kultiviert eure Einbildungskraft, veredelt euer Empfinden! Für Bodmers und Breitingers Wollen ist die enge Verbindung des Moralischen mit dem Aesthetischen, der Tugend mit dem guten Geschmack kennzeichnend; eben sie machte ihnen den Spectator so liebenswürdig. Es erweitert sich dadurch der Begriff des Menschlichen über ein kleinlich enges Tugendstreben; aber es bindet sich auch das Schöne an das Gute und Gemeinnützige. Für ein *l'art pour l'art*, auch für Extravaganzen des Genies, wäre hier kein Verständnis; der gute Mensch, der gute Bürger bleibt das Ziel auch alles künstlerischen Strebens und Schaffens.

Darin eben offenbart sich das gänzlich Untheologische und rein Weltliche dieser neuen Bewegung. Die Verfasser der Diskurse bezeugen freilich der biblischen Offenbarung die tiefste Hochachtung und lehnen jedes Hineinreden der Vernunft in ihr Gebiet bestimmt und entschieden ab; [2] das war vor allem Breitingers Ueberzeugung, an der er sein Leben lang festhielt; für den offenbarungsfeindlichen Deismus ist in Zürich nichts zu suchen. Aber die Religion, in der die Maler recht eigentlich zu Hause sind, besteht darin, daß der Mensch seine Vernunft recht braucht, um die Werke des Schöpfers zu erkennen und nach seinen Gesetzen zu leben:

„Das künstliche Weltgebäude ist eine Akademie, in welche der große Schöpfer den Menschen führet, ihn durch die Betrachtung der Kreaturen, derselben Schönheit, Vollkommenheit und Ordnung, zu der Erkenntnis seiner unendlichen Natur nach und nach vorzubereiten. In dieser Absicht hat er dem Menschen eine vernünftige Seele eingeflößt, die in dem Leibe nicht beschlossen bleibt, sondern sich in einem Augenblick über Erde und Luft bis an den Sitz der Sternen reißen und den Lauf der hohen Sonne unter sich stellen kann; vermittelst dieser himmlischen Kraft kann er die Werke des unbegreiflichen Schöpfers wohl unterscheiden und vernünftig betrachten. Der bei sich selber bedenket, daß der mächtige Schöpfer dieses weitläufige Gebäude der Welt allein zu dem Gebrauch und

1895; der erste Teil der Diskurse herausgegeben von Theod. Vetter in Bibl. älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz II., p. 2, 1891.

1) Erster Diskurs bei Vetter p. 8.

2) Vgl. Breitinger, in Disk. II, 8 bei Hans Bodmer p. 118.

Dienste des Menschen so künstlich habe aufgeführet, der wird sich verbunden sehen, die Werke Gottes nicht nur wie ein müßiger Zuschauer oder wie die witzlosen Tiere anzugaffen, sondern seinen Verstand durch die Erforschung derselben zu schärfen". [1]

Erstes und dem Menschen nächstes Werk Gottes ist er selbst, woraus die Pflicht der Arbeit an rechter Selbsterkenntnis folgt; sie schließt für Breitinger die Erkenntnis seiner Schwäche, seines Unvermögens, seiner Unbeständigkeit und Unvollkommenheit ein, die uns überführt, wie notwendig es sei, daß der Mensch von einem höheren Wesen unterstützt werde, welches ihn allein vollkommen glückselig machen kann.

„Wenn er siehet, daß er nicht geschickt sei, ohne den freien Willen, das ist, den Beistand dieses absoluten Wesens, sich nur einen Augenblick aufrecht zu erhalten, so wird er erkennen, daß eben dasjenige unbegreifliche Wesen, welchem er seine Existenz zu danken hat, ihn erhaltet und ihm die Kräfte zu wirken verleiht; dieses wird ihn lehren, daß die allgemeine Notwendigkeit alle Dinge, es geschehe gleich mit ihrem Willen oder Unwillen, an eine Ursache, die über uns und göttlich ist, verbindet; es wird ihn überzeugen, daß alles von dem unumschränkten Willen dieses obersten Wesens abfließe, und daß ohne denselben nicht das Geringste geschehe. Alle diese Gründe sind kräftig genug, ihn zu bereden, daß er sich mit einer festen Standhaftigkeit des Gemütes in alles dasjenige schicket, was ihm widerfahret, daß er sich diesem absoluten Willen gänzlich unterwirfet, in dem Wohlsein und Wehstand nicht so fast auf seine eigene Empfindung als aber auf den Willen seines souveränen Gebieters siehet. Alle seine Wünsche und Seufzer sind nach dieser Richtschnur des göttlichen Willens ausgemessen; er erkühnet sich nicht, ihm etwas vorzuschreiben oder zu befehlen; er überläßt sich seiner Regierung gänzlich" ... folgen die Worte des Cleantes bei Seneca, von Opitz in Verse gesetzt. [2]

Stoische Gottergebung, ja, obschon auch das altreformierte Christentum oft genug verwandte Töne anschlug. Dieselbe Gesinnung spricht aus einem Diskurs Zellwegers in beredter Sprache:

„Der Weise nennet sein höchstes Glück in diesem Leben, die Vernunft wohl brauchen und die Talente zu einem guten Endzweck aufwenden, welche sein Schöpfer ihm mit einer so freigebigen Hand geschenket hat; er siehet das Leben an wie eine Tragikomödie, welche nach den Gesetzen dieses Schöpfers das Theater öfters verändert; er weiß wohl, daß das Böse und das Gute einander von Natur folgen müssen, darum erhebet er sich nicht in der Freude und betrübet sich nicht ohne Maße in dem Unglücke, schauet die Ehrbegierde und den Geiz, welches die zwo Axen aller Bewegungen der übrigen Menschen sind, an als närrische Eitelkeiten oder Schatten und Rauch; er lebet also von aller stolzen Hoffnung und närrischen Furcht befreit und fußet einzig auf die Gebote seines Schöpfers und der gesunden Vernunft, befleißet sich, so viel in seinen Kräften stehet, dieselben auszuüben, und belachet wie ein wahrer Demokritus den Rest der Welt, außer die ihm gleich sind. Die Mittel, durch welche man auf diesen Grad der Glückseligkeit und der Weisheit kommt, sind die gute Auferziehung, die Konversation mit den Leuten von diesem Charactere, das Studieren der guten Büchern, die Erfahrung und das Meditieren." [3]

Mehr antik als christlich, mehr Philosophie als Religion! Wenn Bodmer sich ausnahmsweise einmal versteigt und als bestes Mittel gegen die Todesfurcht den seligmachenden Glauben an den gekreuzigten Herrn Jesus einführt, [4] so können wir sicher sein: das ist auf die dummen Zensoren be-

1) Breitinger in Disk. I, 13 bei Vetter p. 84 f.

2) Disk. I, 17 bei Vetter p. 82.

3) Disk. I, 11 bei Vetter p. 56 f.; Bodmer hat Zellwegers französ. geschriebenen Aufsatz ins Deutsche übersetzt.

4) Disk. I, 3 bei Vetter p. 16.

rechnet. Nein, die Religion der Maler ist die natürliche Religion, Vorsehungsglaube, Moral und Unsterblichkeitshoffnung, nichts darüber. Man kommt völlig mit dieser Religion aus; sie ist ja überhaupt nichts Zentrales oder Dominierendes; sie muß ihre Herrschaft mit dem guten Geschmack, dem hellen Denken, der Freude an der Geschichte und wer weiß womit, teilen. Der Mensch und das Menschliche, nicht Gott und das Göttliche, stehen im Mittelpunkt. Im Grund gilt das für die ganze moderne Kultur.

So wie Bodmer uns in diesen Diskursen der Maler zum erstenmal begegnet, so blieb er im Grund sein Leben lang. Seine Stellung zu den religiösen und sittlichen Fragen kommt in den Briefen an seine meist theologischen Freunde zum Ausdruck;[1] eben sie zeigen auch, wie konstant er blieb, wie wenig sein inneres Leben sich wandelte. Nachdem er einmal den theologischen Ballast über Bord geworfen hatte, blieb er bei den paar einfachen Glaubenssätzen und praktischen Axiomen stehen, die seiner nicht eben anspruchsvollen Seele genügten. Man vergleiche z. B., wie er dem jungen Heinrich Meister, wie er ihm als Greis über diese Dinge schreibt:

„Ich habe", liest man 1720, „von Gott, von der Providenz so simple Konzeptionen, daß ich die Polemica darüber nicht ohne Erbarmen lesen kann. Ich halte mich an die Theologie, welche mir die Heilige Schrift eröffnet; doch was ich darin nicht vornehmlich sehe, davon suspendiere ich mein Urteil . . ."

„Meine Moral ist die christliche, welche der Herr Jesus debutiert hat. Ein Supplement derselben nenne ich den Spectator und die Schriften von seiner Güte. Ich halte dafür, daß nicht so leicht die Theorie oder die Spekulation den Menschen Gottes Geneigtheit bringt als das Tun nach Gottes Willen. Ich meine, daß man in dieser Welt zu einer gewissen Glückseligkeit gelangen kann, welche ich in einem Vorliebnehmen und einer Gemütsruhe suche."

Eine Vollkommenheit im Punkt der Heiligkeit begehrte Bodmer nicht.

„Gott will nicht, daß wir auf der Welt darben oder bloß theoretisieren; er will, daß wir fröhlich seien und die Funktionen gegen die Mitmenschen erstatten."[2]

So der junge Bodmer von 1720. Und der alte Bodmer von 1780 weiß es nicht anders. Eine gewisse Bewegung kam höchstens durch das Auftreten Rousseaus und den Streit um ihn in Bodmers Religion. Es wurde schon erzählt,[3] wie sehr Vater Bodmer mit Rousseaus Religion sympathisierte; ihm kam vor, Rousseau sage das, was er selber gedacht habe. In der durch Rousseau aufgerührten Wunderfrage zankte er sich heftig mit seinem Freund, dem Pfarrer Heinrich Schinz in Altstetten, indem er die Ansicht verfocht, daß es Gottes würdiger wäre, von Anfang der Schöpfung den Weltlauf definitiv zu bestimmen, als im Laufe der Zeit die göttlichen Gesetze der Bewegung zu verändern; der Streit spitzte sich zuletzt auf Bileams Eselin zu. Bald darauf aber stritten die beiden Freunde über das noch heiklere Thema des Verhältnisses des Christentums zur natürlichen Religion, das gleichfalls durch Rousseau aktuell geworden war.

1) Zahlreiche Auszüge aus diesen Korrespondenzen bei Josephine Zehnder-Stadlin, Pestalozzi 1875.

2) Vgl. die Zitate aus der Korrespondenz Bodmer-Heinr. Meister bei L. Meister a. a. O.

3) Vgl. oben p. 118 f.

Bodmer meinte, das Christentum habe vor allem die natürliche Religion wieder herstellen wollen und habe neue Beweggründe dafür geliefert; es sollte deshalb mehr Kraft haben als die natürliche Religion. Allein da so überaus wenig von besonderen Wirkungen des Christentums in der Welt sich zeige, so müsse man beinahe schließen, daß es gar nicht da sei. Und dann wünschte Bodmer, daß doch wenigstens die natürliche Religion allgemein unter den Menschen würde. Er für sich wollte zufrieden sein, wenn im Jahr 2240 die natürliche Religion in den Staaten eingeführt und respektiert wäre, in welchen zu unsrer Zeit das Christentum nur in den Katechismen, Predigten und Systemen besteht. „Denn ich kann nicht glauben, daß in Leben und Wandel die natürliche Religion weniger Kraft und Wirkung haben könnte, als die christliche in der Welt hat." [1]

Als in den 70er Jahren in Deutschland Steinbarts „Glückseligkeitslehre" das ganze Christentum auf die Trivialitäten eines platten Deismus reduzierte, begrüßte Bodmer dies Elaborat mit Enthusiasmus und meinte, es sei allein dafür „wohl der Wert gewesen, bis ins 83. Jahr zu leben." [2] Von Ausfällen boshafter Art auf alle zeitgenössischen Orthodoxen und Pietisten, zumal auf die Herrnhuter, wimmelten alle Briefe Bodmers bis ins hohe Alter. Er wollte freilich das herrschende protestantische Christentum direkt nicht antasten; es war ihm ganz selbstverständlich, daß die Pfarrer an ihr Glaubensbekenntnis und ihren Katechismus gebunden waren. Ihm schwebte wohl eine Unterscheidung des Exoterischen und Esoterischen vor, und jedenfalls für die Laien verlangte er die Freiheit eines ganz einfachen Glaubens, der sich im wesentlichen mit der natürlichen Religion deckte. Auf die zürcherische Theologenschaft kann Bodmer nur vereinfachend gewirkt haben; seine Lieblinge waren der Kreis um Breitinger, Geßner, Steinbrüchel, Hottinger, jener Kreis, in dem man über Lavaters Extravaganzen spottete, weil man den eigentümlichen Ernst dieses Mannes niemals begriff. Ob Bodmer in seinen letzten Jahren wirklich negativer und aggressiver in seiner Stellung zum überlieferten Christentum geworden ist, wie ein kundiger Geschichtsforscher behauptet, [3] wage ich nach den Proben der Meisterschen Korrespondenz fast zu bezweifeln; eine innere Entwicklung in den religiösen Fragen fand bei ihm schwerlich statt. Dem Tod sah der Greis mit größter Gelassenheit entgegen als der Reise in eine bessere Welt mit mehr Fähigkeiten und mehr Sinnen zum Genießen. [4]

Alle Phantasien über den genaueren Zustand der Seele in der Ewigkeit wollte er gern seinem theologischen Freund Meister überlassen; ihm selbst sei es nicht gegeben, sich aus dem Universum der begeisteten sinnlichen Körper herauszuheben. „Ich falle, so schnell ich kann, in die Körperwelt zurück; ich finde mich wieder ein wenig bei mir erst ganz, wenn ich in den kleinen Planeten der Erde zurückkomme. Schon hier entdecke ich in jedem Tritt, jedem Blick Wunder der Allmacht, der Weisheit und der göttlichen Güte;" wenn er nach dem Tod noch mehr Organe dazu erlange, dann um so besser! Gelegentlich erlabte er sich wie einst Zwingli an Bildern der vornehmen himmlischen Gesellschaft, mit denen er sich schon zur Zeit der Diskurse der Maler beim Gedanken an den Tod getröstet hatte; er wünschte mit einem Milton, Tasso, Corneille und Homer vereinigt zu werden, dankte aber Gott selbst für den untersten Platz, der allemal unverdiente Gnade und Wohltat sei.

1) Vgl. den Briefwechsel Bodmer-Schinz auf der ZBZ.
2) Leonh. Meister a. a. O.
3) Vgl. Mörikofer in dem feinen Kapitel: Bodmers religiöse Ansichten, p. 236 ff.
4) J. Bächtold a. a. O., p. 687 und die Briefzitate bei Leonh. Meister a. a. O.

Wir verfolgen Bodmers Werk auf dem Gebiet der deutschen Literaturgeschichte. Weder er noch sein theologischer Freund Breitinger sind wirkliche Dichter gewesen; aber sie brachen den Dichtern nach ihnen freie Bahn, indem sie siegreich das Recht der Phantasie, des Schöpferischen in der Dichtkunst verfochten, freilich in den Schranken der ältern Reflexionskultur, der zu entwachsen ihnen nicht vergönnt war.

Die beiden Freunde waren Wolffianer und erwarteten von der neuen Philosophie einen merklichen Gewinn für die Dichtkunst. Darum schrieb Breitinger 1740 seine „Critische Dichtkunst" und verteidigte Bodmer in der Vorrede zu diesem Buch das Recht und die Pflicht der Untersuchung auch in den ästhetischen Fragen. Er erwartete geradezu von dem allgemeinen Durchbruch der Leibnizschen Philosophie eine Reform des deutschen Geschmacks. Den Grundsatz, daß das Urteil des Geschmacks auf einer bloßen Empfindung beruhe, stellte er auf die gleiche Linie wie das fanatische Prinzip vom innern Licht, um es schroff zu verwerfen.[1] Die Natur selber, deren Nachahmung die Kunst sich zum Ziel setzt, arbeitet nach Regeln, und darum ist es auch dem Poeten nur anständig, wenn er sich strenge Rechenschaft über die Gesetze der Dichtkunst gibt.

Dem entsprechend erläutert Breitinger das Verhältnis der Dichtkunst zur Weltweisheit. Philosophie und alle ihr untergeordneten Wissenschaften haben zum Zweck, durch die Erleuchtung des Verstandes das Herz zu reinigen und durch eine gründliche Ueberzeugung von dem wahren Wert der Dinge den Willen des Menschen zum Guten zu lenken und seine Wohlfahrt und Glückseligkeit zu befördern. Allein der größte Haufen der Menschen ist zu den abgezogenen Untersuchungen des reinen Verstandes nicht aufgelegt, und darum war die Philosophie zu allen Zeiten die eigene Bemühung und Arbeit nur einiger weniger über das gemeine Los der Menschen erhabene, tiefsinniger Geister. Es ist darum notwendig, die Wahrheit nach dem Geschmack der mit groben Sinnen ausgerüsteten Mehreren zuzubereiten, auf daß sie allgemein werde, und sich der Herzen durch einen neuen Weg mittelst einer unschuldigen List zu bemächtigen. Das ist die Bedeutung der Künste, die zum allgemeinen Nutzen und Ergötzen der Menschen erfunden worden sind, damit durch sie Weisheit und Tugend dem Menschen ganz angenehm und allgemein werden. Des Menenius Agrippa Fabel, Popes Lehrgedicht vom Menschen und Jesu Gleichnisse dienen Breitinger als Beispiele für diesen Dienst der Dichtkunst zu Gunsten der Tugend und Weisheit.[2] Die alte Streitfrage, ob die Poesie bloß zum Ergötzen oder bloß zum Nutzen zu dienen habe, löst sich für ihn leicht, indem sich bei genauerer Ueberlegung das Ergötzen als Mittel erweist, das Wohlsein des Menschen zu befördern, und nichts in seinem rechten und vernünftigen Gebrauch ergötzlich sein kann, was nicht zugleich nützlich ist. Das Ergötzen darf eben nicht den niedrigen Lüsten schmeicheln, sondern muß stets der Vernunft und der Würdigkeit der menschlichen Natur gemäß und auf das Wahre und Gute gegründet sein oder mindestens der Ehrbarkeit und Tugend nicht schaden. „Ein Poet ist zugleich ein Mensch, ein Bürger und Christ; auf diesen Titeln beruht seine Vortrefflichkeit und Würde und die Hoffnung einer zeitlichen und ewigen Glückseligkeit." Je mehr darum die Dichtkunst zu der Glückseligkeit der Menschen beiträgt, desto höher ist sie zu schätzen, desto vollkommener zu halten.[3]

Echter Geist des 18. Jahrhunderts, der der Glückseligkeit, dem höchsten Wert, den er anerkennt, alles und jedes unterordnen muß! Allein man beachte wohl,

1) Vgl. Bodmers Vorrede (ohne Paginierung).
2) Critische Dichtkunst I, p. 4—10.
3) Ebenda I, p. 100 ff.

wie diese Zürcher damit die Würde der Dichtkunst erhöhen und sie gegen das Flache und Seichte abzugrenzen wissen! Eine ältere Zeit freilich hätte anders als Breitinger argumentiert und der Religion, nicht der Poesie, die Rolle der Allgemeinverbreitung von Weisheit und Tugend gegeben. Daß Breitinger, der Theologe, für die Religion kurzweg die Dichtkunst einsetzt, kennzeichnet den modernen Zeitgeist. Kein Geringerer als Schiller ist ihm später darin gefolgt.

Die souveränen Eigenrechte der Poesie glaubten Bodmer und Breitinger im Rahmen dieser moralischen Nützlichkeit dadurch zu wahren, daß sie ihr das Neue und das Wunderbare als Materie zuerkannten. Es war der rettende Ausweg für das Schöpferische in diesem System. Darüber wurde bekanntlich zuerst mit Voltaire und den Franzosen, dann mit Gottsched und der deutschen orthodoxen Poetenschule gestritten. Für die Schweizer war der Glaube an Wunder und speziell an die biblischen Wunder eine feste Voraussetzung ihres ganzen Denkens; man erinnert sich, wie Breitinger gegen die Marie Huber für die biblischen Wunder eintrat,[1] wie bitter ihn Rousseaus Angriff auf das Wunder kränkte.[2] Als getreuer Leibnizianer unterschied er freilich streng zwischen dem Wunderbaren und dem Unmöglichen und Absurden; jenes verstößt nicht gegen den Satz vom Widerspruch, sondern bloß gegen die uns geläufigen zufälligen Geschichtstatsachen und hat darum sein Recht im Reiche des Möglichen, während dieses einfach unter den Begriff der Lüge fällt und auch dem Dichter sich verbietet. In feiner Weise kombinierte er die zwei Grunderfordernisse der Glaubhaftigkeit und des Außergewöhnlichen und kam so zu der These, daß der Dichter dem Wunderbaren die Farbe der Wahrheit anstreichen und das Wahrscheinliche in die Farbe des Wunderbaren einkleiden müsse.[3] Breitinger wurde dabei von „Bodmers Kritischer Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen" sekundiert, worin Miltons „Verlorenes Paradies" gegen die Angriffe französischer Rationalisten vom Schlag Voltaires verteidigt wurde. Bodmer führt darin eine überraschend theologische Sprache, wenn er gegenüber den Werken menschlicher Wissenschaft und Kunst eine Bescheidenheit fordert, vergleichbar der Bescheidenheit, die wir Menschen den Werken Gottes schuldig sind. Aber auch die Argumente, die er zur Rechtfertigung von Miltons Sujets, dem Kampf im Geisterreich und den Schilderungen der Engel und ihrer Manifestationen, ins Feld führt, berühren uns erstaunlich theologisch. Die Engel, und zwar die guten wie die bösen unter ihnen, sind nicht erdichtete, sondern wirkliche Wesen, und wir haben sogar eine Wissenschaft von ihnen nach den Erzählungen der heiligen Skribenten; speziell die Offenbarung Johannis bezeugt uns, daß Milton mit Recht den Streit zwischen den guten und den bösen Engeln in den Himmel verlegt. Die Tiefsinnigkeit der Ausleger — man möchte gern den schalkhaften Ausdruck auf Bodmers Gesicht wahrgenommen haben — hat aus den biblischen Schriften so viel herausgebracht, daß „die Wissenschaft von

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 537 f.
2) Vgl. oben p. 120.
3) Critische Dichtkunst, 6. Abschnitt: „Von dem Wunderbaren und dem Wahrscheinlichen" I, p. 128—164.

dem Wesen und Tun der Engel, wie solches von ihnen entdeckt wird, ein ziemliches Systema ausmachen möchte." [1] Beide somit, Bodmer wie Breitinger, sehen sich genötigt, das Recht des Wunderbaren in der Poesie durch den Verweis auf die göttlich dokumentierten biblischen Wunder sicherzustellen! Arme Poesie, die von Gnaden der Theologie leben muß! Die Hauptsache ist freilich nicht das Wie und Warum, sondern die Sache selbst, die Rettung der Freiheit, des schöpferischen Charakters der dichterischen Produktion. Dies haben die tapferen Schweizer erkämpft; sie haben den Dichtern nach ihnen die Möglichkeit eines Höhenflugs der Phantasie errungen, bei dem zuletzt nach biblisch oder unbiblisch, nach wahr oder unwahr überhaupt nicht mehr gefragt werden darf. Daß sie sich dabei so herzlich schwacher Argumente bedienen mußten, fällt ihrem Zeitalter zu Lasten.

Zu den Zeichen des Uebergangs von der alten zur neuen Zeit gehört Bodmers und Breitingers Vorliebe für biblische Stoffe der Dichtung. Die biblische, zumal die alttestamentliche Gedankenwelt bildete sozusagen die unterste und darum grundlegende Schicht in Bodmers Phantasienschatz und war mit dem Nimbus des Heiligen verbunden. Das erste bedeutende dichterische Werk sodann, das Bodmers Herz in Beschlag nahm, Miltons „Verlorenes Paradies", fußte ganz und gar auf der Bibel, nicht etwa nur in der Hauptfabel, sondern in allen seinen Episoden. Bodmer hat den biblischen Charakter Miltons, dessen Dichtung er 1732 zum erstenmal in deutscher Uebersetzung herausgab, überschwänglich gefeiert:

„Er ist der Bibel unendlich mehr verbunden als Homer und Virgil und allen andern Büchern ... Die Bibel hat ihn nicht allein mit den vortrefflichsten Einfällen versehen, seine Gedanken erhöht und seine Einbildungskraft angefeuert, sondern auch seine Sprache sehr bereichert, seinem Ausdruck eine gewisse Festlichkeit und Majestät mitgeteilt und ihm manche von seinen auserlesensten und glücklichsten Redensarten angewiesen ... Wir sind überzeugt, wer wahren Geschmack und einiges Genie hat, wird dieses Gedicht für das beste unter den Werken der Neuern und die Bibel für das beste unter allen Werken der Alten erkennen." [2]

Schade nur, daß Bodmer seinem verdeutschten Milton ein paar Jahre später den verdeutschten Hudibras von Butler nachschickte, dem Puritaner den Verspotter alles puritanischen Geistes! Seit 1741 sodann trug er sich mit dem Plan eines epischen Gedichtes von dem geretteten Noah, wieder einer biblischen Dichtung.

„Eine Materie aus der wahren Religion hat vor einem Gedichte, das auf die heidnische Mythologie gegründet ist, den Vorteil der Wahrscheinlichkeit in seinen wunderbarsten Erfindungen. Hierzu kommt, daß die wahre Religion eine andere Hoheit, eine andere Würde, eine andere Majestät sowohl in den himmlischen und höllischen Vorstellungen als in den Wahrsagungen und feierlichen Solemnitäten mit sich führt, als die heidnische tun würde." [3]

Es kommt für Bodmer dazu, daß die Schweizer für die Schilderung des heiligen Landes und seiner Schönheiten besonders geschickt sind.

1) Kritische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie usw. p. 17; vgl. auch p. 145.

2) Mörikofer a. a. O., p. 91 (aus der 3. Ausgabe von Bodmers Verdeutschung Miltons).

3) Mörikofer a. a. O., p. 141 (aus der Einleitung zu Bodmers „Grundriß eines epischen Gedichtes von dem geretteten Noah" 1741).

„Der Eindruck, den unsre Alpen und die Fürsten der Alpen und die Ungewitter, die darüber fahren, auf unsre Gemüter machen, ist schon mächtig, uns zu den Bildern von Hermon und Libanon emporzuheben."

Bevor Bodmer aber seinen Noah vollendete, erstand in Deutschland Klopstocks Messias, von Bodmer wieder um seines biblischen Inhalts willen mit wahrem Enthusiasmus begrüßt. Ein Dichter, der sich die Aufgabe stellte, das Werk des Erlösers zu besingen, mußte schon allein wegen dieser Wahl des Stoffes eine große und heilige Persönlichkeit sein. Bodmer glaubte sich sogar berufen, in die Entscheidungen des Schicksals mit einzugreifen, als er den Brief an Fanny schrieb und dem von Klopstock angebeteten Mädchen Anteil am Werk der Erlösung verhieß, wenn es den Dichter durch ihr Entgegenkommen bei seinem heiligen Beruf unterstütze.[1] Weit fataler war aber, daß Bodmer durch Klopstock sich anstecken ließ, nun ebenfalls als biblischer Dichter den Helikon zu betreten und im Wetteifer mit dem Sänger des Messias eine Patriarchade nach der andern in Hexametern erscheinen zu lassen. Es überfiel ihn anfangs der 50er Jahre eine wahre Dichtwut, der, außer der Noachide und einer Sündflut, Jakob und Joseph, Jakob und Rahel, Joseph und Zülika, Jakobs Wiederkehr von Haran, Dina und Sichem usw. ihr Dasein verdankten.[2] Gerade als zweiter Klopstock wollte er sich nicht geberden; Klopstocks Unternehmen nannte er „göttlich", seine eigenen Patriarchaden bloß „menschlich". Das sind sie auch nur allzu sehr und sie wurden von den witzigen Zeitgenossen, einem Lessing z. B., denn auch entsprechend behandelt. Das schließt aber nicht aus, daß Bodmer sich selbst und unzählige seiner Zeitgenossen mit diesen biblischen Langweileriaden innig glücklich machte. Sich selbst zuerst, denn er legte seine Ideale wie seine Antipathien in die vor- und nachsündflutlichen Gestalten der biblischen und bodmerischen Phantasie; er geißelte mit seiner Dichtung das Laster, natürlich Laster und Torheiten seiner Gegenwart, und verherrlichte in idyllischen Schilderungen Unschuld und Bravheit, wie er sie ersehnte. Die innere Geistesverwandtschaft mit der alttestamentlichen Welt, wie sie einen Milton auszeichnete, ging ihm freilich gänzlich ab; von Religion ist in allen diesen Bodmerischen Dichtungen wenig genug zu finden. Die Bibel verhalf ihm einfach zu einer Ablenkung seiner eigenen Gegenwartsgedanken auf die Phantasiewelt der Vergangenheit, wobei die starken biblischen Kontraste des Bösen und Guten, des Ruchlosen und Frommen seiner vereinfachenden Moraltendenz besonders zusagten. Hatte er damit in Deutschland kein Glück, so fand er dafür in seinem Zürich Freunde und Nachahmer fast im Uebermaß. Die biblische Dichtung wurde auf Jahrzehnte hinaus Mode; Lavater, Joh. Jak. Heß, Georg Geßner, ja selbst ein Leonhard Meister und sogar der selbständige Sal. Geßner in seinem „Tod Abels" konnten sich nicht genug tun in der Verfolgung der von Bodmer betretenen Bahn. Und weit größer noch war die Zahl der genießenden Seelen, denen solche Bodmerische Patriarchaden Wonnestunden bereiteten. Man höre, was Hans Kasp. Hirzel, der Arzt, von seinem und Bodmers Freund Joh. Georg Sulzer zu erzählen weiß:

1) Mörikofer a. a. O., p. 148 ff.
2) Zur Noachide vgl. die Inhaltsangaben bei Mörikofer und Bächtold.

„Nichts hatte für ihn und seine Gattin einen höhern Reiz als die Gedichte ihres Freundes Bodmer, welche sie in eine Welt versetzten von Menschen, deren Sitten mit den ihren am besten zusammen stimmten. Die Sitten der Patriarchen Jakob, Joseph, Rahel usw., die er in seinen kleineren epischen Gedichten schilderte, wo die größte natürliche Unschuld mit dem bestgebauten Verstande sich paarte, welche ihnen in dem Vertrauen auf Gott und der vernünftigen Verehrung desselben eine unzerstörbare, selige Ruhe mitteilten und sie würdig machten, oft von den Engeln besucht zu werden. Dieses versüßte ihm die viele Unruhe und Sorgen, welche der Bau seines Hauses in den Jahren 1751 und 1752 nach sich zog." [1]

Glückliche Menschen, denen Bodmers Patriarchaden über die Aufregungen eines Hausbaues hinweggeholfen haben! Und welche wunderliche Verwechslung von Vergangenheit und Gegenwart, von echter biblischer Einfalt und Frische und halb kulturmüdem, halb kulturseligem Raffinement der Zeit Rousseaus!

Geht man freilich der Begeisterung des Bodmerkreises für das Wunderbare und für die Bibel als das Wunderbuch auf den Grund, so erkennt man die beginnende Verwandlung der Religion in Poesie als einen für das Christentum höchst einschneidenden Vorgang. Noch war der Wunderglaube bei diesen Zürchern unerschüttert; noch konnte das poetisch Wunderbare bei Milton durch den Verweis auf die Realität der biblischen Wunder verteidigt werden; allein bloß das Wunder der Vergangenheit, das Wunder in zeitlicher und örtlicher Ferne, hatte man dabei im Auge; derselbe Breitinger, der Rousseaus Zweifel an den biblischen Wundern perhorreszierte, trat seinem Mitbürger Lavater versteckt und offen entgegen, als dieser mit dem Wunderglauben in der Gegenwart Ernst machen wollte. Man brauchte theologisch das Wunder der Vergangenheit als Siegel der göttlichen Offenbarung und lehnte es kategorisch ab, wenn es sich in die Gegenwart verirrte. Vor allem aber erfreute man sich am poetischen Reiz des Wunderbaren; hier, in der Welt der Phantasie, erlabte man sich an dem, „was sich nie und nimmer hat begeben". Es ist dabei vom Drolligsten, wie die braven zürcherischen Kunstrichter zwischen der heidnischen Mythologie und der biblischen und christlichen eine abgrundtiefe Kluft stabilieren und sich entrüstet gegen gleichartige Verwertung etwa eines Engels oder eines griechischen Gottes verwahren. Sie gerade unterwühlten durch ihre Theorie wie durch ihre praktischen Versuche die reinliche Unterscheidung einer geoffenbarten Wahrheit und eines Spiels der Phantasie, indem sie, ein Klopstock, wie ein Bodmer und vor ihnen ein Milton, die biblische Geisterwelt als Poesie behandelten und die biblischen Phantasien mit freiem Dichterrecht weiterspannen. Die ästhetische Betrachtung der Bibel war damals wie heute einer der Wege, um aus ihrer Religion herauszukommen. Gewiß, es ist erst Anfang und Uebergang; aber im Keim ist die ganze Auswanderung aus der biblischen Religion in dieser poetischen Verklärung schon enthalten. Auf ein Geschlecht, das in den biblischen Erzählungen Wahrheit und daneben schöne Poesie findet, wird folgerichtig ein anderes Geschlecht folgen, das sie als reine Poesie, gleichwertig den Poesien heidnischer Mythologie, ansehen wird. Man kann Anzeichen dieser Umwandlung des alten Glaubens in Poesie schon in der deutschen geistlichen Dichtung des 17. Jahr-

1) Hirzel an Gleim über Sulzer den Weltweisen, I, p. 145 f.

hunderts auffinden; damals nahm zuerst die bewußte Kunst von den Gegenständen des Glaubens Besitz. Unsre Schweizer leiten die damals begonnene Entwicklung weiter, indem sie der Dichtung die biblischen Stoffe zuweisen, die vorher der Glaube sein Eigentum genannt hatte.

Freilich hat die Verwandlung der Religion in Poesie auch eine Kehrseite, die uns wieder mit ihr versöhnen könnte. Jak. Heß, ein begeisterter Bodmerjünger, ruft sie uns in seiner Gedächtnisrede auf Bodmer in Erinnerung.

> Für Bodmer war die Poesie durchaus Dienerin der Religion und der Lebensweisheit; seine Begeisterung für die biblische Geschichte war mit tiefer Ehrfurcht und Hochachtung verbunden. Er war der bloß tändelnden Poesie sehr abgeneigt, der ernsthaften sehr gewogen. Sein großes Bestreben ging dahin, die Dichtkunst wieder zur Würde einer Beförderin religiöser und patriotischer Gesinnung zu erheben. Er liebte die hohen, moralischen, religiösen Charaktere, sowie die großen Naturgemälde, welche zur Absicht haben, Ehrfurcht vor dem Schöpfer einzuflößen.

An all das denkt Heß, wenn er von Bodmers religiösem Charakter spricht.[1] Seine Worte mögen als Warnung dienen, das Religiöse in Bodmers Dichtung zu gering einzuschätzen, so sehr auch das Aesthetische und Moralische oft die Religion bei ihm zu ersetzen scheinen.

In spätern Jahren, als Bodmer von seiner epischen Dichterkrankheit geheilt war, verstieg er sich auf die Bühne und schuf ein politisches Drama nach dem andern; im Grund war er in den Dramen derselbe eigensinnige Kämpfer für Recht und Wahrheit wie zuvor in den Patriarchaden, der immer nur sich selber gab. Ein guter Teil dieser Dramen war durch Rousseaus Vorstoß für die Freiheit angeregt. Da wird dann für die Denk- und Gewissensfreiheit und für Menschenrecht gegen die Tyrannei der Despoten und Priester scharf gestritten. Im Arnold von Brescia, in Zürich 1759 gedichtet, 1775 umgearbeitet und gedruckt, feierte Bodmer den religiösen Aufklärer nach seinem Herzen, der für Große und Kleine die Freiheit zu denken fordert und den kirchlichen Despotismus überzeugend bekämpft. Man sieht und hört förmlich die Zürcher Aufklärer des 18. Jahrhunderts, wie sie über die paar Dunkelmänner in ihrer Stadt triumphieren und eine neue Zeit heraufführen. Ein Revolutionär war Bodmer deshalb so wenig als in seiner Weise Rousseau; sie erhofften beide den Fortschritt von der Macht des freien Denkens allmählich und in der Stille. Immerhin hat er die Zürcher Jugend zu kühnen, auch revolutionären Taten begeistert, wie man aus Lavaters und Füßlis Vorgehen gegen den Landvogt Grebel, und aus dem „Erinnerer", dem Oppositionsblatt der Jungen in Zürich, weiß. Er hat seine Jünger dann freilich auch, wie Pestalozzi später bekannte, in eine reine idealische Traumwelt geführt und es ihnen außerordentlich erschwert, in der nächsten Wirklichkeit festen Fuß zu fassen.[2]

Alles in allem kein großer, aber ein außerordentlich anregender, begeisternder, einflußreicher Mann. Die Schweiz verdankt ihm, weit mehr als Haller, ihren

1) J. J. Heß, Etwas zum Andenken des Herrn Bodmer, der ask. Ges. vorgelesen in der Januar-Versammlung 1783.

2) O. Hunziker, Bodmer als Vater der Jünglinge, in der Denkschrift für Bodmers 200. Geburtstag 1900, vgl. auch oben p. 129.

neuen Eintritt in die geistige Zeitgeschichte. Aber dieser glänzende Aufstieg Jung-Zürichs fiel zusammen mit einer starken Entfremdung von der christlichen Gedankenwelt, an welcher Bodmer in hohem Maß beteiligt war. Bei seinem Tode hat Bodmer sein Zürich im allgemeinen geistig bereichert, aber religiös verarmt zurückgelassen.

Die zwei größten Enttäuschungen in Bodmers Leben waren Klopstock und Wieland, die er aus der Ferne bewundert und beschützt hatte und die sich beim persönlichen Besuch der eine sogleich, der andere erst nach einiger Zeit, seiner Gönnerschaft entwanden und sich ihm als so ganz andere Menschen darstellten. Beide vorübergehenden Freundschaften knüpfen sich an jene merkwürdige Episode: den Versuch einer letzten christlich frommen Dichtung in Deutschland.

Wir wollen dabei den Einfluß Bodmers auf Klopstock nicht überschätzen; in Klopstock lebte von seiner Schulzeit her, unabhängig von Bodmer, das Ideal einer Vereinigung der antiken, christlichen und deutschen Dichtkunst, eines ganz christlichen Virgil oder Homer, der zugleich ganz deutsch empfunden sein und die Ebenbürtigkeit der deutschen Dichtung mit der ausländischen, vor allem der englischen, dartun sollte. Es hätte nicht Bodmers bedurft, um den Plan eines solchen Epos bei Klopstock reifen zu lassen. Tatsächlich aber haben ihm die Zürcher den Mut zu einer neuen poetischen Verklärung des Wunderbaren gestärkt und ihn für Milton als nächstes Vorbild eingenommen.[1] Klopstock selbst hat Bodmers Verdienst um ihn ehrlich anerkannt, und dies Verdienst wuchs gewaltig, als niemand in Deutschland mit solchem Eifer sich seines jungen Dichterruhms annahm und so für die Ausbreitung des Messias arbeitete wie Bodmer und seine Freunde.[2] Nächst Bodmer und Haller war es Bodmers Trabant, Pfarrer J. Kasp. Heß in Altstetten, der in seinen „Zufälligen Gedanken über das Heldengedicht des Messias" in überschwänglichen Tönen Klopstocks frommen Ruhm ausbreitete und dadurch in nächster Nähe zur Abkühlung der künstlichen Erhitzung Diakon Heinr. Wasers „Briefe zweier Landpfarrer, die Messiade betreffend", hervorrief. Dieser Winterthurer Geistliche, ein witziger Freund Bodmers und des Pfarrers Heß, stellt sich darin als ganz bornierten Orthodoxen dar, der die Klopstockschen Gesänge nach dem Kriterium: „wahr oder erlogen" prüft und alle Abweichungen des Dichters vom Dogma sorgfältig registriert, um die Schädlichkeit und Seelengefährlichkeit des Messias zu beweisen. Für den Stand der Bildung und des Geschmacks der zürcherischen Geistlichkeit um die Mitte des 18. Jahrhunderts ist beides gleich bezeichnend, daß ein Zürcher Landpfarrer so borniert geschildert werden konnte, wie daß einer aus dieser Zunft der boshafte Schilderer war. Bodmers Freund Joh. Georg Schultheß, selbst ein Theologe, der damals in Berlin weilte, konnte von dort aus schreiben:

„Ich wollte lieber, daß es im Ernst zwei Landpfarrer wären, die den Brief wider die Messiade geschrieben hätten. Das wäre doch schon ein Schritt des Geschmacks unter die Barbarei; solche Sachen lesen, etwas darüber denken, sie würdigen, darüber zu schreiben, Anlaß geben, sich belehren zu lassen, das tut der hundertste Pfarrer nicht."[3]

1) Das Detail bei Mörikofer und Bächtold.

2) Auszüge bei Mörikofer p. 151 f. und Th. Vetter, J. Heinr. Waser, Diakon in Winterthur, im Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Zürich 1898, p. 2—5.

3) Th. Vetter a. a. O., p. 15.

Aber nicht nur bornierte Zürcher Landpfarrer, wie Waser sie fingiert hatte, sondern selbst ein so fein gebildeter Mann wie Isaak Iselin konnte zu Zeiten wunderliche Urteile über Klopstock fällen.

Zwar als die Klopstockbegeisterung anfangs der 50er Jahre bei den Jungen allgemein Mode wurde, hat auch Iselin trotz seiner Basler Bedächtigkeit sie eine Weile mitgemacht [1] und im Streit der Bodmerianer mit den Gottschedianern seine Stellung auf Seite der erhabenen, edlen und körnigen Schreibart und nicht auf Seite der platten, seichten, gedankenlosen und niedrigen Prosa genommen. [2] Allein bald darauf kehrte er von der neuen Mode zu sich selbst zurück und fing an, den Zürcher Klopstockschwärmern gegenüber mit so scharfer Kritik des Unnatürlichen und den guten Geschmack Verderbenden in Klopstocks Schreibart hervorzurücken, daß ihn Freund Salomon Hirzel einen „Verfolger Klopstocks" schalt. Wenn nun auch Iselin zur Abwehr sich von neuem als Enthusiast für Klopstock bekannte, den er über Virgil, Homer, Voltaire und Milton stellen möchte, so wünschte er doch im gleichen Brief, Klopstock möchte einen andern Gegenstand seiner epischen Gedichte, einen lieblicheren Versbau und eine natürlichere Schreibart gewählt haben; der Gegenstand seines Messias sei Iselin zu heilig. Und dann fährt er, beinahe im Stil jenes angeblichen Zürcher Landpfarrers, fort, Klopstock „habe oft der Dichtung zuliebe von den Begriffen der natürlichen und geoffenbarten Religion, von den Eigenschaften Gottes abweichen müssen". Seine Schreibart sei zu dunkel; das wahrhaftig Erhabenste sei immer das Verständlichste und am einfältigsten. [3]

Es ist nebenbei ein Zeichen des französischen Geschmacks unsres Baslers, daß er dem neuen deutschen Schwung nicht folgen kann. Und noch dazu welch lächerlicher Maßstab der Kritik einer Dichtung! Uebrigens hat Iselin in späteren Jahren gestanden, daß er nie mehr als die fünf ersten Gesänge des Messias gelesen und jedesmal, wenn er weiter zu kommen suchte, den Mut verloren habe. [4]

Durch Klopstocks Besuch in Zürich im Jahr 1750/51 wurde nun ja die Begeisterung Vater Bodmers für den frommen Dichterjüngling ganz bedeutend abgekühlt, da sich herausstellte, daß der Dichter des Messias ein lebenslustiger und liebefroher junger Mann war und nicht ein Wasser trinkender Heiliger, wie Bodmer ihn geträumt hatte, auch nicht ein besonderer Verehrer der Bodmerschen Muse. Man mußte froh sein, daß es nicht gerade zum offenen Bruch der beiden vor aller Welt kam, sondern der Besuch äußerlich versöhnlich und friedlich endete. Aber die jungen Zürcher behielten ihre Verehrung für den christlichen Sänger und freuten sich mit dem zahllosen Heer der Klopstockjünger Deutschlands darüber, daß in der Zeit des anbrechenden Unglaubens noch einmal ein so überzeugter Verkünder der christlichen Zentraldogmen erstanden sei. Gönnen wir ihnen diese Freude, die auf merkwürdigen Selbsttäuschungen beruhte! Man braucht ja den jungen Klopstock nicht wie Bodmer an den Idealen eines etwas senilen Asketismus zu messen und kann ihm doch darin beistimmen, daß der Kontrast zwischen dem Dichter des Messias und dem Menschen Klopstock auf einen wunden Punkt hindeutet. Bei aller naiven Orthodoxie, die Klopstock sein Leben lang auf die Seite des überlieferten Christentums stellte, fehlte ihm doch ein ganz persönliches Herzensverhältnis zu

1) Iselin an Frey, 3. Nov. 1754 (StArBas).
2) Iselin an Hirzel, 13. Okt. 1758 (StArBas).
3) Ebenda, 1761 in Band 58, p. 156, 168.
4) Iselin an Frey, 27. Febr. 1775.

dem Glauben, den er besang. Er war in begeisterten poetischen Augenblicken fromm; aber von den evangelischen Grunderfahrungen, auf denen das orthodoxe Dogma ruhte, hatte er ungefähr nichts erlebt. Daraus erklärt sich die gänzliche religiöse Unwirksamkeit dieser letzten großen gläubigen Dichtung. An der aufklärerischen Gesamtströmung des 18. Jahrhunderts hat der orthodoxe Klopstock nicht das geringste geändert. Wie er von ihr unberührt war, so ließ sie sich von ihm in ihrer auflösenden Wirkung nirgends stören. Zum mindesten bleibt Klopstocks allgemeine Bedeutung für das religiöse Leben episodenhaft.

Wir können ganz kurz Bodmers zweite Enttäuschung mit Wieland berühren, die trotz aller von dem Zürcher Patriarchen angewandten Vorsicht so ungleich schmerzlicher schloß.[1] Denn es ist doch mehr zufällig und äußerlich, wenn die Schweiz, wenn Zürich der Ort wurde, von dem aus der fromme und frömmelnde Wieland seine seraphischen Dichtungen und Gespräche in die Welt ausgehen ließ. Als er mit 19 Jahren, Ende 1752, in Bodmers Haus einzog, hatte er schon mehr als einmal seine Liebe gewechselt, bald mehr den Pietisten, bald mehr den Aufklärer und Weltmenschen herausgekehrt, je nach der Umgebung und der wechselnden Gunst der Mädchen. Die beiden Seelen in ihm waren schon erwacht; aber es war durchaus noch nicht entschieden, welche ganz er selbst sein sollte.[2] Für Bodmer und seine Freunde war sein unreifer Enthusiasmus für Klopstock viel zu groß, daneben aber seine Wasser liebende Tugendhaftigkeit und seine den Mädchen zeitweilig eher ausweichende Unschuld willkommen. Als Jünger Bodmers pries er die Schönheiten der Noachide, besang den Geprüften Abraham und dichtete Hymnen an Gott, freilich bereits in Klopstockscher Ueberschwänglichkeit. Daß ihn Bodmer auch gegen die Anakreontiker des damaligen jungen Deutschlands hetzte, ist sehr wahrscheinlich, obschon für die hochmütige, rohe Art, wie der Frömmler die Weltkinder abfertigte, Wieland allein verantwortlich ist.[3] An der Wendung Wielands zum Ueberspannten, prononziert Christlichen und Pietistischen konnte natürlich kein Mensch weniger Schuld haben als gerade Vater Bodmer, der mehr als einem jungen Zürcher das Frömmeln ausgetrieben hat. Hierzu lag die äußere Ursache in einer bittern Lebenserfahrung: der plötzlichen Vermählung von Wielands göttlich geliebter Sophie, aus der sich der Enttäuschte nur durch höchste Steigerung himmlischer Liebe zu retten wußte, freilich mit einer immer nur halb oder zu drei Vierteilen gelungenen Sublimation des irdischen Eros. Letztlich war es die gänzliche Haltlosigkeit seines Innenlebens, das den sichern Weg zur Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung nicht fand und ihn vorläufig auf die Bahn des pietistischen und asketischen Extrems trieb, wie hernach ins Frivole und Laszive. Daß er auch in der Zeit, da er die „Sympathien" und die „Empfindungen eines Christen" schrieb, wahrhaftig war und keinen Enthusiasmus heuchelte, den er nicht wirklich empfand, ist dem spätern Zeugnis der durchaus kritischen Julie

1) Detail bei Mörikofer a. a. O. und Bächtold a. a. O.

2) Vgl. E. Ermatinger, Die Weltanschauung des jungen Wieland, 1907 (Beilage zu den Jahresberichten des Gymnasiums und der Industrieschule in Winterthur).

3) Sämtliche Arbeiten Wielands in der Zürcher Zeit 1752—1759 in Band II der Neuen Gesamtausgabe.

Bondeli zu glauben.[1] Uns sind diese poetischen Ergüsse ganz widerwärtig, weil wir immer den Wieland der folgenden Jahre vor Augen haben. Geschichtlich aber wird man sie doch ernster nehmen müssen, wird in ihnen den nachgeahmten, outrierten Klopstock mit seiner unplastischen Innerlichkeit und seiner Jenseitsverliebtheit wiedererkennen; so wie Wieland oder doch ähnlich haben damals unzählige fromme, brave Jünglinge und Fräulein empfunden und haben solch seraphisches Gefühl und Gewäsch mit wirklicher Frömmigkeit verwechselt. Dem Brugger Arzt Johann Georg Zimmermann und der klaren, weltfesten Bernerin Julie Bondeli war es beschieden, Wieland aus den ätherischen Gefilden zur Erde, aus dem asketischen Pietismus zur Menschlichkeit zurückzurufen im Zusammenhang mit der beginnenden Abkehr von Bodmer und allerlei neuen Herzenskonstellationen.[2] Wer weiß, was aus ihm geworden wäre, wenn das ungewöhnlich kluge und klare Berner Kind, wie es beider Wunsch war, seine dauernde Lebensgefährtin geworden wäre? Es sollte nicht sein. Wieland vertauschte 1760 die Schweiz mit seiner Heimat Biberach, wo er nun, ganz sich selbst überlassen, ohne Schutz und Hilfe eines überlegenen, an sein besseres Ich appellierenden Geistes, eine Zeitlang jeglichem Idealismus den Abschied gab und nur noch den Faun in seiner Natur herauskehrte, sich selbst und die deutsche Dichtung beschmutzend, zur Freude Zimmermanns, dem in diesem Element wohl war, zum Schmerz seiner Berner Freundin und zum unsäglichen Verdruß Vater Bodmers und aller anständigen Zürcher, die einst so große Hoffnung auf den sittenstrengen, geistvollen Dichterjüngling gesetzt hatten. Es war diesmal nicht nur der ältliche, sauertöpfische Bodmer, der seinem Zorn über den Apostaten Ausdruck gab; es waren gerade die Besten, für die Zukunft Tüchtigsten unter den Zürcher Patrioten, denen bei ihrer wahren Liebe zum Volk die geilen Späße Wielands in den „Komischen Erzählungen" Abscheu erregten. Pestalozzi im „Erinnerer" verlangte direkt das Verbot solcher „schöner Unflätereien"; „mich deucht, der Teufel läuft nicht mehr herum wie ein brüllender Löwe; er geht herum und singt anakreontische Lieder und macht leicht fließende komische Erzählungen".[3] „Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß für diese jungen Zürcher in den 60er Jahren Rousseau der Abgott war. Schien da nicht französisches und deutsches Wesen auf einmal ganz vertauscht? Was war noch deutsch am Dichter des Don Sylvio von Rosalwa und der Komischen Erzählungen? Es gereicht diesen jungen Zürchern nur zur Ehre, daß sie in ihrem rauhborstigen Idealismus in dem Bürger von Genf ihren Propheten, in Wieland den leichtfertigen Verführer erkannten.

In Basel wurde Isaak Iselin durch die Entwicklung des jungen Wieland kaum viel weniger schmerzlich betroffen als Bodmer und sein Freundeskreis, Iselin, der gehofft hatte, Wieland zur Entfaltung seiner pädagogischen Gaben nach Basel zu ziehen,[4] der den Witz und die vortreffliche Poesie auch des abgefallenen Wieland so wohl zu schätzen wußte und doch 1768 gestehen mußte: „der Mann wird täglich

1) Ed. Bodemann, Juli Bondeli 1874, p. 84.
2) Ebenda und Ischer, J. G. Zimmermanns Leben und Werke 1892.
3) Der Erinnerer 1765, p. 223.
4) J. Iselin an Sal. Hirzel, Jan. 1759.

schlüpfriger in seinen Beschreibungen und verfällt völlig auf Kindereien, die ihm vor 15 Jahren kaum zu verzeihen gewesen wären." [1] Allein auch Iselin mußte konstatieren, daß man sich in Basel um die Idris wie um jedes neue Wielandsche Ding reißt. [2] Wo ein Voltaire so tüchtig vorgearbeitet hatte, konnte ein Wieland seines Erfolges sicher sein. Wir werden gerade in den französisch gebildeten Kreisen unsrer Schweizerstädte mit einem ausgebreiteten Leserkreis Wielands unter Leuten beiderlei Geschlechts zu rechnen haben, sicher mit weit mehr Lesern und Verehrern, als sie Klopstocks Messias gewonnen, geschweige denn festgehalten hat.

Letztlich dachten auch lange nicht alle Zürcher so wie Bodmer und seine Jünglinge. Zu den getreuen Freunden Wielands, die sich an seiner Wandlung vom Heiligen zum Satyr nicht stießen, sie im Gegenteil begrüßten, gehörte unter anderem Salomon Geßner, der Idyllendichter, in dessen väterlichem Verlag das Frechste, was Wieland geschrieben hat, „Die komischen Erzählungen", 1765 erschienen und dem der Dichter alle seine Werke zur Beurteilung vor dem Druck vorlegte. Wir erfahren zwar aus dem Briefwechsel, daß die Zürcher Zensur unter dem Antistes Wirz den Agathon Wielands kurzweg verwarf und daß selbst Geßner sich nicht ohne Bedenken in dem leichtfertigen Don Sylvio finden konnte. [3] Allein er scheint dann sehr bald den Geschmack gewechselt zu haben; nur ganz ausnahmsweise, bei einer besonders ärgerlichen Stelle des Ganymed, riet er zur Korrektur; im allgemeinen scheint er alle neuen Produktionen Wielands mit seinem Lob begleitet zu haben. [4] Und das ist Salomon Geßner, für dessen unschuldsvolle Schäferpoesie die bravsten Zürcher und Zürcherinnen schwärmten. Nun, in Geßner wohnten eben auch zwei Seelen, der derbe Humorist und Freund des Don Quichote, begeistert für Freiheit und Fortschritt, und der arkadische Träumer, der sich in die Vorwelt flüchtet, um dort in Küssen und Kosen, in träumerischem Flötenspiel, in Glück und Wonne zu schwelgen. [5] So erklärt sich die Freundschaft mit Wieland trotz der ganz gegensätzlichen Poesie der beiden. Ein Zeichen der Zeit sind die Geßnerischen Idyllen nicht weniger als Wielands seraphische und faunische Ergüsse; beide Dichtungen sind weltflüchtig nur in verschiedener Art, dem tätigen Leben abgewandt, träumerisch faulenzend. Man muß sich die ganze enge, verknöcherte Welt der Kleinstädte des *ancien régime* vorstellen, um diese Flucht in die Traumwelt zu begreifen. Und dann wächst eine so mannhafte, arbeitsfrische Gestalt wie Pestalozzi erst recht ins Große hinauf. Wie hat der sich aus der Traumwelt herausgerungen und an die wirkliche Not seines Volks Hand angelegt!

Wir dürfen an der Dichtung Salomon Geßners (1730—1788) nicht vorübergehen, da sie wenigstens bei einem Teil der Zeitgenossen die allerhöchste Wertschätzung genoß und sich sogar in der französischen Uebersetzung ausnehmender

1) Ebenda, 16. Dez. 1767 (StArBas).
2) Ebenda, 19. Febr. 1769 (StArBas).
3) Auswahl denkwürdiger Briefe von C. M. Wieland, herausgegeben von L. Wieland 1815 I, p. 2, 5.
4) Ebenda; Iselin an Sal. Hirzel 12. Sept. 1767 erwähnt Gessners hohes Lob Agathons (StArBas).
5) Vgl. die treffende Charakteristik Hettners a. a. O. III, II, 104 f. im Text benutzt.

Liebe erfreute.[1] Sie bildet zu dem literarischen Schaffen Bodmers einen deutlichen Gegensatz, der sich in einer nicht zu verkennenden Abneigung des alten Herrn gegen den jungen Dichter verriet. Die Grundlage der geistigen Welt Geßners bildet sein erst durch Brockes geweckter inniger Naturgefühl, das sich während seines Aufenthaltes im ländlichen Pfarrhaus zu Berg am Irchel immer selbständiger entfaltete. Als zweiter entscheidender Faktor trat die erwachende Erotik hinzu, ein von Mädchen zu Mädchen hüpfendes lebhaftes und seliges Liebesgefühl,[2] das seinen natürlichen Ausdruck in der anakreontischen Dichtung fand, wie sie Geßner während seines Berliner Aufenthaltes durch Hagedorn und Gleim nahegebracht wurde. Das dritte Stockwerk seines geistigen Lebens ergab die Antike, d. h. der in lateinischen und französischen Uebersetzungen genossene Theokrit, freilich in der Stilisierung, die Geßners Zeitalter mit seinen moralisierenden Tendenzen entsprach. In die biblische Antike, für die ein Bodmer und ein Klopstock schwärmten, griff Geßner nur ganz ausnahmsweise im Tod Abels ein, um zu zeigen, daß er davon auch etwas verstehe; sonst bildet die Welt der heidnischen Mythologie mit ihren Nymphen, Faunen und Satyrn, mit Venus und Amor, mit den antiken Tempelchen und Altären die äußere Szenerie für die Figuren seiner Idyllen.[3] Mit diesen drei Faktoren, Natur, Liebe und Antike erschöpft sich Geßners geistiger Gehalt; die Welt der Geschichte und das Staatsleben haben ihm nichts zu sagen; im traulichen Familienleben, in geistvoll witzigem Gesellschaftsgespräch, vor allem im Zeichnen, Malen, Radieren gleitet ihm das Leben hin. In seiner Art muß er ein ganz glücklicher Mensch gewesen sein, dessen Seele keine Leidenschaften, keine unerfüllten Wünsche, keine allzu hohen sittlichen Ideale beunruhigten. Sein Leben und Dichten atmet ruhige Harmonie.

Man hat den Idyllendichter Geßner als einen Rufer zurück zur Natur, aus dem verdorbenen verkünstelten Stadtleben zur Unschuld des Landlebens, einen Geistesverwandten Rousseaus genannt, und tatsächlich vernahm der Genfer aus den übersetzten Idyllen etwas ihm Verwandtes, das ihn beglückte. Allein die ganze Bitterkeit von Rousseaus Kulturkritik war Geßner fremd; der Anklageton und mit ihm das Prophetische in Rousseaus Schriften fehlt dem Zürcher gänzlich. Er besaß das Glück, das Rousseau wohl ahnte und allen Menschen anpries, ohne es selber jemals recht genießen zu können. Allein dies sein inneres Glück konnte er in der Wirklichkeit des Lebens nicht zur Darstellung bringen; die Menschen um ihn herum entsprachen seinem Idealbild nicht. Darum erträumte er sich eine Idealwelt in grauer Vergangenheit auf antikem Boden in der freien ländlichen Natur, wobei er jedoch die Natur wie die Antike so stilisierte, daß alles Rauhe, Wilde und Urwüchsige daraus ausschied und so

1) J. J. Hottinger, Sal. Geßner 1797; Heinrich Wölfflin, Sal. Geßner 1889; J. Bächtold a. a. O. 624—634.

2) Vgl. die von Wölfflin im Anhang mitgeteilten Briefe Geßners an den jungen Pfarrer J. G. Schultheß von 1752 und 1753.

3) Vgl. darüber das scharfe Urteil J. G. Sulzers: „Geßners Idyllen wären vielleicht ganz vollkommen, wenn er die Szene derselben nach Mesopotamien oder Chaldäa versetzt und anstatt der ungereimten Vielgötterei der Griechen seinen Hirten die natürliche Religion mit einigem unschuldigem Aberglauben vermischt gegeben hätte."

für Menschen nach Geßners Idealen Raum geschaffen wurde. Diese Menschen sind fromm, denn sie ehren die Götter, üben Pietät gegen die Eltern, tun den Armen wohl, helfen den Unglücklichen. Sie sind in hohem Sinn rechtschaffen und tugendhaft und zwar ohne Anstrengung und Kampf; die Tugend fließt ihnen ungezwungen aus der edlen Seele. Das Gute ist überhaupt das sittlich Schöne, wie man es von Shaftesbury her kennt.[1] Zugleich bringt die Tugend alles Glück mit sich, Glück, Seligkeit, Entzücken im Diesseits, im Anschauen der Wunder der Natur und im Genuß der sinnlichen Liebe, und ewiges Glück im Jenseits dazu. Voraussetzung ist freilich, daß einer den Mut hat, nach dem Vorbild der Geßnerschen Naturmenschen frei von jeder politischen Leidenschaft, von aller Jagd nach Ehre und Reichtum, auch von jeder religiösen Intoleranz zu leben; es müßte gelingen, nur Mensch, fast möchte man hinzufügen: nur Genußmensch zu sein, nicht Bürger, nicht Kirchgenosse, nicht Glied eines Standes. Geßner selbst hat unbeschadet seiner politischen Aemtlein, die ihn nicht allzuschwer drückten, als solcher Genußmensch zu leben gewußt. Ein Egoist ist er dabei so wenig gewesen als seine arkadischen Schäfer; man rühmte ihm eine seltene Herzensgüte nach.[2] Das Helfen im Freundeskreis, wo er konnte, war ihm Bedürfnis. Aber wir sahen schon, wie der Mensch Geßner auch Seiten besaß, die er in seinen Idyllen nicht idealisierte. Sein feiner Geschmack schloß den ausgesprochenen Sinn für alles Lächerliche ein. Als Lavater mit seiner Wundersucht und seinen Tagebüchern in Zürich Aufsehen erregte, gehörte Geßner zur Gesellschaft der Zürcher Humanisten, die ihn nur von der lächerlichen Seite nahmen.[3]

So sehr nun Geßner mit seinem ganzen Empfinden und Schaffen von Bodmer absteht, im Hauptpunkt der Religion traf er doch mit ihm zusammen. Das eigentlich Christliche war ihm ganz fremd, er hatte an der natürlichen Religion sein volles Genügen.[4] Man darf ihm echte Frömmigkeit nicht absprechen; sein weiches Gemüt empfand Rührung über die Schönheit der Natur und war auf tiefe Dankbarkeit für den erhabenen Schöpfer des menschlichen Glücks gestimmt. Bloß war es eine sehr temperierte und gewissermaßen auch stilisierte Frömmigkeit, der alle tiefere Kraft und Bewegtheit fehlte. Es war die Religion einer schönheitsfrohen, im Leben glücklich geführten Seele. Und ebenso fehlten der Geßnerschen Moral gänzlich alle herben und heroischen Züge; sie trug unverkennbar ästhetisches und epikuräisches Gepräge; letztlich war sie die Kunst, das Leben zu genießen und glücklich zu sein. Gerade hierdurch aber hat er seinen Zeitgenossen großen Eindruck gemacht. Auf seinen Denkstein am Limmatspitz setzten seine Verehrer die Grabschrift:

Billig verehrt die Nachwelt den Dichter,
den die Musen sich geweiht haben,
die Welt Unschuld und Tugend zu lehren.

---

1) Vgl. Wölfflin a. a. O., p. 64, 84 f.
2) Hottinger a. a. O., p. 206.
3) Ebenda, p. 197 f. im Lavaterkreis wollten einzelne sogar Hottingers Spottschrift „Menschen, Tiere und Goethe" Sal. Geßner zuschreiben (Allerley I, 117).
4) Vgl. Wölfflin a. a. O., p. 83.

Worin er nach Stadtarzt Hirzels Urteil die besten Originale der Griechen und Römer übertroffen hat. Hirzel zählte ihn in seinen alten Tagen zu den Offenbarungen Gottes, die dem Bibelwort als Ergänzungen beigegeben seien.[1] Soll damit nur gesagt sein, daß das Christliche stets das Humane als Ergänzung neben sich verlangt, so wird man auch dieses wunderliche Urteil begreifen.

Stellen wir daneben noch das Urteil des Genfer Theologen Paul Moultou über die Geßnerische Dichtung. Er schreibt darüber an seinen Zürcher Freund Usteri:[2]

„O Ihr Geßner, was für ein Mann! Welche erhabene Seele! Wie kann ich Ihnen den tiefen Eindruck wiedergeben, den er auf mich macht! Nein, die Natur hat sich nur diesem einzigen Mann entschleiert; er allein kennt sie. O wie macht er mich ihre Schönheiten lieben! Ich wußte alles, was er mir sagt, hatte es schon hundertmal gesehen; aber sah ich es so, wie er es mich sehen lehrt? Fühlte ich es so, wie er es mich fühlen lehrt? Wie kennt er das menschliche Herz, das Herz des unschuldigen Menschen, des tugendhaften Menschen! Wie weiß er den Gang einer ehrbaren Leidenschaft zu verfolgen, wie stärkt er die natürlichen Gefühle in allen seinen Lesern, wie macht er ihnen das Laster hassenswert, sogar ohne lasterhafte Menschen zu schildern! Mein Freund, das ist der Maler des goldenen Zeitalters; aber wenn man ihn gelesen hat, muß man das Glück nur in der Landschaft suchen. Ist der Tau auf dem Rosenstock frischer als in Geßners Schriften, und glänzt er darin weniger, als wenn ihn die Morgensonne von ihren ersten Strahlen glitzern läßt! Aristus hat mich entzückt. Gott, wie groß ist ein guter Mensch, wenn er, der Masse der Bösen entronnen, endlich Seelen findet, die ihm gleichen ..."

Moultou schließt seinen Brief mit der Erklärung, wie er Freund Usteri um das Vergnügen, das Glück, mit Geßner zusammen zu leben, beneide. Er will Geßners Freund sein, ohne ihn gesehen zu haben.

„Ich liebe ihn mit einer Art von Enthusiasmus; sagen Sie es ihm! Das Lob einer Seele, die ich für rechtschaffen hate, kann ihm nicht mißfallen, und er wird dafür empfänglich sein, wenn Sie ihm sagen, Geßners Bewunderer sei Ihr Freund. O wie rührend ist die Einfalt seiner Tugend! Das ist nicht der Hofputz eines Charlatans!"

Welsche und deutsche Schweiz wetteifern miteinander im Enthusiasmus für den Idyllendichter.

Deutlich teilte sich die deutsche Dichtung gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts in die beiden Hauptströme der weltfrohen Anakreontik und der auf Erhebung, Erbauung und Nutzen zielenden Moraldichtung, mochte nun die letztere bald mit erhabenem Schwung, bald mit platter Philistrosität ihren Zweck verfolgen. Oft haben die gleichen Dichter im jungen oder ältlichen Stadium den Weg zur Rechten oder zur Linken eingeschlagen. Manchen lag zeitlebens nur der anakreontische Ton recht, wie andere nur auf den Nutzen für Weisheit und Tugend eingestellt waren. In der Geschichte der allgemeinen Emanzipation von den traditionellen christlichen und kirchlichen Idealen gehört auch der deutschen Anakreontik eine wichtige Stelle. Die Begeisterung für Wein und Liebe, Scherz und Küsse war für viele in einem grämlichen Pietismus Erzogene das erste Erwachen freier Menschlichkeit. Es war tatsächlich ein neues Lebensideal frischer Natürlichkeit und Ungebundenheit, das in der dann rasch zur Mode gewordenen Manier dieser Lyrik sich Bahn brach.

1) Joh. Kasp. Hirzel, der Greis, über wahre Religiosität, 1800, p. 53 ff.
2) Moultou an L. Usteri, 14. März 1764 (ungedruckt).

Ebenso klar ist, daß ernste Menschen, die im Leben standen, an diesen Tändeleien bald keinen Geschmack mehr finden konnten, während ihnen die moralisierende Dichtung trotz ihres oft geringen poetischen Wertes in den Kämpfen und Nöten des Lebens behilflich sein mochte, vor allem, wenn ein wirklich frommes Gemüt sein Bestes, seine persönliche Frömmigkeit, hineinzulegen verstand. Das war die Bedeutung Gellerts, des volkstümlichsten unter allen Dichtern des 18. Jahrhunderts.

Wir haben in anderem Zusammenhang die Bedeutung der geistlichen Dichtung Gellerts für die Gesangbuchreform in der Schweiz hervorgehoben und erwähnt, wie Basel, St. Gallen und Zürich miteinander in der Massenhaftigkeit der Aufnahme Gellertscher Lieder wetteiferten.[1] Der Einzug Gellerts in die Schweiz datiert natürlich ein paar Jahrzehnte früher; man kann getrost sagen: diese Lieder müssen sogleich nach ihrem ersten Bekanntwerden wie im Sturm die Herzen aller für Religion empfänglichen Schweizer erobert haben; sie wurden das Erbauungsbuch der Gebildeten, und als die Schulreform sich Bahn brach, wurde Gellert zusammen mit Rochows Kinderfreund das beliebteste Schulbuch der Schweizer zu Stadt und Land, soweit nur irgend Gönner und Menschenfreunde sich fanden, welche die Kosten zu seiner Verbreitung nicht scheuten.[2] In der Ostschweiz sorgte das Wasersche Schul- und Hausbüchlein von 1769 für eine allgemeine Verbreitung Gellerts in den Schulen und Häusern, indem es seiner kleinen beliebten Liedersammlung gleich 21 Nummern von ihm einfügte. In Basel tat die 1777 gegründete Gemeinnützige Gesellschaft das Möglichste zur Verbreitung Gellerts in den Schulen von Stadt und Land. In Bern wurden 1788 Belohnungen an die Kinder verteilt, welche nach dem Heidelberger auch noch die Gellertschen Lieder auswendig gelernt hatten. Es würde sich lohnen, einmal eine Geschichte Gellerts in der Schweiz zu schreiben; wie viel rührender Liebe und Begeisterung würde man hier begegnen! Die Gellertschen Moralschriften aber drangen sogar in die welsche Schweiz hinüber. Bonnet, der Genfer, schrieb an Haller von seiner Begeisterung für Gellert und meinte, er würde mehr Leute bekehren als manche Prediger; bloß sei in seinen Schriften zu viel Sprache des Herzens, zu wenig des Verstandes.[3] Nun, unsern deutsch-schweizerischen Vorfahren tat es gerade diese Sprache des Herzens so an, und wenn ein junger Zürcher damals nach vollendetem Studium eine Auslandsreise unternahm, dann versäumte er unter keinen Umständen die Wallfahrt zu Gellert, den man sich so gern als einen Heiligen vorstellte. Ich denke, wir haben uns dieser Verehrung unsrer Väter nicht zu schämen.

Kehren wir zur Schweiz zurück. Einige Führer der Zürcher Aufklärung haben in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts wiederholt auf die gewaltige Bedeutung des Fortschritts im ästhetischen Geschmack für das religiöse Empfinden und Denken hingewiesen, besonders Hottinger, der Professor, und Leonhard Meister, der Literat. Man fand nach und nach eine Unmenge von religiösen Ausdrucksformen lächerlich, häßlich, abstoßend und

1) Vgl. über Gellert, Bd. I dieses Werkes, p. 609 ff.
2) Reiches Material dafür in der Stapferschen Schulmeister-Enquete.
3) Bonnet an Haller, 8. Sept. 1773 (Genfer Bibliothek).

geriet durch diesen ästhetischen Widerwillen aus der ganzen Gedankenwelt, die ihnen zugrunde lag, heraus. Der Geschmack des neuen philosophischen Jahrhunderts konnte sich in den massiven Realismus der Bibel und der aus ihr schöpfenden Andachtsmittel einfach nicht mehr finden; vereinzelte pietistische Auswüchse verschärften den allgemeinen Gegensatz. Ein gänzlich vergeistigter Gottesbegriff, eine rationale Psychologie, eine an Leibniz und Wolff gebildete Sublimierung aller grob materiellen Ansichten, das und so manches andere trennte die neue Zeit von der alten. Dazu kam, daß man bei der Religion überall zuvorderst den praktischen Nutzen, die moralische Ausbesserung, konstatieren wollte. Irgendwelche Selbständigkeit des Verkehrs der Seele mit ihrem Gott im Sinn der Mystik erschien als abgeschmackte Tändelei. Derart legte sich auf allen Gebieten eine tiefe Kluft zwischen die alte und die neue Zeit. Besonders das Zürich Bodmers und Breitingers empfand den eigenen geistigen Fortschritt ungeheuer und war stolz darauf.

Der eigene neue Geschmack hielt sich dabei selbst in seiner Art für vollkommen und für fast unverbesserlich. Im Jahr 1802 konnte der alte Hans Kaspar Hirzel in Zürich den Satz drucken lassen, daß „die einmütige Zusammenstimmung aller Nationen Salomon Geßner als den einzigen Dichter verehre, der die besten Originale der Griechen und Römer übertroffen habe.“[1] Und der 1848 gestorbene Graubündner Dekan Leonhard Truog, der 1785 in Basel und Bern studiert hatte, nannte dauernd als seine Lieblingsdichter Geßner, Haller, Hagedorn, Ramler, Salis, Thomson und Young.[2] Diese Beispiele vertreten sicher die Großzahl unsrer Gebildeten, die an der deutschen Literatur ihrer Zeit Anteil nahmen. Es gab einen korrekten Aufklärergeschmack, ein ganz bestimmtes Bildungsideal, das die genannten Dichter und keine andern, vor allem keine spätern, repräsentierten. Es war das Bildungsideal, das dicht vor Lessing, vor Sturm und Drang und der klassischen Weimarerdichtung entstanden war und sich schroff ablehnend zu den neuen ästhetischen Umwälzungen stellte, viel ablehnender noch als etwa die deutsche Popularphilosophie zum neuen Spinozismus und Kantianismus. Was uns heute selber als vorübergehende Episode vorkommt, erschien dem Geschlecht der Aufklärer als definitiver Höhepunkt der gesamten menschlichen Entwicklung.

Die Folge davon war das völlige Unvermögen, die neuen aufstrebenden Geister in Deutschland in einem Zeitpunkt zu würdigen, da die deutsche Literatur sich eben anschickte, den Sprung zu ihrer höchsten Vollendung zu tun. Man kennt aus Bodmers Leben seine Ablehnung Lessings, dieses „determinierten Bösewichts“, wie er ihn schon 1754 nannte. Sie blieb bei ihm unverändert bis an sein Lebensende, und keine religiöse Freisinnigkeit Lessings vermochte bei Bodmer ein günstigeres Urteil auszulösen.[3] Als Rousseau in Genf verurteilt wurde, ärgerte sich Bodmer am meisten darüber, daß ein Lessing und Nikolai, böse Diebe,

1) Hirzel der Greis an seinen Freund Heinrich Meister über wahre Religiosität p. 54.
2) Dekan L. Truogs Leben, von ihm selbst beschrieben, hg. von Jak. Truog 1911.
3) Bächtold a. a. O., p. 656 ff.

als Christen gelten, Rousseau, der vortreffliche Mann dagegen, als Nicht-Christ.[1] Und als der Streit um die Wolfenbüttler Fragmente entbrannt war, konnte Bodmer klagen: „Lessing nimmt uns das Evangelium, die Empfindler die Vernunft, er die zweite Offenbarung, sie die erste."[2] Aber auch ein Isaak Iselin, der mit Interesse allen deutschen Neuerscheinungen im Gebiet der Literatur folgte, fand an Lessing nichts zu rühmen. Dabei darf man freilich gerade den Zürchern zugute halten, daß sie selbst immerhin im Kampf gegen Gottsched und die französische Kunsttheorie sowie in der Entdeckung Shakespeares Lessing vorangegangen waren und seine größten Verdienste sich gerade ihnen kleiner darstellen mußten als den norddeutschen Literaten. Vielleicht wäre die jüngere Generation unter der Führung Lavaters zu einer billigeren Würdigung Lessings gekommen, wenn nicht gerade Lessing im Streit über die Fragmente für ihr Empfinden als Patron des schlimmsten Unglaubens hervorgetreten wäre. Lavater gestand, in Lessing wenigstens den Gelehrten, den Mann von erstaunlichem Verstand, den körnigen, klassischen Schriftsteller zu verehren,[3] und wenn er den Schaffhauser Seckelmeister Stockar mit Lessing verglich,[4] so bedeutete das ein ganz besonders hohes Lob. Es ist nun merkwürdig, daß man am Ende des 18. Jahrhunderts vielleicht in Schaffhausen das feinste Verständnis für Lessing gehabt hat. Der eben genannte Hans Kaspar Stockar war wohl der Lessing kongenialste Schweizer seiner Zeit, an umfassender antiker und moderner Bildung nicht so sehr hinter ihm zurückstehend, höchst scharfsinnig, Freund aller schwierigen philosophischen Problemstellungen, im Gedanken und Ausdruck präzis und klar und ein ganzer Charakter.[5] Wir finden ihn wenige Tage vor seinem Tod im Juni 1801 noch mit der Lektüre von Lessings „Neuester Hypothese, die Evangelien betreffend", beschäftigt, „einem der besten Stücke", die er von Lessing kennt.[6] Und das war der gleiche Seckelmeister Stockar, den 1778 Dekan Oschwald dringend gebeten hatte, doch die „Gemeinmachung" der Lessingschen Schriften, — er meinte speziell das letzte Wolfenbüttlerfragment — nach Kräften zu verhüten.[7] Stockars junger Freund Joh. Georg Müller wird wohl durch seinen in Deutschland weilenden berühmten Bruder zuerst für Lessing eingenommen worden sein; aber auch er ist zu einem persönlichen Genuß der „Erziehung des Menschengeschlechts" durchgedrungen, die seinem eigenen Glauben an den großen, alle Völker, nicht nur das eine Israel durch Offenbarung zu sich ziehenden Gott so kräftig entgegenkam. Seine Erstlingsschrift, die „philosophischen Aufsätze" von 1778, sind voll Reminiszenzen an Lessing, über den sich der neue Autor begeistert äußert. Aber freilich muß dann auch gerade das überschwängliche junge Geschlecht der Stürmer und Dränger in der Schweiz die Schranke

1) Bodmer an Sulzer Juli 1762 (Zehnder-Stadlin a. a. O., p. 397).
2) Ebenda, 15. Sept. 1778 (ZBZ).
3) H. Maier, Lavater als Philosoph a. a. O., p. 462.
4) K. Stockar, J. G. Müller, p. 76.
5) Vgl. die feine Charakteristik durch J. G. Müller in dessen Anrede an die Schüler der latein. Schule 1802; daraus K. Stockar a. a. O.
6) Aus Hans Kasp. Stockars Nachlaß (MBSch Nr. 542).
7) Oschwaldiana (MBSch Nr. 444).

an Lessings Wesen, den Mangel jeder Unmittelbarkeit, empfunden haben, und das wird Lavater gemeint haben, wenn er nach Lessings Tod urteilte: „Ein ganzer Mann schien er mir, aber zu wenig Mensch.“ [1] Für die neue Epoche des ästhetischen und religiösen Empfindens konnte Lessing unmöglich einen Fortschritt bedeuten.

Als zu Anfang der 70er Jahre mit den Rezensionen der Frankfurter Anzeigen, mit Herders Aeltester Urkunde des Menschengeschlechts und Goethes Götz und Werther eine ganz neue Art zu sehen und zu reden anbrach, als gleichzeitig im Norden und Süden die Genies überall auftauchten und alle Schulweisheit und Kunsttheorie in die Rumpelkammer warfen, da erwiesen sich die Führer der ältern Aufklärung allenthalben gleich verständnislos; es offenbarte sich der ganze scharfe Gegensatz zwischen einer Reflexionskultur mit schön geordneten und abgemessenen Linien, und der Unmittelbarkeitsstimmung mit genialem Sturm und Drang. Der alte Bodmer hatte sich eben an Nicolais antiorthodoxem Tendenzroman „Sebaldus Nothanker“ erlabt, als ihm der Goetz in die Hand fiel, den „ein Unbekannter“ geschrieben hatte: „Hier und da etwas von Shakespeares Geist, doch nicht weit her und in Sprüngen.“ [2] An den neuen Geniesschriften von deutscher Art und Kunst äußerte er sein entschiedenes Mißvergnügen; [3] von Herders Aeltester Urkunde meinte er, der Verfasser habe sich damit selbst vor dem schwächsten Menschenverstand zum Gelächter gemacht, und weit mehr als Werthers Leiden genoß er Werthers Freuden von Nicolai, den er für diesen rührenden Schluß mit neuer Liebe umschloß. [4] Immerhin heißt es 1775 an Sulzer: „Goethe kann bei reiferen Jahren noch ein rechtschaffener Mann werden.“ [5] Mag man das dem alten Mann zugute halten; aber auch der 30 Jahre jüngere Salomon Geßner war mit den neueren deutschen Schauspielen, Gedichten und Romanen wenig zufrieden; [6] er schmähte gegen das ewige Shakespearisieren der deutschen Genies und sagte, die Deutschen hängten das Schwert beim Schwanze auf, weil sie witzig zu sein anfingen, ehe die Literatur eine stehende Form erlangt hätte. [7] In diesem Urteil steckt noch Verstand; komisch wirkt es dagegen, wenn ein Zögling Bodmers, Leonhard Meister, nach der festgelegten Aufklärungsschablone vom Standpunkt der „Kunst“ aus sämtliche Stürmer und Dränger heruntermacht und Goethe als einen aufbrausenden, unbändigen Jüngling mit besonderem Tadel bedenkt, [8] von seiner hochmütigen Abkanzlung Herders aus Anlaß seiner „Erläuterungen zum Neuen Testament“

1) H. Maier, a. a. O., p. 463.
2) Bodmer an Sulzer, 18. Aug. 1773 (ZBZ).
3) Bächtold a. a. O., p. 666.
4) Bodmer an Sulzer, 1. März 1775 (ZBZ).
5) Ebenda, 30. Sept. 1775 (ZBZ).
6) Ad. Frey, Gaudenz v. Salis-Seewis, p. 21 (Besuch des Dichters bei Geßner im Jahre 1785).
7) K. R. Hagenbach, J. Sarasin und seine Freunde, Beitr. f. vaterl. Gesch. IV, p. 32 (Sarasins Besuch bei Geßner im Oktober 1779).
8) Beiträge zur Geschichte der teutschen Sprache und Nat.-Literatur 1777, p. 126.

nicht zu reden.[1] Aber so ungefähr urteilte die ganze aufgeklärte Jüngerschaft Bodmers, Breitingers und Steinbrüchels, die ja an Lavater das Genie in nächster Nähe hatte und von der neuen Art nur finstere Reaktion und Zerstörung ihres ganzen Aufklärungsgebäudes befürchtete. Bei jedem Besuch Goethes in Zürich kam der Gegensatz der beiden Lager, der Verstandesmenschen, der „Philosophen" drüben, und der Empfindsamen, der Genieleute hüben, zur Offenbarung. Genau das gleiche sorgenvolle Unverständnis begegnet uns in Basel bei Isaak Iselin. Auch er gestand gegenüber Herders Aeltester Urkunde alsbald sein Nicht-Verstehen und fand „*suffisance insupportable*" darin.[2] Als dann Iselins Freund Frey beim Erscheinen des Werther einen Hymnus der Begeisterung anstimmte und sich nach dem Dichter erkundigte, nannte ihm Iselin freilich Goethe als „*un des premiers beaux Génies de l'Allemagne*", fügte dann aber die Charakteristik hinzu: „einer der Stifter der neuen Sekte, die alle Regeln zerstören und Shakespeare als einziges Muster gelten lassen will." Er selbst befürchtet gefährliche Folgen der Schrift; schon habe sich eine Person deshalb vergiftet. Wie gut nur, daß Nicolai seine Fortsetzung: „Freuden des jungen Werthers" geschrieben hat![3] Wohl verstand es Goethe, bei seiner Durchreise durch Basel auch den alten Iselin zu entzücken; „wäre nur nicht diese seine Originalsucht, die ihn zum Paradoxen verleitet!"[4] Ein Jahr später bekennt er wieder, er könne sich in die neue Philosophie dieser Genies, an deren Spitze Goethe stehe, nicht finden. „Mich deucht, es sei da etwas außer den Schranken der Ordnung, und ein besonderer Schwindelgeist treibe eine Menge Köpfe herum ... Ich weiß nicht, was ich mit der Empfindsamkeit machen soll, die der Abgott dieser Leute ist. Ich verehre die Empfindsamkeit; aber ich möchte doch auch mein bißchen Vernunft dabei behalten."[5] Ein paar Jahre hernach aber griff er ins Prophetenamt und weissagte, der neue fieberhafte Zustand der deutschen Literatur könne gar nicht lange dauern. „Bald wird man sich wundern, vielleicht sich schämen, daß diese Genies so viel Aufsehens gemacht haben."[6] Wie fein tritt in solchen Aeußerungen der wirkliche Gegensatz beider Lager, der Alten und der Jungen, hervor: in seiner Weise war auch Iselin ein Schwärmer; seine Geschichtsauffassung, sein Fortschrittsglaube, was ist es anderes als eine gemäßigte Schwärmerei? Aber eben alles in den Schranken der Ordnung, alles von Vernunft begleitet, alles mit Maß, und nun brach auf einmal die zuchtlose Leidenschaft, die maßlose Kraft, die Unmittelbarkeit hervor, die das Allerinnerste, das Unbewußte, herauskehrte. Und doch, wie richtig hat Iselin die künftige Entwicklung vorausgesehen; wie bald kehrten Maß und Ordnung und selbst Vernunft im Weimarer Klassizismus zurück, fast nur zu bald, zu unvermittelt! Für Bern endlich mag Julie Bondeli als Typus gelten, wie die ältere Generation sich zu den Erzeugnissen von Sturm und Drang gestellt hat. Die Lektüre des Götz

1) Ueber die Schwärmerei 1775, p. 58 ff.
2) Iselin an Frey, 15. Juni 1774 (StArBas).
3) Frey an Iselin, 13. April, Iselin an Frey, 22. April 1775 (StArBas).
4) Iselin an Sal. Hirzel 4. Aug. 1775, an Frey 10. Juli 1775, gedruckt Goethe Jahrbuch VI, 89 f.
5) Ebenda, 16. Nov. 1776.
6) Ebenda, (StArBas).

und Werthers rief in dem feinfühligen Mädchen zuerst einen Sturm des Enthusiasmus hervor; sie sah die Geister Shakespeares und Rousseaus auferstanden und zollte dem Genie Goethes ihre volle Anerkennung. Sofort aber drängte sich auch bei ihr der moralische Gesichtspunkt vor. Sie fragte sich, welchen Nutzen der Dichter mit seinem Werther schaffen wollte, welche Lektion er mit seiner Lotte dem weiblichen Geschlecht, welche er mit seinem Werther den Männern geben wollte. Natürlich entsprach Werther diesen Forderungen der braven Bernerin höchst ungenügend; sie meinte, er hätte deutlicher sprechen müssen, um verstanden zu werden, oder er hätte die Anwendung seines Textes in Noten setzen sollen. Kein Wunder, daß unter solchen Umständen der Antipode Goethes, der große Philister Nicolai, mit seinen Freuden des jungen Werthers den vollen Beifall der Bondeli erntete; sie nannte sein Machwerk ein „ausgezeichnetes Korrektiv" wider die im Werther schlummernde Gefahr. Nicolai gegen Goethe ausgespielt — deutlicher konnte sie nicht zu verstehen geben, welches Geistes Kind sie trotz allen offenen Sinns für das Geniale in Goethe war und blieb. [1]

Es fehlte aber auch nicht an Männern, welche eine Zeitlang mit den jungen Brauseköpfen zu fühlen wußten, selber mithalfen, das Eis der Konvention und Reflexion zu durchbrechen und doch beim Fortgang der Bewegung ziemlich rasch einsehen mußten, daß ein andres Bildungsideal und ein anderer Geschmack sie von den Jungen trennte. Das merkwürdigste Beispiel dieser Art gibt uns der Brugger Arzt Joh. Georg Zimmermann (1728—1795), der auch unter die Schriftsteller und Popularphilosophen gegangen war, eine Zeitlang mit Lavater schwärmte, an Herders und Goethes genialen Jugendschriften sich erlabte, dann aber plötzlich wieder den Aufklärer und Vernunftfreund, der er im Grund immer gewesen war, hervorkehrte, um zuletzt in seinen alten Tagen auch diesen zu verleugnen, als ihm die geistige und politische Revolution die Grundfesten der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu erschüttern schien. [2] Zimmermann gehört zu den Menschen, die in keine Schablone passen wollen; man muß ihn aber da packen, wo er in gesunden Tagen am meisten er selbst gewesen ist.

Der Mann, dem sein Ehrgeiz in den kleinen engen Verhältnissen seines Heimatstädtchens Brugg und in den Schranken seines ärztlichen Berufs keine Ruhe ließ, bis er sich als Literat einen Weltruf erwarb und als königlicher Leibmedicus in Hannover eine glänzende Stellung in der Welt gewann, ohne freilich auch jetzt jemals ein inneres Behagen zu finden, interessiert uns vor allem nach seiner religiösen und sittlichen Seite. Der erste große religiöse Eindruck, unter den er geriet, war Albrecht Haller in Göttingen, der ihn wie einen Sohn bei sich aufnahm, die Richtung seiner Studien bestimmte, ihm zweifellos auch Respekt vor der Religion einflößte, jedoch den jungen Mann für seine orthodoxen Ueberzeugungen nicht gewann. Dieser schilderte zwar in seiner Erstlingsschrift, mit der er sich literarischen Ruhm erwerben wollte, dem „Leben des Herrn v. Haller",

1) Julie Bondeli an Usteri, 12. Jan. und 10. März 1775 (der letztere ist unvollständig abgedruckt; im Text ist auch das Ungedruckte verwertet). Dazu ein Brief der Bondeli an die Laroche bei Bodemann a. a. O. p. 22 ff.

2) R. Ischer, Johann Georg Zimmermanns Leben und Werke 1892.

eingehend und gründlich Hallers religiöse Grundsätze und ihre Begründung, jedoch so, daß er sich auf das Gebiet der natürlichen Theologie beschränkte und alle speziell dogmatischen oder konfessionellen Erörterungen beiseite ließ.[1] Sobald dagegen zu Anfang der 60er Jahre Rousseaus zündende Schriften erschienen und der überall Verfolgte im Neuenburgischen sein Asyl fand, war Zimmermann Feuer und Flamme für den Mann und seine Religion, deren Menschlichkeit und weitherzige, undogmatische Art ihm das Herz gewannen und mit jeder freieren modernen Bildung verträglich erschienen. Die Liebe zu Rousseau verband ihn damals mit Julie Bondeli und trennte ihn innerlich von Haller.[2] Es war vor allem die unbändige Freiheitsliebe, der Unabhängigkeitssinn, der Stolz Rousseaus, was in Zimmermanns Seele ein verwandtes Fühlen und Streben entfachte und ihn noch in viel späteren Jahren, als er politisch längst in schärfstem Gegensatz zu Rousseaus Gesellschaftstheorien stand, als begeisterten Lobredner und Verteidiger des Genfers auftreten ließ. Eben dieser Freiheitssinn, genährt schon an den ersten Abhandlungen Rousseaus, sprach aus dem zweiten größeren Werk Zimmermanns von 1757 „Vom Nationalstolz", wo republikanische Freiheits- und Gleichheitsbegeisterung und Abscheu vor dem Despotismus auch die Religion zum Bundesgenossen aufriefen:

„O Religion, du bist die einzige Mauer, die wir der unterdrückten, der ausgehöhnten, der geschändeten menschlichen Natur wider die schreckliche Macht des Despoten entgegensetzen können."[4]

Während aber Zimmermann in den spätern Auflagen dieser Schrift Vom Nationalstolz, wie es seiner langsamen politischen Wandlung entsprach, den ursprünglich schroffen Republikanismus immer mehr temperierte und der Monarchie mehr Berechtigung zusprach, verschärfte er im Religiösen den kecken, freimütigen Aufklärungston und zog gegen das Vorurteil von der alleinseligmachenden Religion und gegen alle religiöse Intoleranz bei Christen und Heiden gewaltig zu Felde.[4] Wir hören ganz den Aufklärer, wenn Zimmermann verkündet, daß wir in der Dämmerung einer großen Revolution und in den Tagen einer zweiten Scheidung von Licht und Finsternis leben.

„Man bemerket in Europa gleichsam einen zweiten Aufstand zum Besten des gesunden Denkens. Die Wolken des Irrtums und der Furcht zerstreuen sich; des langen Zwanges müde, wirft man die Ketten der alten Vorurteile ab, um von den verlorenen Rechten der Vernunft und der Freiheit wieder Besitz zu nehmen."[5]

Man wird an Kants große Worte über das Zeitalter der Aufklärung erinnert, und man begreift, mit welchem tiefen Unmut dieser Mann die Entwicklung des alten Haller zu einer Art Hyperorthodoxie beklagen und als Krankheitserscheinung sich erklären mußte.[6]

1) Das Leben des Herrn von Haller, 1755, p. 373—402.
2) Vgl. oben p. 110 f.
3) Ischer, a. a. O. p. 261, Anm. 1.
4) Vom Nationalstolz, Kap. 6; von dem Religionsstolze, auch Kap. 10.
5) Ebenda, p. 196 f.
6) Ueber die Einsamkeit, II, 196, 216.

Ueberhaupt wie jugendlich berührt uns das Ethos und die Frömmigkeit des Autors vom Nationalstolz! Nachdem er lange vom falschen und verderblichen Stolz des Einzelnen wie ganzer Völker gehandelt hat, tritt er mit größter Wärme für den rechten Menschen- und Nationalstolz ein, getragen von dem jugendlichen Kraftbewußtsein dieser auf allen Gebieten so mächtig aufwärts strebenden Zeit. Im Gefühl des innern Wertes will er den größten Ansporn finden, um alles Kleine, Niedrige und der Größe unsrer Seele Unwürdige zu verdrängen. Der Selbstachtung und Selbstehrerbietung redet er das Wort; auf das Gefühl der Schönheit und Würdigkeit der menschlichen Natur läuft ihm zuletzt alle sittliche Tugend hinaus;[1] darum ist es ihm unendlich wichtig, daß man diese Erhöhung der Natur und diese Zuversicht in seine Kräfte schon in der frühen Jugend erwecke.

„Man muß schon in junge Seelen die Liebe zum Guten, zum Schönen und Großen treiben; man muß ihnen die Tugend in rührenden Beispielen vorstellen, damit sie die Tugend lieben; man muß ihnen große Begriffe von ihren Fähigkeiten geben, damit sie es wagen, tugendhaft zu sein; immer durch Schilderungen zu ihnen reden, durch sprechende Gemälde großer Taten zu ihren Herzen dringen, durch sinnliche Gegenstände ihre Leidenschaften entzünden ..." [2]

Das war ja der frische, jugendliche Ton, den die altprotestantische Erziehung nicht oder so selten getroffen hatte und der sich jetzt mit dem neuen optimistischen Glauben an den Menschen allenthalben geltend machte. Nicht im Gegensatz zur Religion. Denn

„ob wir gleich durch unsere Verdienste vor Gott nicht bestehen können, so erhebt doch die Religion unsere ganze Natur, indem sie uns die Größe unserer Bestimmung zeigt und die Art, wie sie sich erreichen läßt. Gottes Fürsehung und Gnade gibt dem Menschen ein standhaftes Vertrauen und immer neue Kräfte; sie läßt ihn unter seiner Schwachheit nicht erliegen. Selbst die Demut des Herzens kann mit der Standhaftigkeit, mit der Rechtschaffenheit, mit der Erhabenheit der Gesinnungen und überhaupt mit dem frommen Bewußtsein aller unsrer guten Eigenschaften und Vollkommenheiten bestehen, wenn nur dabei unsre Abhängigkeit von Gott nicht aus den Augen gesetzt wird und die Betrachtung, daß er die mittelbare oder unmittelbare Quelle alles Guten ist ..." [3]

Zimmermann war damals 40 Jahre alt und empfand noch so jung, daß er mit den Jungen auf der Schinznacher Tagung, vor allem mit Lavater, dem 13 Jahre jüngern, sich in schwärmerischer Freundschaft zusammenfand. Die Freude am Menschen, an der Würde und Schönheit der menschlichen Natur, begeisterte schon Ende der 60er Jahre die beiden Männer zu ihren physiognomischen Entdeckungen; sie waren für beide ein Stück Religion, höchst moderne Religion, die, durch keinen Erbsündengedanken und Pessimismus gelähmt, im Anschauen des Göttlichen in jedem Menschenantlitz froh wurde. Hieran vor allem, weit mehr als an vereinzelte Aussprüche Zimmermanns über das Genie in seiner Schrift „Von der Erfahrung in der Arzneikunde" haben die Stürmer und Dränger in der Schweiz angeknüpft.

Von Zimmermanns Verhältnis zu Lavater wird in anderem

1) Ebenda, 213 f.
2) Ebenda, 343.
3) Ebenda, 330 f.

Zusammenhang die Rede sein.[1] Vorübergehend, auf Wochen und Monate, gelang es Lavater, den Freund, der inzwischen 1768 nach Hannover übergesiedelt war, in seinen neuen schwärmerischen Wunder- und Kraftglauben hereinzuziehen, unterstützt von trüben Stimmungen Zimmermanns in seiner neuen Lage. Bald aber kam dieser Erzrealist und kritische Beobachter zu sich selbst zurück und empfahl Lavaters *cerveau brûlé* den Aerzten, ohne ihm im geringsten seine warme Freundesliebe und Achtung zu entziehen. Er hat freilich später in den ersten Bänden „Ueber die Einsamkeit" auch von Lavater mit furchtbarer Objektivität als von einem Imaginationsmann sonderbarster Art geschrieben,[2] und dabei gemeint, die Freundschaft nicht zu entweihen. Es war Lavater, der von da an Zurückhaltung beobachtete. Kürzer war Zimmermanns Freundschaft mit den „modernen Sprudelgeistern und Kraftknaben" aus der Schweiz und Deutschland; die fand er eine Weile ganz ergötzlich, um dann — es brauchte nur die Erscheinung Kaufmanns — für alle Zeit mit ihnen fertig zu sein. Schon 1778 fand er sich wieder mit dem alten Bodmer in der Beurteilung dieser neuesten Phase der deutschen Literatur zusammen.[3] Eben damals war auch die eine Zeit lang hoch aufflammende Liebe zu Goethe und zu Herder schon wieder abgekühlt. Zimmermann hatte Ende 1774 den Werther nicht genug genießen und loben können, und als er Goethe in seinem Hause kennen lernte, nannte er ihn den Mann über alle Männer; aber nicht lange nachher glaubte er allen Klatsch, der aus Weimar über Goethe berichtet wurde und betrachtete den Dichter als Urheber einer Philosophie von üblen Folgen.[4] Und nicht viel anders ging es ihm mit Herder: zuerst der Jubel über seine geniale religiöse Schriftstellerei und — nach der ersten persönlichen Begegnung — ein wahrer Enthusiasmus über diesen Geist erster Größe; dann Erkältung, Wiedergabe von unglaublichem Klatsch über Herder als Prediger und Bedauern, daß auch Herder in seinen Schriften die schlechte Philosophie Goethes lehre.[5] Briefe Zimmermanns an Sulzer in Berlin und Bodmer in Zürich stellen ihn selbst unzweideutig in die Reihe der Männer der ältern Generation, welche dem neuen Geist des jungen deutschen Idealismus nicht zu folgen vermochte. Es ist der Aufklärer Zimmermann, der die jungen, über seine und seiner Freunde fertige, abgeschlossene Denkweise hinausstrebenden, um ein neues Verhältnis zu Gott und Welt ringenden Köpfe nicht mehr verstehen kann.

Als der Aufklärer offenbarte sich Zimmermann auch in seinem bedeutendsten, obschon keineswegs erfreulichsten Werk „Ueber die Einsamkeit", das vier Bände stark von 1784—85 in dritter Bearbeitung erschien. Will man aus dieser endlos geistreichen, mitunter auch rohen und gemeinen Plauderei über alles Mögliche und Unmögliche klug werden, so muß man den Verfasser in seinem positiven Teil, dem 10. und 11. Kapitel, packen, wo er seine schon aus der Schrift „Vom Nationalstolz" bekannten Lieblingsgedanken warm und eindringlich vorzutragen weiß.

1) Vgl. Bd. III dieses Werkes.
2) Ueber die Einsamkeit, II, 8.
3) Fischer a. a. O., p. 62 f. (Brief an Bodmer, 23. Febr. 1778).
4) Ebenda, p. 140—147.
5) Ebenda, p. 132 ff.

Unabhängigkeit von der Welt zu preisen, nennt er selbst den Hauptzweck seiner Philosophie in diesem Buch; nicht in Wüsten wolle er die Menschen führen, nicht in die Wohnungen der Eulen und Uhus; aber er möchte ihnen ihre Welt- und Menschenfurcht benehmen, sie so viel als möglich unabhängig machen, damit sie kraft ihrer Liebe zur Einsamkeit wenigstens ein paar Stunden im Tag sagen könnten: wir sind frei.[1] Das Ideal ist also eine Art Rousseauismus:[2] Unabhängigkeit, Selbstgefühl, Zufriedenheit in sich selbst, nicht abseits der Welt im Kloster oder in der Wüste, sondern am Platz, wo jeder steht, vereinbar mit Arbeit und Sorge des Berufs und einer Weltstellung, wie dieser Arzt sie selbst einnahm. Mit begeisternden Worten preist Zimmermann diese innerweltliche Einsamkeit als die alles Große, Geniale und Göttliche in uns weckende Kraft und verfehlt nicht, sie mit Gott und der Ewigkeit in nächste Verbindung zu bringen.[3] Echte Töne stimmt er dabei an, mindestens Töne echter Sehnsucht eines Menschen, der selber in Kulturgenuß und Weltruhm geschwelgt und die tiefe Fried- und Freudlosigkeit dieses Genußlebens an sich erfahren hat. Auch einfaches Schweizer-Heimweh spricht dabei mit, und so wird man wieder an Rousseau erinnert, der sich aus dem Pariser Salonleben in die einsame Stille seiner heimatlichen Berge und Seen zurückträumte.

Hätte nur nicht Zimmermann sich und den Lesern den Wert dieser ergreifenden positiven Ausführungen über die Einsamkeit dadurch verdorben, daß er in den zwei vorangehenden Büchern zur Bekämpfung eines falschen schwärmerischen Einsamkeitstriebes ein unermeßliches von Schmutz und Unanständigkeit triefendes geschichtliches Anschauungsmaterial aus der Mystik und Möncherei aller Völker und Religionen zusammengestoppelt hätte! Den Plan dazu trug er mindestens seit 1758 in seinem Kopf;[4] man muß sich also wundern, daß er das tolle, wüste Zeug so lange in sich beherbergen konnte, und noch mehr wundern, daß er es schließlich in einem einer von ihm verehrten Frau gewidmeten Buch erbrochen hat.

Das Hauptopfer seiner Kritik ist das altchristliche Mönchstum, dies Produkt des übelverstandenen Evangeliums, der abenteuerlichen neuplatonischen Philosophie und der brennenden ägyptischen Sonnenhitze.[5] Aber Zimmermanns grausame Geschichtstravestie geht von da durch alle Jahrhunderte weiter, zieht auch den heiligen Franz, dem es — er beruft sich dafür auf Spittler — im Kopfe gefehlt hat,[6] in ihren Bereich und verschont selbst den braven Thomas a Kempis nicht,[7] für den sich Zimmermanns Gegner Obereit gewehrt hatte. In den denkbar größten Gegensatz zu Mystik und Mönchereи wird dagegen Jesus gestellt, der uns keine Mönchsreligion lehrte, sondern die Menschen in bürgerlicher Gesellschaft mitteilsam, liebreich und umgänglich machen wollte und den großen Zweck verfolgte, daß Menschen unter Menschen gemeinnützig leben.[8] Nun, diese schroffe Entgegensetzung des evangelischen und des mönchischen Lebensideals, die Gleichsetzung des Evangelischen mit dem Gemeinnützigen, des Mönchischen mit dem Unbürgerlichen und Ungeselligen, gehörte zum Gemeingut der Aufklärungsbewegung, die in der französischen Revolution das Mönchtum wegfegte und eben vor dem Erscheinen dieses Buches in den Reformen Kaiser Josephs sich zu seiner Säkularisation anschickte. Der leidenschaftliche Angriff Zimmermanns auf das katholische Lebens-

1) Ueber die Einsamkeit, IV, 237.
2) Ebenda, IV, 122, 268.
3) Ebenda, III, 210 ff., 322 ff., 435 f., IV, 281 ff.
4) Ischer a. a. O. p. 325 f.
5) Ueber die Einsamkeit, I, 159 f.
6) Ebenda, II, 73.
7) Ebenda, II, 145.
8) Vgl. über Jesus, I, 16, 146, 243. II, 511.

ideal erklärt sich also aus seiner aufklärerischen Tendenz, wobei auch das medizinische Interesse an der Mönchs- und Nonnenpathologie und eine nicht zu leugnende schmutzige Phantasie ihm die Feder geleitet haben. Dazu tritt aber noch ein speziell zeitgeschichtliches Motiv, die Angst vor einer durch die allgemeine Lage begünstigten schwärmerisch religiösen Reaktion, von der Zimmermann in verschiedenen Erscheinungen Deutschlands und der Schweiz, z. B. in Hallers Hyperorthodoxie, in Lavaters Wunder- und Teufelsglauben und bei dem in so vielen geheimen Gesellschaften verbreiteten und hochverehrten Jakob Böhmeschen Unsinn bedenkliche Kennzeichen finden wollte.[1] In allen diesen Kreisen schien ihm die Verwechslung von religiöser Begeisterung mit vernunftfeindlichem Fanatismus wahre Triumphe zu feiern, schien ihm die Gleichsetzung von Mystik und Evangelium das Christentum zum krassesten Aberglauben zurückzuführen und um den ganzen Segen der Aufklärung zu bringen. Daher auf der andern Seite seine rührende Begeisterung für den Reformkaiser Joseph, der da sprach: „Es werde Licht,"[2] und sein hoffnungsvoller Glaube an die Segenskraft des philosophischen Jahrhunderts.

„Philosophie und Menschheit werden nie ohne Freudentränen sich erinnern, was im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts zur Rettung von verjährter Seelensklaverei, zur Vertilgung geheiligter Mißbräuche und zur Emporhebung der Vernunft gegen angebetete Volksverführer in Wien geschah."[3]

Daß übrigens Zimmermann im Gefühl, Mystik und Mönscherei auch gar zu schonungslos gezüchtigt zu haben, gegen den Schluß seines Werks einen Versuch machte, der wahren Mystik gerecht zu werden, wie sie Fénélon, Beat Ludwig v. Muralt und Zimmermanns eigener Vater gelebt hatten, darf nicht verschwiegen werden. Er entwarf in diesem Zusammenhang ein sympathisches Bild des Feinen und Wertvollen an der mystischen Frömmigkeit, betonte ihren Erfahrungscharakter und stellte sie als eine Theologie des Friedens, die nur noch vom Evangelium überboten werde, hoch über die schulgerechte Streittheologie. Aber wenn er sie zugleich als ein seliges Träumen bezeichnet und den Menschen äußerst glücklich nennt, welcher sich das alles einbildet, denkt und glaubt, und wenn er es schließlich erlaubt, ein Mystiker zu sein, wie es gestattet ist, unverheiratet zu bleiben, so redet deutlich der Naturforscher und Psychologe aus ihm.[4]

So muß diese Schrift „Ueber die Einsamkeit" gerade wegen ihres ausführlichen negativen Teils zu den scharfen polemischen Werken der Aufklärungsliteratur gezählt werden, die der Vernichtung des katholischen Ordenswesens und letztlich des katholischen Lebensideals durch den neuen gemeinnützigen und weltfrohen Bürgersinn den Weg bereiteten.

Um so überraschender ist die Schlußwendung der Zimmermannschen Schriftstellerei. Nur wenige Jahre nach der Schrift „Ueber die Einsamkeit" erschien 1788 seine Schrift „Ueber Friedrich den Großen und meine Unterredungen mit ihm kurz vor seinem Tod" und brachte zum Erstaunen aller bisherigen Freunde Zimmermanns einen wahren Wutausfall auf die Berlinischen Aufklärer des Glaubens und der Sitten, denen die furchtbare Sittenlosigkeit Berlins und die Unzahl seiner Selbstmorde zur Last gelegt werden.[5] Er, der bis dahin in jeder seiner Schriften der Aufklärung das Wort geredet und die von ihr verursachte kommende Revolution zum voraus mit Freuden begrüßt hatte, trat plötzlich als bitterster Feind und Ankläger eben

1) Ueber die Einsamkeit, II, 63 ff.; über Lavater vgl. I, 176 f., II, 67 f., 102 f., 277.
2) Ebenda, IV, 483.
3) Ebenda, IV, 488.
4) Ebenda, IV, 378—400.
5) Ischer a. a. O. p. 345 ff. Für den ganzen darauf folgenden Streit sei auf Ischer verwiesen.

derselben Aufklärung auf. Je heftiger alsdann das Heer der deutschen Aufklärer gegen ihn schmähte und schimpfte, desto grimmiger und fanatischer schlug er selbst los auf die Aufklärungsdragoner, die Aufklärungsbande, die Aufklärungssynagoge, die den Umsturz der ganzen christlichen Religion bezwecken, und entwickelte sich zum wahren Revolutions- und Demokratenhasser, der zuletzt alle Fürsten bis hinauf zu Kaiser Leopold gegen die Mordbrenner, welche Deutschland und Europa aufklären wollten,[1] alarmierte, selbstverständlich auch die französische Revolution als ein Werk der Finsternis verabscheute und zuletzt der Franzosenfurcht wie einem Verfolgungswahn unterlag. Es ist schwer, diesen Zimmermann mit dem frühern begeisterten Aufklärer zusammenzureimen, wenn man sich auch sagen muß, daß mancher theoretische Revolutionsfreund und Fortschrittsmann unter dem Eindruck der wirklichen Revolutionsereignisse — warum nicht auch unter dem Eindruck des wirklichen Berlinerlebens? — eine ähnliche, vielleicht nur nicht gar so in die Augen fallende Sinnesänderung durchgemacht hat. Alter, Krankheit und unermeßlich viel Verdruß trugen das Ihre zu dieser Wandlung bei. Es ist doch nicht mehr der wahre Zimmermann, der aus diesen Schriften zu uns redet. Gewirkt hat er in der Literatur als ein Wortführer aufklärerischer Tendenzen und Ideale, der trotz dieser reaktionären Wendung und trotz seiner vorübergehenden Teilnahme an der jugendlichen Schwärmerei der 70er Jahre mit den Iselin, Bodmer, Sulzer in eine Reihe gehört.

Die Stärke und die Schwäche der Aufklärungskultur hatte in ihrer reflektierenden Art gelegen. Der gesunde Menschenverstand hatte sich gegen die geltenden Traditionen und Vorurteile aufgelehnt, hatte sich geweigert, die Dinge einfach zu nehmen, so wie sie gegeben sind, und hatte sich das Recht zu fragen, zu zweifeln, zu prüfen genommen. Hierauf beruhte aller Fortschritt der Aufklärungsbewegung. Fatalerweise trachtete aber die Reflexion der Aufklärer nach Größerem: sie wollte eine neue Kultur schaffen. Vernunftreligion, Vernunftmoral, Vernunftdichtung, Vernunftrecht, Vernunftstaat, so oder ähnlich nannten sich die neuen Ideale. Der Verstand stellte auf allen Gebieten die Prinzipien, Grundsätze und Regeln fest, die der Wille dann in die Praxis umzusetzen hatte. Die Menschen erdachten sich in ihrem Kopf Religion, Moral, Kunst und Politik und begehrten nach diesen Abstraktionen ihres Kopfes zu leben. Die Folge war, daß ein Geist der Verständigkeit, der künstlichen Schablone und der phantasielosen Regelmäßigkeit aus den meisten Schöpfungen dieser Reflexionskultur sprach; die alte Orthodoxie des Glaubens wich einer neuen Orthodoxie der Vernunft, der Regel, der Dressur. Dagegen erhob sich nun die Menschennatur in ihrer Ganzheit und Urwüchsigkeit in den meisten Ländern Europas. Wir Menschen sind nicht solche verständigen Wesen, wir sind auch Leib und Natur. Unsere Sinne, Triebe und Leidenschaften, unsere Phantasie, unser Herz und Gemüt revoltieren gegen die Tyrannei des Verstandes. Auch steckt im Individuellen und Mannigfaltigen der Geschichte und der Tradition unendlich mehr Schönheit, Kraft und Tiefe als in den mark- und blutlosen Abstraktionen der allgemeinen Menschenvernunft. Auf diesem Weg kam

1) Memoire an Seine Kaiserliche Majestät Leopold II. über den Wahnwitz des Zeitalters und die Mordbrenner, welche Deutschland und Europa aufklären wollen.

es zu zwei großen Entdeckungen: einer Entdeckung des Menschen, d. h. des Ursprünglichen, Eigenartigen und wahrhaft Genialen in ihm, und zwar im Guten und auch im Bösen, und einer Entdeckung der lokalen und geschichtlichen Wirklichkeit, des Heimatbodens, der Besonderheit der Zeitumstände, der Eigenart des Individuellen außer uns. Die Grundtendenz der Bewegung geht auf Unmittelbarkeit des Empfindens und auf Realismus der Darstellung in allen Gebieten, am stärksten in Dichtung und bildender Kunst, nicht zuletzt in der Religion.

Forscher, die einseitig auf literarische Abhängigkeit eingestellt sind, pflegen mit großer Gelehrsamkeit den Einflüssen der englischen und französischen Literatur auf den deutschen Sturm und Drang nachzuforschen, wobei dann die Schweiz wieder dem deutschen Einfluß unterliegen muß.[1] Solche Zusammenhänge bestanden natürlich, sind aber Nebensache; entscheidend sind die gleichen Gemütsdispositionen, die sich jetzt in der Jugend gegen den gleichen Feind, nämlich gegen die kahle und kalte Verständigkeit, richten. Letztlich bleibt es immer ein Geheimnis, warum sich an bestimmten Orten und Zeiten das Schöpferische geltend macht. Zu Anfang der 60er Jahre trat Rousseau als Kämpfer gegen den Intellektualismus und als beredter Anwalt für die Rechte des Herzens auf. Man mag ihn einen Vorläufer von Sturm und Drang nennen, wie denn „Werthers Leiden" ohne die *Nouvelle Héloïse* nicht entstanden wären. Wie stark jedoch Rousseau selber in der Reflexionskultur immer noch befangen blieb, zeigen alle seine Werke, zeigt gerade sein Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars; wie hat er Staat, Religion, Erziehung künstlich konstruiert! Und doch waren es damals gerade die jungen Zürcher Theologen, die sich daran stießen, daß Rousseau den Gefühlen zuviel, dem Verstand zu wenig Rechte einräume und die Systeme zu sehr verachte.[2] Für diese Zürcher Jugend war einfach die Zeit noch nicht gekommen, einmal ganz jung zu sein. Desgleichen als Youngs Brief über Originalwerke in deutscher Uebersetzung in Zürich zirkulierte — die Schrift erregte Aufsehen durch ihre Ausführungen über das Genie und durch das der Antike gegenübertretende, stolze, eigene Selbstbewußtsein — fand der junge J. Heß, Youngs allzu farbiger Stil hindere die Deutlichkeit, die man von einer kritischen Schrift mit Recht fordere, nicht wenig.[3] Wieviel fehlte ihm und seinen Freunden, um sich als Genie zu fühlen! Oder man nehme einmal des jungen Heinrich Pestalozzis Briefe an seine Braut vom Ende derselben 60er Jahre: es fehlt dem jungen Revolutionär wahrhaftig nicht an Leidenschaft und Sehnsucht, allein er dachte und schrieb in dem reflektierten Aufklärerdeutsch, dem bekannten Jargon von Tugend, Vollkommenheit, Glückseligkeit, Belohnung und Vorteilen, und vermochte selbst in seinen Liebesbriefen sich nur selten ganz unmittelbar zu geben.[4] Die Bedingungen für den Durchbruch der Unmittelbarkeit waren nirgends so günstig gegeben wie

1 Zum ganzen Thema von Sturm und Drang vgl. Hans Schnorf, Sturm und Drang in der Schweiz, 1914.

2) Vgl. oben p. 124 f., 133.

3) J. J. Heß an L. Usteri, 1. Okt. 1760.

4) Pestalozzis Werke II u. III.

in dem jungen Zürich, das gleichzeitig unter dem Einfluß Bodmers und Rousseaus stand; allein jener Durchbruch erfolgte nicht oder doch erst später bei Einzelnen. Und nun lese man aus Lavaters Tagebuch vom 23. Juni 1774:

„Zu Goethe. allein in seinem Zimmer, mit Schneider von Darmstadt. zu Nacht. „bists" — bin ichs — unaussprechlich süßer unbeschreiblicher Antritt des Schauens — sehr ähnlich u. unähnlich der Erwartung. von tausend Dingen. Einigemal schreckliche Physiognomie. Portrait. — Briefe von Haus noch einmal durchlesen. von Fräulein von Klettenberg — ach! wie viel hundert Sachen hab ich vergessen, die Er mir mit der Miene des sich fühlenden Genius sagte. Noch wünschten mir sein Vater und Mutter eine trefflich natürliche Frau eine gute Nacht. Herzliche Umarmung! alles Geist und Wahrheit was er sagte, ich nicht mehr weiß." [1]

Braucht man zu sagen, daß Lavater diese neue Unmittelbarkeit nicht erst von Goethe oder Herder, deren Schriften er mit Entzückung begegnete, gelernt hat? Der Mann hat seine eigene Jugend gefunden, als ihm 1769 im intimen Verkehr mit der Bibel die Unmittelbarkeit echter Religion wie ein wunderbares Licht aufgegangen war: heiliger Geist, Glauben, Gebet, was ist das anderes als der Durchbruch Gottes zum Menschen, des Menschen zu Gott in voller Unmittelbarkeit? [2] In dieser Entdeckung lag der Keim zum kindlichen und kindischen Wunderglauben und zugleich zu einem kühnen pantheistischen Gott- und Mensch-In-Eins-Setzen, und beides mußte den Aufklärern als Schwärmerei erscheinen. Indem Lavater Gott in sich und sich in Gott fand, durchbrach er gleichzeitig die Schranken zwischen Mensch und Mensch und gewann jene Virtuosität des natürlichen und herzlichen Sichgebens gegen jeden Bruder und jede Schwester, die das Menschenantlitz trägt. Freilich hatte gerade diese religiöse Unmittelbarkeit ihre fühlbare Schranke, die einem so feinen Menschenkenner wie Goethe nicht lange verborgen blieb. Lavater hatte sie eigentlich mehr in Wunsch und Sehnsucht als im gegenwärtigen Besitz. Man weiß, wie tief er seinen Mangel fühlte, Christus nicht zu haben und nicht ein ganzer Christ zu sein, wie ehrlich er ihn aussprach und wie er sich dann bemühte, mit Reflexionen, Beweisen und Analogien die ihm fehlende Gewißheit zu stützen. Er verzehrte seine Lebenskraft in schmachtender Sehnsucht nach dem heiligen Geist. Alle seine Differenzen mit den deutschen Genies haben hier ihren tiefsten Grund; jene empfanden es wie eine Unwahrheit, daß Ideal und Wirklichkeit bei Lavater oft auseinander klafften und daß er als Prophet etwas vertrat, was er selber nicht oder nur halb besaß. Gleichwohl ist ein frischer Strom unmittelbaren Lebens von ihm ausgegangen; seinem Zauber vermochten sich ähnlich wie einst dem Grafen von Zinzendorf auch verhärtete Weltkinder nicht zu entziehen. Er weckte in seinen Freunden und Jüngern überall das Geniale, wenn er sie auch dadurch gelegentlich in einen höchst widerwärtigen Dünkel steigerte, der ihm selber im Innersten fremd war. Daß Lavater übrigens seinen deutschen Freunden Herder, Hamann, Goethe sehr vieles verdankte, was er aus sich selbst nicht hätte schöpfen können, sei zur Verhütung jedes Mißverständnisses ausdrücklich betont. Aber daß zu diesem kongenialen Verständnis eine kongeniale Seele nötig

1) Max Morris, Der junge Goethe, IV, 83.
2) Vgl. unten in Bd. III dieses Werkes.

ist, die von sich aus in die Richtung dieses Verständnisses drängt, dafür ist Lavater ein besonders gutes Beispiel.

Man hat Lavaters „Physiognomische Fragmente" das klassische Erzeugnis der Genieperiode genannt. Sie erschienen in 4 Bänden von 1774—1778 und gaben die Ausführung zu dem flüchtig hingeworfenen Programm, das Lavater unter dem Titel „Von der Physiognomik" in einem Vortrag vor der Zürcher naturforschenden Gesellschaft 1771 skizziert hatte.[1] Die ganze Grundidee dieser Physiognomik: das Erschauen des Seelischen, des Charakters eines beliebigen Menschen aus dessen körperlicher Erscheinung, voran aus seiner Schädelbildung und den Gesichtszügen, ruht auf der in Sturm und Drang zutage tretenden Unmittelbarkeitstendenz, verbunden mit dem neuen Sinn für das Individuelle und Realistische, und vollends gehört Lavaters Sprache in dem großen Werk durchgehends zur Sprache der Geniezeit. Er brachte für dieses Gebiet einen natürlichen Spürsinn und eine unmittelbare Menschenkenntnis mit, die Goethe veranlaßten, von dem physiognomischen Genie zu reden, das Lavater die Natur zugeteilt habe[2]. In der Tat geht er auch allenthalben vom natürlichen physiognomischen Sinn aus, den nach seiner Meinung alle Menschen, auch das Kind, selbst der Tor und das Tier besitzen,[3] und er sucht dies natürliche, angeborene Vermögen zur klaren wissenschaftlichen Erkenntnis zu erheben. Eben damit aber entfernt er sich alsbald von der genialen Intuition, in der die Stärke der Sturm und Drangzeit lag, und sucht mit Mitteln der Reflexion zu gewinnen, was sich nur dem unmittelbaren Gefühl erschloß. Zuletzt sorgt er wie ein rechter Aufklärer für den richtigen Nutzen seiner neuen Wissenschaft und bemüht sich den Schaden zu verhüten, den sie allenfalls stiften könnte.[4] Wie man weiß, ist das große Werk in lebhaftem Gedankenaustausch mit den deutschen Freunden entstanden; gerade Goethe nahm hervorragenden Anteil daran. Kein Wunder, daß Lavaters Ausführungen über das Genie sich wie ein Versuch ausnehmen, das in Worte zu fassen, was ihm in Goethe, Herder und Hamann entgegentrat.

„Genie — das allererkennbarste und unbeschreiblichste Ding! fühlbar, wo es ist, unaussprechlich wie die Liebe" ... „Nenns Fruchtbarkeit des Geistes! Unerschöpflichkeit! Quellgeist! Nenns Kraft ohne ihresgleichen ... nenns Schöpfungskraft ... nenns Zentralgeist, Zentralfeuer, dem nichts widersteht ... nenns und beschreibe, wie du willst und kannst — allemal bleibt das gewiß — das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, innig Eigentümliche, Unnachahmliche, Göttliche — ist Genie — das Inspirationsmäßige ist Genie ... Genie blitzt; Genie schafft, veranstaltet nicht, schafft, so wie es selbst nicht veranstaltet werden kann, sondern ist! Genie vereinigt, was niemand vereinigen, trennt, was niemand trennen kann; sieht und hört und fühlt und gibt und nimmt — auf eine Weise, deren Unnachahmlichkeit jeder andere sogleich innerlich anerkennen muß ... Unsterblich ist alles Werk des Genies wie der Funke Gottes, aus dem es fließt ... Aller Genien Wesen und Natur ist — Uebernatur — Ueberkunst, Uebergelehrsamkeit, Uebertalent ... Menschengötter! Schöpfer! Zerstörer! Offenbarer der

1) Zum folgenden vgl. H. Maier, Lavater, als Philosoph und Physiognomiker in der Denkschrift für Lavater.

2) Ebenda, p. 441 (Zitat aus Goethes Wahrheit und Dichtung, 19. Buch).

3) Physiognomische Fragmente, II, 8 f. (Maier a. a. O. 394 ff.).

4) Maier a. a. O., p. 392 f.

Geheimnisse Gottes und der Menschen! Dolmetscher der Natur! Ausspreche unaussprechlicher Dinge! Propheten! Priester! Könige der Welt... die die Gottheit gebildet und organisiert hat — zu offenbaren durch sie sich selbst und ihre Schöpfungskraft und Weisheit und Huld — Offenbarer der Majestät aller Dinge und ihres Verhältnisses zum ewigen Quell und Ziel aller Dinge: Genien — von euch reden wir!" [1]

Man sieht, Lavaters Hymnus auf das Genie mündet in die Anbetung Gottes aus. Ein solcher Mann muß auch den Dichter und das dichterische Schaffen religiös interpretieren.

„Der Dichter ist Prophet der Schöpfung und der Fürsehung Gottes. Mittler zwischen der Natur und den Söhnen und Töchtern der Natur. Bedarfs gesagt zu werden: alle Propheten Gottes waren Poeten. Wer war es mehr als David, Moses, Jesaias und Johannes? — Die Sprache der Offenbarung ist Sprache der Dichtkunst — was Kunst? Sprache dichterischen, das ist — voll empfangenden, voll gebenden Gefühls." [2]

In dieser Stimmung muß auch die Religion als Genie erscheinen. Sie wird scharf unterschieden von der Tugendmoral, die der Ungläubige, der Atheist ausüben kann.

„Religion — sie kommt aus der unsichtbaren Welt und geht in die unsichtbare Welt... Religion — Bedürfnis höherer Unsichtbarkeiten und Glaube an solche; Religion — immer Sinn, Gefühl, Genie fürs Unsichtbare, Höhere, Uebermenschliche, Ueberirdische, Religion immer Glaube... Religion ist mehr als Tugend... Tugend erhebt die Menschheit über die Tierheit, Religion erhebt die Menschheit über die Menschheit... Religion — ist ein innerer, höherer Sinn der Menschheit für die Gottheit und Gottes unsichtbare Welt." [3]

Es klingt wie ein Zungenreden, wenn man von der nüchternen Sprache der Aufklärer herkommt. Kein Wunder, daß der Gegensatz zur Aufklärung so scharf empfunden wird wie der Gegensatz von Natur und Kunst. Rousseaus Freiheitsdrang erlebte damals eine neue Auferstehung; es ist, als höre man den Genfer, wenn Lavater das Zeitalter anklagt,

„in dem ach so wenig Natur, so wenig reine Menschheit, so wenig reine Interessen für Wahrheit, so wenig Durst nach Freiheit ist, wo alles sich in Kunst kleidet, in Putz gefällt und niemand merkt, daß auch das schönste, geschmackvollste Kleid — Denkmal des Verfalls und Joch ist, unter dem der Sohn der Natur schmachtet." [4]

Wie nun Lavater durch seine religiöse Führung in die Richtung der deutschen Stürmer und Dränger getrieben wurde, so bildeten auch seine Jünger in Zürich eine religiöse Sekte, für die das Geniale mit dem Christlichen zusammenfiel. Wir denken an den kleinen Kreis, in dem sich ein Joh. Kasp. Häfeli, Joh. Jak. Stolz, Christ. Tobler, auch Chr. Kaufmann von Winterthur Mitte der 70er Jahre um Lavater und seinen Freund Pfenninger als Führer zusammenscharten. Wir werden ihm später bei der Darstellung der religiösen Reaktion begegnen.[5] In unserem Zusammenhang, da wir den Beziehungen der schweizerischen Literatur zu den religiösen Strömungen nachgehen, ist nur der schroffe und einseitige religiöse

1) Physiognomische Fragmente, IV, 80—83 (Maier a. a. O., 447 ff.).
2) Physiognomische Fragmente, II, 223 ff. (Maier a. a. O., 449 f.).
3) Physiognomische Fragmente, III, 229—236 (Maier a. a. O., 451 f.).
4) Physiognomische Fragmente, II, 2 f. (Maier a. a. O., 447).
5) Vgl. unten in Bd. III dieses Werkes.

Charakter der literarischen Produktion des Lavaterkreises hervorzuheben. Wer ihn kennen will, muß zu Häfelis Aufsatz über Enthusiasmus und Schwärmerei im deutschen Merkur von 1776 oder zu Häfelis Predigten und Predigtfragmenten von 1778, zu Stolz' Schrift: „Ueber Schwärmerei, Toleranz und Predigtwesen" von 1776 greifen, Schriften, in denen sich das Geniale und Schöpferische (Christentum ist Genie) mit dem Barocken und Fanatischen wunderlich verschlingt. Ins eigentliche literarische Gebiet gehört höchstens das aus Reden und Handschriften großer und kleiner Männer gesammelte seltsame Allerley, dessen ersten Teil der Deutsche Ehrsam und der Winterthurer Kaufmann 1776 miteinander herausgaben, während der zweite Teil im folgenden Jahr wahrscheinlich von Häfeli und Stolz zusammengestoppelt wurde.[1]

Man vergegenwärtige sich folgenden Inhalt des ersten Teiles:
I. Moralische Gedanken. II. Allerlei für Philosophen, Genies, Moralisten, Toleranzprediger und Dunsen. III. Für Bücherleser, Büchermacher, Bücherrichter. IV. Für Jünglinge. V. Für Leidende. VI. Charaktere. VII. Ueber Schriften und Schriftsteller. VIII. Theologie, Religion, Bibel, Christentum. IX. Vermischte Gedanken und Empfindungen. X. Beschluß und Nachrede. Kann man sich ein unsinnigeres Durcheinander denken? Beinahe die Hälfte des Büchleins lebt von fanatischer Polemik gegen die Modephilosophen und Modetheologen *à la* Nicolai, Semler, Teller, Eberhard, auch Leonhard Meister, J. J. Hottinger usw. Auch das eigentlich Theologische, das die Verfasser einstreuen, leuchtet stets auf dem Hintergrund der niederträchtigen Aufklärungswissenschaft. Zur Entschuldigung läßt sich nur sagen, daß der Ton von der anderen Seite nicht viel anständiger war und daß die Gegner durch ihre Aufklärungsintoleranz den neugläubigen Fanatismus provoziert hatten.

Von allgemeiner Bedeutung ist höchstens die Abrechnung dieser Stürmer und Dränger mit der in Zürich damals noch herrschenden Wolffschen Philosophie, schon darum, weil Chr. Wolffs Verdienst ehrlich anerkannt und der Verfall seiner Philosophie nicht gewünscht wird, vielmehr unverkennbar ein deutliches Bemühen besteht, ihm gerecht zu werden. Nur um so schärfer trifft die Kritik die wunden Punkte dieses Philosophierens.

„Dinge, die man auf dem Weg der Erfahrung, des Menschen-Sinnes, der Empfindung und Beobachtung allein finden kann und soll, leitet Wolff sehr oft aus willkürlichen abgezogenen Sätzen der Ontologie her, aus Sätzen, die auf keiner empfundenen Wirklichkeit beruhen ... Er wendet seine mathematische Methode auf Gegenstände an, die tausend Ausnahmen leiden und sich höchst unsicher unter einen allgemeinen Teil bringen lassen, während er die Analogie, diese reiche Quelle der Wahrheit, degradiert und verschmäht ... Seine Philosophie bildet größtenteils nur eine und lange nicht die köstlichste Kraft der Seele — die Abstraktion — und trennt, was die Natur so innig zusammengefügt hat. Unwissend hat sie dadurch manchem Jüngling das herrlichste Gefühl von Größe und Kraft und Erhabenheit verstimmt, die Empfindung seiner selbst geschwächt und in kleine, schwache Fäden zerschnitten, das offenste Herz und hellste Auge in reflektierendes Raisonnement aufgelöst und, indem sie ihn in die Abgründe der Metaphysik versenkte, eben damit Lust und Trieb für die wahre Tätigkeit und Genuß des Lebens gestumpft."[2]

Unwillkürlich sucht man nach menschlich schönen Stellen. Sie fehlen nicht ganz. Man erkennt den Geist Lavaters in ihnen.

1) Exemplar auf ZBZ, Sp. 544.
2) Allerley, II, 56—59.

Da ist die Rede von der Gottesfreude, unsichtbar mit geringer Kraft weit um sich her Kräfte zu erregen, die Gutes wirken im stillen und vor aller Welt. Da wird das Lob der Demut und Einfalt gesungen; da hören wir vom Glauben an das Gute im Menschen und wie im versunkensten Menschen immer noch Strahlen der Gottheit sind. „Spielend Gutes tun, scherzend weit wirken, Uebel und Gefahren, Laster und Versuchung mit heiterer Stirn weglächeln, fröhlich geben, was man hat, dankbar nehmen, was man fröhlich gibt, nie sprechen ohne Beruf, weß das Herz voll ist, den Mund überfließen lassen, bald vergessen, was man Gutes tat und um des Guten willen Uebles litt, im Menschen immer die Menschheit, in der Menschheit die Gottheit verehren — o könnt ich das immer, wäre das mir Natur, so dürft' ich hoffen, etwas vom Kindersinne zu haben, den ich im Evangelio allenthalben, in anderen Menschen und Menschenwerken so selten finde und so selten in mir." [1]

In wenigen Worten das ethische Ideal Lavaters, das sich so deutlich von der berechnenden Nützlichkeitsmoral abhebt, und zugleich wie bezeichnend: Wunsch, Sehnsucht, weit mehr als ein fester Besitz. So war Lavater. Er wird auch aus den folgenden Worten reden:

„Genieße und fühle erst dich selber, alsdann wirst du die Edlen deines Geschlechtes genießen und fühlen können — durch diese wird dir Christus anschaulich — und in Christo offenbart sich die Gottheit." [2]

Uns interessiert hier die Stellung der Lavaterjünger zu den Größen der Literaturgeschichte. Ein „Fragment aus meiner Bibliothek" gibt den besten Aufschluß darüber:

„Homer, Sophokles, Messias, Klopstocks Oden, Shakespeare, Ossian, Noachide (von Bodmer), Sterns Reisen, Antipots (von Schlosser), Aßmus (Matthias Claudius), Epiktet, Götz von Berlichingen, Bonnet, Betrachtungen der Natur — es folgen theologische Bücher von Pfenninger, Heß, Herder, Tobler, Lavater, auch Zendavesta." [3]

Wieland, der in dieser Bibliothek fehlt, kommt sonst reichlich zur Geltung; Herder, Goethe, Klopstock, Wieland, ein andermal Wieland, Goethe, Herder marschieren in einer Reihe. Herder ist der ausgesprochene Liebling im religiösen Gebiet: „Wenn ich etwas über die Bibel lesen muß, so behalte ich Herder am besten!" [4] Mit Ingrimm wird für Herders Größe und Tiefe wider die aufklärerischen Kritikaster plädiert, während Goethe der dichterische Abgott dieser Lavaterianer ist. Einmal taucht das Verlangen nach einem kritischen Journal auf, an dem Herder, Goethe, Merk, Schlosser, Wieland, Klopstock und Bodmer mitzuarbeiten hätten. [5]

Diese Schweizer wagen es nicht, ihrem Bodmer den Abschied zu geben; trotzdem der Alte sich so grämlich zum Treiben der neuen Genies stellte. Bodmer erhält das Lob, einer der originellsten, ausgezeichnetsten, liebenswürdigsten Menschen zu sein. „Da ich Bodmern sahe, wie wohl ward mir!" [6] Und neben dem alten Bodmer kommt Rousseau im zweiten „Allerley" nochmals zu Ehren. Der

1) Allerley, I, 11 f., 17.
2) Ebenda, 124.
3) Ebenda, 112 f.
4) Ebenda, 100.
5) Ebenda, 50.
6) Ebenda, 105.

Herausgeber findet im *Emile* wunderschöne Stellen, trotzdem es eine „Chimäre der Erziehung" ist.

„Lieber Rousseau, du hast recht, wenn du den steifen, schulgerechten Philosophen deiner Zeit, auf denen allein die Schuld liegt, daß du kein Christ warst und keiner werden konntest, sagst: *vous voulez qu'on soit toujours conséquent; je doute que cela soit possible à l'homme, mais ce qui lui est possible c'est d'être toujours vrai.* Und aus voller Seele stimme ich in deine Klage ein, die du gewiß tief empfandest: Philosophie, wie viel Mühe giebst du dir, die Herzen zu verengen, die Menschen kleinlich zu machen!" [1]

Das junge Zürich der 60er Jahre hatte Rousseau trotz seiner antiphilosophischen Haltung geliebt; die Lavaterianer der 70er Jahre dagegen liebten ihn deswegen.

Das Auffallendste im „Allerley" liegt vielleicht in der hier beginnenden Kritik mancher Uebertreibungen der Genieperiode.

„Die allempfindende Empfindsamkeit, so voll der behaglichsten Genügsamkeit auf so vielen Gesichtern, ist sie wohl besser oder so gut als die schlechte und rechte Gerechtigkeit der natürlichen Menschenkinder, die nie davon schwatzen, wenn sie recht tun ... Zu den verabscheuendsten Dingen gehören Feuerjünglinge ohne Bescheidenheit, Schwätzer ohne stille Taten, Empfindsamkeits-Kreischerinnen ohne Gefühl."

„Es wäre doch einmal wieder einer versucht zu wünschen, daß die Genies weniger Bizarres hätten — damit die Kalbsköpfe sich nicht auch Genies zu sein deuchten, wenn sie bizarr sind." [2]

So sehr der dunkle Stil Herders gegen die platten Aufklärer verteidigt wird, ganz wohl ist dem Herausgeber nicht dabei.

„Mach einmal, lieber Herder, dem Gekreische über deine Dunkelheit mit einer deutlichen populären Schrift ein Ende, bitte, bitte!" [3]

An Goethe schätzen die jungen Zürcher vor allem sein gutes Herz.

„Es ist ein Unglück, daß so viele Goethen von Seite seines Witzes und Verstandes und nicht seines Herzens kennen." [4]

An den Liedern der Geniedichter vermißt man Lieder, die man in irgendeiner so oft vorkommenden Situation gern sänge:

„Lieber Goethe — du könntest anfangen, und du hast wirklich etwas abzubüßen auf einem im Grunde doch etwas impertinenten Liedchen (gemeint ist die Christel); bis du dies vergütest — großer Mann, bleibst du etwas klein in meinen Augen." [5]

Der zweite Teil geht womöglich noch schärfer vor. Er streicht Wieland aus der Heiligenliste, da er sich als Weib entpuppt oder gar als Welle, von jedem Wind hin und hergetrieben. [6] Die Empfehlung der Schriften Herders verbindet sich diesmal mit der Warnung, sich nicht von dem zu glänzenden Stil verführen zu lassen. [7] An die Adresse der Jungen geht folgender Passus:

„Einige feurige junge Köpfe, die aber allzumal noch nicht recht wissen, wohin sie Christus stellen müssen und was das dann ist, Christentum (euch mein ich, Klinger,

1) Ebenda, 63; II, 151, 154.
2) Ebenda, I, 16, 28.
3) Ebenda, I, 100.
4) Ebenda, I, 100.
5) Ebenda, I, 163.
6) Ebenda, II, 146.
7) Ebenda, II, 94.

Wagner *et vous autres*) haben durch und in ihren dramatischen Stücken ein gewisses Ausknirschen und Wutaustoben seiner Leiden, wobei aber Imagination und Mode mehr tut als Empfindung zum durchgängigen Tun einer gewissen Sekte gemacht, die ziemlich um sich zu greifen scheint." [1]

Die Verfasser des „Allerley" fordern eine andere Stellung zum Leiden; da kann ihnen auch Goethes Werther nicht recht liegen.

„Lieber, theurer Goethe, Lenz und Miller, ach es ist ein heiligers, göttlichers Geschäfte, den Leidenden zu stärken und seine Seele für die Zukunft zu stählen, als ihn in die Tiefe seines Jammers hinein zu senken und die Augen bluthroth zu machen die Ihr hernach nicht mehr trocknet. O Ihr grausame! riefen Menschen über Euch aus im Drang des innigsten Leidensgefühls, Menschen, denen eine bange Stunde gemacht zu haben, Euch ewig kränken würde! — Labsal, meine Theuren, ich will Euch zu Fuß' fallen, wenn Ihr mich nur erhöret und keine Wunden mehr aufritzet! O Ihr Edle, mit Euch ists eine Freude zu reden, Ihr seyd Menschen!!" [2]

Ein wesentlicher Gegensatz zwischen dem Lavaterkreis und den deutschen Geniepropheten kommt hier in schonendster Form zum Ausdruck. Der deutsche Sturm und Drang war rein menschlich, jugendlich orientiert; für Lavater und seine Jünger waren bei aller brausenden und schäumenden Leidenschaft Religion und Moral unverletzliche Heiligtümer, die respektiert werden mußten. Naturalismus auf der einen Seite, bestimmte Christlichkeit auf der anderen — können sich solche Gegensätze auf die Dauer vertragen?

Jedoch auf den Ausgang der Bewegung wirkte ein anderes Moment. Eine Gemütsverfassung, wie die von Sturm und Drang vorausgesetzte, kann naturgemäß nur vorübergehend sein; in Deutschland ist Sturm und Drang unmerklich in den Weimarer Klassizismus übergegangen; in der Schweiz erwies sich die so leidenschaftlich bekämpfte Aufklärung als die stärkere Macht. Die feurigsten Jünger Lavaters, ein Häfeli, Stolz, auch Chr. Tobler endeten als Aufklärungspfarrer; nur Chr. Kaufmann fand in der Brüdergemeine sein Asyl. [3] Lavater aber fuhr auf seinem Wege fort, verlassen von den Freunden aus der deutschen Geniezeit, dafür umgeben von immer neuen Schwärmen jugendlicher und älterer Verehrer und Verehrerinnen von diesseits und jenseits des Rheines. Die Zürcher Sturm- und Drangbewegung war wie ein schöner Traum vorübergegangen.

Sie hat aber ein wunderbares Nachleuchten in den Schriften Heinrich Pestalozzis am Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre hinterlassen, und noch mit mehr Recht als Lavaters „Physiognomische Fragmente" dürfte man die „Abendstunde eines Einsiedlers" und „Lienhard und Gertrud" I als die höchsten Produkte dieser mächtigen Bewegung bezeichnen. Pestalozzi hat damals eine zweite Jugend erlebt, warum und in welchem Zusammenhang, ist uns verborgen. Ein Jünger Bodmers und Rousseaus, hatte er als feuriger Patriot und Weltverbesserer begonnen, aber in der reflektierten Denkweise und Sprache des damaligen Zürich und mit den Idealen der Aufklärung. Den Durchbruch des unmittelbaren Lebens erfuhr er erst 10 Jahre später, als in Zürich die deutschen

1) Ebenda, II, 102.
2) Ebenda, II, 142.
3) Das Nähere in Band III dieses Werkes.

Stürmer und Dränger ihre zweite Heimat fanden und als Lavater seine Prophetenstimme erhob. Pestalozzi traf mit Lavater wunderbar zusammen im Glauben an das Göttliche im Menschen, der sich ihm damals im Verkehr mit der verrohtesten und verkommensten Jugend so hell zu bewähren schien; daß er auch Goethe auf sich wirken ließ und wie unter dem Bann seines Zaubers stand, steht fest. Vor allem aber trat ihm die Unmittelbarkeit des Religiösen vorübergehend in einem seltsamen Mystiker, Joh. Mesmer vom Thal, sozusagen leibhaftig entgegen und erfüllte ihn mit Enthusiasmus ohnegleichen. Der Brief, in dem er Lavater von dem merkwürdigen Manne Kunde gibt, beweist wenigstens für diesen Zeitpunkt deutlich seine Verbundenheit mit dem Kreis der religiösen Schwärmer in Zürich. Pestalozzi bekennt von sich selber, daß er bis dahin nicht wußte, was Glaube an Christus sei; jetzt ist es ihm aufgegangen: „Glauben an diesen Mann, Glauben an jeden Mann, der Christ ist, das ist Glauben an Christus und Gott." [1] In uns selber steckt das Göttliche; es muß nur geweckt werden, um zur Flamme aufzulodern, und das geschieht am besten, wenn es in seiner Verkörperung durch prophetische Persönlichkeiten uns nahe tritt. Schade, daß wir von diesem Joh. Mesmer und Pestalozzis Erlebnissen mit ihm weiter gar nichts wissen; der genannte Brief wirkt wie ein Blitz in dunkler Nacht.

Die neue Epoche in seinem Leben verrät sich äußerlich durch den schroffen Gegensatz zur gesamten Aufklärungsweisheit seiner Zeit. Selbst in den Briefen an Isaak Iselin, an dieses Ideal eines Aufklärers und Pestalozzis persönlichen Helfer und Freund, konnte er es nicht unterlassen, über das philosophische Jahrhundert zu klagen, das „sich vor dem Namen des weisen Jesus allgemein schämt", und seinem Baseler Freund zu verstehen zu geben, daß er auf dem Holzweg sei, wenn er das einfache Landvolk mit Aufklärung statt mit schlichter Frömmigkeit geistig zu heben suche. [2] In denselben Briefen schreibt er begeistert von der Lehrart der Natur im Gegensatz zum Schule- und Methodengeist, rühmt dabei gerade die Unordnung, das Unsystematische am Gang der Natur, der sich dafür auf Freiheit, auf Bedürfnisse und innere Empfindung gründe. [3] Noch im Schweizer-Blatt von 1782 erscheint seine Stellung zu den Erziehungsfragen stets am Gegensatz zur „Modeweisheit unserer Zeit" orientiert; er spottet über die philosophischen Knaben, die ob ihrem Studieren, ob ihrem Abstrahieren und ob ihrem Empfinden täglich mehr alles Sehen und Hören verlieren und deshalb sich auch natürlich für sich und ihre Eleven aus der Hausarbeit nichts machen. Alle wahre Erziehung geht vom Haus, von Vater und Mutter aus, und die Zugabe der Schulkunst und Methodenführung trägt das wenigste zur Grundlegung eines soliden häuslichen Glückes bei. [4] So ist denn auch die „Abendstunde eines Einsiedlers" gleich in ihren ersten Partien voll polemischer Spitzen gegen alle Schulbildung, gegen die Vielwisserei, gegen das tausendfache Gewirre

1) Pest. Bl. XIX, 1898, p. 17 ff.
2) Pestalozzi an Iselin bei J. Keller, Isaak Iselin an Heinr. Pestalozzi (Pädag. Bl. Bd. XIII., 95).
3) Ebenda, p. 77.
4) Pest. W. VI Von der Erziehung, p. 169—187.

von Wortlehren und Meinungen; die erhabene Bahn der Natur wird gegen die künstliche Bahn der Schule mit ihrer erzwungenen und steifen Ordnungsfolge aufgerufen.[1] Und dann lese man „Lienhard und Gertrud" ersten und zweiten Teil, wo Schule und Schulmeister überhaupt nicht vorkommen und sich allein von der häuslichen Frömmigkeit und Arbeit aus die Rettung des verkommenen Dorfes vorbereitet.

Kehrseite dieser Abkehr von dem ganzen Bildungsstreben der Aufklärung ist Pestalozzis Glaube an eine im Herzensgrund schlummernde, ursprüngliche Wahrheit, an eine Offenbarung Gottes in der Tiefe der Seele.

„Gott ist die nächste Beziehung der Menschen. Glaube an Gott, du bist der Menschheit in ihrem Wesen eingegraben, wie der Sinn vom Guten und Bösen, wie das unauslöschliche Gefühl von Recht und Unrecht, so unwandelbar fest liegst Du als Grundlage der Menschenbildung im Inneren unserer Natur.

Glauben an Gott, Du bist nicht Folge und Resultat gebildeter Weisheit, Du bist reiner Sinn der Einfalt, horchendes Ohr der Natur auf den Ruf, daß Gott Vater ist.

Kindersinn und Gehorsam ist nicht Resultat und späte Folge einer vollendeten Erziehung, sie müssen frühe und erste Grundlage der Menschenbildung sein." [2]

Staunend steht Pestalozzi vor der Entdeckung dieser ursprünglichen, schöpferischen Wahrheit, die er nicht etwa dem Genie reserviert, nein, die er allen Menschen, auch den ärmsten und verkommensten, zutraut; seine und unsere Aufgabe ist nur das Wecken und Ueben des angeborenen Göttlichen in uns.

Das neue Leben im Unmittelbaren offenbart sich in Pestalozzis neuem Stil; er klingt wie ein Echo auf den Goethischen Stil in diesen Jahren.

„Ich bin nicht zum Schriftsteller gebildet; mir ist wohl, wenn ich ein Kind auf meinen Armen habe, oder wenn ein Mensch, woher er kommt, mit Gefühl für Menschlichkeit vor mir steht, und dann vergeß ich die arme Wahrheit, die sich auf der Feder modeln läßt und gehe an der Hand der lieben Natur ohne Buch und Führer, sowie ein jeder Mann in Zwillich neben mir gehen kann, meine Straße und weiß so wenig von den Fußwegen und schönen Spaziergängen der Schriftsteller als der Dorfjunge, und für alles, was mich nicht als Bedürfnis der Menschheit interessiert, bin ich unbekümmert und einer der unwissendsten Menschen."[3]

Auch die Glut der „Abendstunde eines Einsiedlers" verdanken wir einer verwandten Stimmung wie der von Sturm und Drang. Pestalozzi hat sich offenbar Mühe gegeben, Herr und Ordner seiner glühenden Empfindungen zu werden; er disponiert und disziplinierte. Man versteht ihn aber nur, wenn man von dem einen Zentrum: Gott der Vater, wir seine Kinder, die ganze Schrift durchleuchtet und die Einleitung als Weg dahin, den Schluß als Konsequenz daraus betrachtet. Das ganze muß in wenigen Stunden feurigster Ergriffenheit wie ein Geschenk der Offenbarung empfangen sein. Die letzten Worte quellen aus der Sehnsucht Pestalozzis, seinem Volk Priesterdienste erweisen zu dürfen, aus der Kraft göttlicher Erleuchtung heraus.

1) Pest. W. III, p. 313—316.
2) Ebenda, p. 320 f.
3) Pestalozzi an Iselin bei J. Keller, a. a. O., p. 87 f.

„Deine Kraft, Geweihter, ist Gottes Erleuchtung!
Gottes Erleuchtung ist Liebe, Weisheit und Vatersinn!
O wer nach meiner Hütte wallet, wäre ich Euch Schatten der Kraft meiner Gottheit!
O Sonne, Du Bild ihrer Kraft, Dein Tag ist vollendet! Du gehst unter meinem Berge! O Tag meiner Vollendung! O Hoffnung des kommenden Morgens! O Kraft meines Glaubens!“ [1]

Derselbe Pestalozzi, der so schwärmen kann, studiert gleichzeitig mit durchdringendem Beobachtungsgeist die wirklichen konkreten Menschen und zeichnet mit unerbittlichem Realismus ihre Charaktere und ihr Benehmen in dem „Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit“ [2] wie in den Gesprächen der Bauern von Bonnal in „Lienhard und Gertrud“ I und II. Die abstrakten Schemen von Tugend und Laster weichen hier der Fülle individueller Personengestaltung; nur der Vogt repräsentiert den Erzbösewicht und die Gertrud erinnert noch stark an die erbaulichen Tugendmuster. Genug, daß der Wille zum realistischen Schauen und Darstellen an der Arbeit ist und diesen Roman über die ganze Tagesliteratur hoch erhebt.

Uns interessiert hier des Dichters Stellung zum Christentum. Es gibt in der ganzen zeitgenössischen deutschen und schweizerischen Literatur kaum ein Dokument von gleich herzlicher Schilderung der Kraft des alten Christentums wie der erste Teil von „Lienhard und Gertrud“.

Der enge Zusammenhang von Hausfrömmigkeit und fester kirchlicher Sitte gehört zum Auffallendsten an diesem Buch. Die Gestalt des Pfarrers ist mit großer Liebe gezeichnet; er vertritt, wie die „Abendstunde“ sagt, den reinen Vatersinn der Menschheit zusammen mit dem Junker, dessen Vatersinn der Dichter nicht genug rühmen kann. Der Sonntag mit seinem Gottesdienst in der Kirche nimmt eine hohe, wichtige Stellung ein; ists gar ein Abendmahlssonntag, so geht ihm eine feierliche Vorbereitung zu Hause voraus. Entscheidend bleibt freilich das fromme Leben im Wohnhaus und am Werktag, und hier, im Werktagsleben, bewährt sich die stille Kraft der Frömmigkeit der Gertrud. Mit welcher zarten Innigkeit schildert Pestalozzi den Abend vor einem Festtage im Hause einer rechtschaffenden Mutter, wie da die Mutter mit den Kindern alle Erlebnisse der Woche bespricht, den Dank gegen Gott in ihnen weckt und aus der erlebten Hilfe Gottes das Verlangen hervorlockt, andern, die der Hilfe noch mehr bedürfen, wohlzutun, wie sie dann die Kleinen zur Stille vor Gott mahnt und in der feierlichen Stille die Fehler eines jeden mit ihnen durchgeht, weil das Rechttun zum Beten gehört, und wie endlich die Kinder selbst ihr Abendgebet, wie sie es von ihrer Mutter lernten, aufsagen! Und wie tritt Jesus im Samstag-Abendgebet auf einmal in den Mittelpunkt!

„Sie (die Eltern) sagen uns ferner, daß wir es dem Heiland der Menschen danken sollen, daß sie Dich, himmlischer Vater, erkennen und lieben, und daß alle Menschen, welche diesen lieben Heiland nicht kennen und lieben und nicht allem guten Rate folgen, den er den Menschen auf Erden gegeben hat, auch Dich, himmlischer Vater, nicht so lieben und ihre Kinder nicht so fromm und sorgfältig erziehen als die, so dem Heiland der Welt glauben. Unser lieber Vater und die liebe Mutter erzählen uns immer viel von diesem lieben Jesus, wie er es so gut mit den Menschen auf Erden gemeint; wie er, damit er alles tue, was er könne, die Menschen zeitlich und ewig glücklich zu machen, sein Leben in tausendfachem Elend zugebracht habe und wie er endlich am Kreuze gestorben sei; wie ihn Gott wieder vom Tode auferweckt habe und wie er jetzt in der Herr-

1) Pest. W. III, 327.
2) Ebenda, p. 273.

lichkeit des Himmels zur Rechten auf dem Throne Gottes, seines Vaters, lebe und noch jetzt alle Menschen auf Erden gleich liebe und suche glücklich und selig zu machen. Es geht uns allemal ans Herz, wenn wir von diesem lieben Jesus hören. Wenn wir nur auch lernen so leben, daß wir ihm lieb werden und daß wir einst zu ihm kommen werden in den Himmel." [1]

Das Sterbebett der Mutter des Hübelruedi gibt dem Dichter Anlaß, den wunderbaren Wert des Ewigkeitsglaubens für die Armen und Leidenden zu zeigen, wobei er ganz ausnahmsweise die sterbende Frau mit Bibelworten reden läßt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" ... Ihren Kindern vermacht die Frau zwei Bibeln und ein Gebetbuch, ungefähr das einzige, was sie besaß. „Haltet es nicht gering, es war in meinem schweren Leben mir tausendmal Trost und Erquickung. Laßt Gottes Wort Euch Euern Trost sein und Eure Freude, und liebet einander und helfet und ratet einander, solange Ihr leben werdet, und seid aufrichtig, treu, liebreich und gefällig gegen alle Menschen, so wirds Euch wohl gehen im Leben" [2].

Ich wüßte nur ein Dokument aus der deutschen Literatur von Sturm und Drang, das eine gleich herzlich warme Stellung seines Verfassers zum alten schlichten Volksglauben bekundet: Goethes Brief des Pastors zu N. an den neuen Pastor zu... wo ebenfalls einer der ganz Jungen und Freien einen solchen Ton anstimmt, daß mancher Leser einen Pietisten dahinter vermuten mußte. Das ist tatsächlich die Wirkung der neuen Sturm- und Drangbewegung: Abkehr von der Verstandesaufklärung, neue Freude am alten Besitz des Volkes, Heimatliebe, Heimatsinn, auf alle Lebensgebiete angewendet. Als der Dichter die „Abendstunde eines Einsiedlers" schon komponiert hatte, wurde es ihm Bedürfnis, ihr wenigstens anhangsweise ein Bekenntnis zu Jesus hinzuzufügen:

„Der Mann Gottes, der mit Leiden und Sterben der Menschheit das allgemein ververlorene Gefühl des Kindessinnes gegen Gott wiederhergestellt, ist der Erlöser der Welt; er ist der geopferte Priester des Herren, er ist Mittler zwischen Gott und der Gottes vergessenen Menschheit, seine Lehre ist reine Gerechtigkeit, bildende Volksphilosophie, sie ist Offenbarung Gottes des Vaters an das verlorene Geschlecht seiner Kinder." [3]

Ist nun Pestalozzi, als er diese Schriften verfaßte, ins Lager der Orthodoxen oder der Pietisten übergegangen? Vermutlich so wenig als Goethe, da er den Brief des Pastors schrieb. Es ist doch sehr bezeichnend, daß die „Abendstunde eines Einsiedlers", abgesehen von jenem Anhang, von Jesus schweigt und das Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott rein natürlich begründet. Die Predigt des Pfarrers in „Lienhard und Gertrud" schlägt einen moralischen und sozialen Ton an und deutet das Abendmahl als Symbol der allgemeinen Menschenliebe. Selbst jenes kindliche Samstagabendgebet wendet sich nicht an Jesus, sondern an Gott und ist bei aller Anpassung an das Biblische in der Hauptsache durchaus undogmatisch und schlicht menschlich gehalten. Es fehlt sogar nicht an einem Hieb gegen die Pietisten bei Anlaß des Felix Kriecher, dieses frommen Heuchlers. [4] Den heimkehrenden Vater begrüßt die fromme Familie statt mit einem alten Kirchenlied mit Goethes „Der Du von dem Himmel bist" [5]. Pestalozzi hat damals die Schönheit,

1) Pest. W. IV, 76 f.
2) Ebenda, 45 f.
3) Pest. W. III, 328; vgl. Pestalozzi an Iselin bei J. Keller, a. a. O., p. 94 f.
4) Pest. W. IV, 55.
5) Ebenda, 31.

Kraft und Tiefe des alten Christentums wundervoll verstanden und zur Darstellung gebracht; er war überzeugt, daß in dieser Bibelreligion und Jesusliebe der größte Volkssegen ruhe und daß ihre Pflege und Erhaltung wichtiger als alle Verbreitung der Aufklärung sei. Aber er selbst stand auf freierem Boden; er mußte sich das Christliche ins Menschliche übersetzen; er griff vom Erlösungsglauben auf den Schöpfungsglauben zurück. Kindessinn als Antwort auf den Vatersinn, den Natur und Herz uns verkünden, ist für ihn das Wesen der christlichen und jeder echten Religion.

Es ist der Punkt, wo neues und altes Christentum sich am tiefsten berühren. Im Zentrum des Evangeliums Jesu steht wirklich die Vaterliebe Gottes und der menschliche Kindessinn und zwar für Jesus nicht als hohe Aufgabe, sondern als froher Besitz. Freilich sind das keine selbstverständlichen Dinge, für die ein Appell an das Menschenherz schon genügt. Pestalozzi selbst deutet ja an, daß der Menschheit dieser Kindessinn verloren ging. Hier liegt das große Problem, daß das, was uns das Einfachste erscheint, in Wirklichkeit gar nicht so einfach ist. An diesem Punkt versagt Pestalozzi. Allein er hat damals wie wieder in späteren Jahren etwas von diesem verlorenen Kindessinn besessen und genossen, und das rückt ihn ganz in die Nähe von Jesus.

Sein Priesterberuf dagegen, der ihn zum armen gedrückten Volk hinzog, um diesen ursprünglichen Kindessinn in jedem, auch dem verkommensten Menschen, zu wecken, trennte ihn scharf von Goethe und den Individualisten des deutschen Sturms und Drangs. Kaum etwas ist so bezeichnend für Pestalozzis Charakter wie sein Ringen mit dem Zauber der Goetheschen Poesie.

Goethe hatte es ihm so wunderbar angetan mit dem im Pfenningers Christlichem Magazin abgedruckten Lied „Der du von dem Himmel bist"; später in den 90er Jahren begleitete das „Göttliche": „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut" sein Bohren und Graben nach dem tiefsten Wesen der Menschennatur.[1] Und schon zur Zeit der Abendstunde schaute er bewundernd zu Goethe in seiner Hoheit und Kraft auf. Zugleich jedoch spürte er bei manchen Schöpfungen dieses Genie den über den Gegensatz von gut und böse keck hinwegschreitenden, im letzten Sinn selbstisch-individualistischen Naturalismus und Aesthetizismus des Weimarers, der ihm als schwerer Mißbrauch herrlicher Gaben Entsetzen bereitete.

„Ist das nicht deine Pflicht, o Goethe, da deine Bahn nicht ganz Natur ist: Schonung der Schwachheit, Vatersinn, Vateropfer im Gebrauch seiner Kraft, das ist reine Höhe der Menschheit.

O Goethe, in deiner Hoheit, ich sehe hinauf von meiner Tiefe, erzittere, schweige und seufze. Deine Kraft ist gleich dem Drang großer Fürsten, die dem Reichsglanz Millionen Volkssegen opfern."[2]

Noch schärfer geht er in einem Brief an Isaak Iselin mit Goethe ins Gericht:

„Wäre Vatersinn, Vateropfer, Geistesrichtung (?) des Mannes im Gebrauch seiner Kräfte — er wäre Prophet und Mann Gottes — fürs Volk — jetzt Irrlicht zwischen Engel und Satan und mir in soweit niederer Verführer der Unschuld."[3]

Hier wird der eine Grund deutlich, warum der Schweizerboden der Stimmung von Sturm und Drang so ungünstig war. Diese Schweizer lebten ganz anders als

1) Pest. W. VII, 407.
2) Pest. W. III, 327.
3) Pestalozzi an Iselin bei J. Keller, a. a. O., p. 94.

die deutschen Genies mit ihrem Volk, verstanden seine Bedürfnisse und sahen ihren Beruf darin, ihm zu dienen und zu nützen. Sie fühlten ihre Verantwortung als Volksschriftsteller; das legte ihrem dichterischen Schaffen Schranken auf, die für die deutschen Genies nicht vorhanden waren. Man mag das vom künstlerischen Standort aus moralische Borniertheit heißen: für uns Schweizer lag eine sittliche Kraft darin.

Zugleich lag hierin die Verbundenheit Pestalozzis mit der Aufklärung begründet. Es ist die schönste Seite der Aufklärungsbewegung, dieser mächtige Drang, wahren Nutzen für das Volk zu stiften und auch die Literatur für diesen Zweck nutzbar zu machen. In diesem Sinne war Pestalozzi immer Aufklärer geblieben. Es bedurfte nur einer Enttäuschung von seiten der altchristlichen Kreise, z. B. eines Sich-Versteifens auf den altmodischen Katechismusdrill, so erwachte in Pestalozzi die polemische Seite, so trat er wie die alten Aufklärer wieder für die Rechte des Verstandes gegen den kirchlichen Aberglauben ein; ja jetzt erst dämmert ihm die Bedeutung der Schule und des Schulmeisters auf.[1] Es beginnt die pädagogische Laufbahn Pestalozzis. Aus manchen Partien des vierten Teils von „Lienhard und Gertrud" redet ein angehäufter Ingrimm gegen den gerade durch Sturm und Drang geweckten Aberglauben zu uns. Wenn er da loszieht gegen die gefährliche Ueberschätzung der Einbildungskraft vor den Kräften des Verstandes, gegen die allgemeine Reizung des poetischen Sinnes und die auf diesem poetischen Sinn gebaute Kopffüllung der Menschen mit bildreichen Religionslehren, wenn er es beklagt, daß die Seelenstimmung der Menschen täglich mehr schwankend und träumend wird, so hat er offenbar die durch Lavater, aber auch durch Herders dunkle Schriften geschaffene geistige Atmosphäre im Auge. Wie ein echter Aufklärer erwägt er sogar, ob diese religiöse Reaktion auf Zufall beruhe oder auf Hinterlist, die dem Volk planmäßig und gefahrvolle Glaubensschlingen lege.[2] Was ihn im einzelnen zu dieser aufklärerischen Wendung bewog, entzieht sich unserer Kenntnis. Nur die Tatsache selbst ist klar: Sturm und Drang ist in Pestalozzis Leben und Schaffen eine höchst schöpferische, aber rasch vorübergehende Periode; der — zunächst ideelle — Schulmeister Pestalozzi, der in dem Leutnant Glüphi sein Ideal zeichnet, ist wieder Aufklärer geworden.

Das Gegenstück zu Heinrich Pestalozzi bildet Uli Bräker, (1735 bis 1798) der „Arme Mann im Toggenburg;"[3] ist Pestalozzi durch Sturm und Drang zu einer neuen Hochschätzung des alten Christentums, wie es damals noch in unserem Volk lebte, gelangt, so bedeutete Sturm und Drang für den armen Toggenburger eine Episode auf dem Weg zur Befreiung von dem altchristlichen Wesen.

Alle Schöpfungen dieses genialen Mannes, soweit sie unter dem Zeichen von Sturm und Drang stehen, das „Shakespearebüchlein" von 1780,[4] die

1) Vgl. oben p. 225.

2) Pest. W. IV, 600 f.

3) Vgl. jetzt vor allem Sam. Voellmy, Uli Bräker, Der arme Mann im Toggenburg, 1923; dort auch die ältere Literatur; ich verdanke Herrn Voellmy außerdem die Einsicht in einen Aufsatz über Bräkers religiöse Entwicklung.

4) E. Götzinger, Das Shakespearebüchlein des armen Mann im Toggenburg 1780.

„Lebensgeschichte" von 1782[1] und die gleichzeitigen „Tagebücher"[2] tragen als gemeinsames Merkmal die unmittelbare Lebendigkeit und den warmen Gefühlston, wodurch sie sich so scharf von den aufklärerischen Geistesprodukten abheben. Man weiß, wie Shakespeare in der Seele des jungen Goethe in Straßburg gezündet hat; hier in Bräkers „Shakespearebüchlein" stammelt ein schweizerischer Shakespeareenthusiast sein Entzücken über das dichterische Gestalten des großen Briten. Gewiß, er versäumt nicht, seine moralischen Betrachtungen jeweilen anzuschließen; jedoch den Hauptton hat die naive Entdeckerfreude, und wie ein jüngerer Bruder gesteht er seinem großen William mit völliger Hemmungslosigkeit alle Empfindungen, die in ihm die einzelnen Shakespearestücke erwecken. Die Geniesprache erkennt man allein schon an dem „Kerl" und den „Kerls", mit denen er auch seine mißratenen dramatischen Versuche reichlich auszustatten wußte.[3] Auch die eigene Lebensgeschichte Bräkers kennzeichnet sich durch den naiven Erzählerton und den derben Realismus als das Werk des gleichen Geistes. Ob er seine Erlebnisse als Gaißbueb oder das Aufkeimen seiner ersten Liebe oder Szenen aus dem Soldatenleben schildert, überall erfreut die herzliche Anschaulichkeit und Ehrlichkeit dieses Erzählers. Es ist möglich, daß die von Goethe 1777 herausgegebene Jugendgeschichte Stillings Bräker den Anstoß zum Schreiben seiner eigenen Lebensgeschichte gegeben hat.[4] Endlich offenbart sich in den Tagebüchern seit Ende der 70er Jahre nur schon stilistisch eine solche geniale Kraft der Naturempfindungen und der Naturzeichnung, daß man sich getraut hat, Stellen aus ihnen neben Stellen aus dem Werther zu setzen, in der Meinung, daß ein geübter Kunstkenner die beiden Autoren kaum sicher zu unterscheiden wüßte.[5] Stellt man sich die geographische und geistige Lage vor, in der sich der arme Mann im Toggenburg damals befand, so wird man immer wieder staunen, daß solch' ein Phänomen unter diesen Umständen wachsen und gedeihen konnte. Vieles mag die Lektüre gemacht haben. Von 1776—1792 hat der Mann unaufhörlich in seinem Shakespeare gelesen und Goethe, vor allem der Werther, hat tief auf ihn eingewirkt. Und doch haben alle diese literarischen Einflüsse nur den Genius in der eigenen Seele geweckt und ihn ermutigt, auf seine Weise und in seiner Sprache sein Herz zu öffnen. Er hat den Sturm und Drang tatsächlich in sich selber gefühlt, und das befähigte ihn, diesen in Shakespeare und in den Werken der deutschen Genies lebendig zu ergreifen.

Uns interessiert hier vor allem der Zusammenhang von Uli Bräkers Bildungsgang mit seiner Frömmigkeit. Man stößt hier auf eine reich bewegte Entwicklungsgeschichte. Bräker war ganz im alten Christentum aufgewachsen. Die Bibel und die wichtigsten

1) Lebensgeschichte und natürliche Ebentheuer des armen Mannes im Toggenburg, herausgegeben von H. H. Füeßli, 1789; über die neueren Ausgaben siehe bei Doellmy, p. 225 Anm.

2) Ausgabe von H. H. Füeßli 1792; der Originaltext ist leider von Füeßli vielfach poliert und verwässert, vgl. J. Dierauer, Die Toggenburgische moralische Gesellschaft, 1913, Beilage II, p. 23 f. oder als Probe den Hymnus auf die Sonne bei Doellmy, p. 50 f. und bei Füeßli, p. 195 f.

3) Doellmy, p. 255 ff.

4) Vgl. die Erwähnung von Stillings Lebensgeschichte, p. 234.

5) Vgl. Sam. Doellmy, p. 215 ff.

pietistischen Erbauungsbücher waren die erste Speise für seinen Verstand und seine Phantasie gewesen. Verwandte von ihm hielten sich zum Toggenburger Pietismus, und es scheint, daß der junge Bräker noch als verheirateter Mann die pietistischen Zusammenkünfte besuchte und sich ausschließlich mit pietistischen und mystischen Büchern nährte; auch seine Frau Salome gehörte den pietistischen Kreisen an.[1] Stellen wir voran, was für ein Schatz und Segen ihm aus diesem frommen Erbteil zuströmte. Man kann den Einfluß der Bibel auf das ganze Wesen des armen Mannes im Toggenburg gar nicht hoch genug einschätzen. An ihr bildete sich seine Sprache aus; sie leitete ihn zu der tiefen realistischen Menschenkenntnis an, die ihn zeitlebens auszeichnete. Wie bezeichnend ist doch nur das Eine, daß er in seinem „Shakespearebüchlein" immer wieder ganz von selbst die Gestalten und Geschicke des Dichters durch Vergleiche mit biblischen Gestalten beleuchtet; das Höchste, was man von seiner Liebe zu Shakespeare sagen kann, ist, daß für ihn Shakespeare der Bibel als ebenbürtige Offenbarung vom Menschen zur Seite trat. Vor allem aber war sie ihm eine Offenbarung der Wege Gottes, der wunderlichen, paradoxen, geheimnisvollen Wege der Vorsehung, die uns Menschen so leicht töricht und widergöttlich erscheinen, solange uns ihr Ziel noch dunkel bleibt; beides, die Abgründe im Menschenherzen und die Wunderlichkeit der göttlichen Wege, wurde ihm durch seine Vertrautheit mit der Bibel zur festen und unverrückbaren Erkenntnis. Und so mag ihm auch der Pietismus, zu dem er sich später in scharfem Gegensatz wußte, doch nicht ohne segensreiche Spuren vorübergegangen sein. Dem Pietisten ist seine Seele mit allem, was in ihr vorgeht, ja so überaus wichtig; er reflektiert über sich selbst, prüft sich selbst, beichtet sich in seinen Tagebüchern und wird sich selbst leicht ein biographisch wichtiges Objekt. Uli Bräkers Tagebücher und erste literarische Ergüsse stammen noch ganz aus seiner pietistischen Periode. Es steckte damals ein mächtiger Bekehrungsdrang in ihm; sein Ideal war der Beruf eines Buß- oder Erweckungspredigers nach dem Vorbilde der Inspirierten oder der Herrenhuter, die er in seiner Jugend noch gekannt hatte. Die erste Schrift, die er plante, dachte er an die ungläubige Welt gerichtet, bestimmte sie dann für sein Toggenburg, um sie zuletzt als „ein Wort der Vermahnung an mich und die Meinigen" auf einen noch engeren Kreis einzuschränken.[2] Man kann sagen, daß Bräker ohne diesen Pietismus vielleicht nie zum Schriftsteller geworden wäre; dessen Voraussetzung war eben die Wichtigkeit des eigenen Ich und aller seiner Erlebnisse, die ihm durch den Pietismus aufgegangen war. Davon abgesehen, bleibt es immer etwas Großes, wenn ein Mensch in pietistischer Weise es wagt, dem heiligen Gott gleichsam persönlich in die Augen zu sehen und vor ihm zu wandeln. Das lernte man nicht aus dem Kirchenchristentum, noch weniger aus der gemeinen Weltlichkeit.

Und doch hat gerade in der pietistischen Frömmigkeit, deren gesetzlicher, pharisäischer Typus ihm in seiner Frau täglich vor den Augen stand, der Anstoß zum Umschlagen Bräkers auf die weltliche Seite gelegen. Der pietistische Betrieb mit seinem frommen Lesen, Beten, Stundenbesuchen und mit

1) Vgl. Lebensgeschichte, p. 11 f., 43 ff., 189 f.; vgl. über den Pietismus im Toggenburg den 1. Bd. dieses Werkes, p. 206, 254 f., 434.

2) Lebensgeschichte, p. 190; Tagebuch, p. VI—XVI.

seiner weltverneinenden Jenseitigkeit und Askese mochte sich ihm eine Zeitlang als Mittel zur Verdrängung seiner starken Sinnlichkeit empfehlen, steigerte aber durch sein Unvermögen wirklicher Erlösung nur den inneren Konflikt und trieb ihn dadurch mit Gewalt in das entgegengesetzte Fahrwasser. Man kann einwenden, daß der Pietismus für diese letzten Toggenburgischen Ausläufer und Karikaturen nicht mehr verantwortlich sei; aber hat er nicht in gar vielen Fällen in Deutschland wie in der Schweiz einen ähnlichen schroffen Gesinnungswechsel provoziert? Bräker jedenfalls hatte Grund auf seine pietistische Periode als auf eine Krankheitserscheinung mit Ingrimm zurückzublicken, und zwar um so mehr, als ihm, wie schon erwähnt, der pietistische Geist unfroher Selbstquälerei, gesetzlichen Moralisierens, Richtens und Verdammens in seiner Frau als Lebensbegleiter beigegeben war. Man muß sich fast wundern, daß in solcher Lage nicht noch radikaler ein Extrem das andere verdrängte, daß Bräker nicht wie etwa der Deutsche Joh. Christ. Edelmann zum Christentumsfeind geworden ist. Wenn man ihn als dezidierten Antipietisten von einer gewissen Oberflächlichkeit nicht freisprechen kann, so muß immer daran erinnert werden, daß es für einen ehemaligen Pietisten besonders schwer hält, die rechte Mittelstraße, die gerade unserem Bräker deutlich als Ideal vorschwebte, sicher zu finden und zu gehen.

Zweifellos hat die Lektüre bei Bräkers innerer Wandlung stark mitgewirkt. Mitte der 70er Jahre verfiel er, der bis dahin ausschließlich von der Bibel und von der mystisch-pietistischen Literatur gelebt hatte und dem alle weltlichen Bücher als schlechte Speise galten, [1] zum erstenmal auf die Lektüre aller möglichen, ihm gerade zur Hand kommenden geistigen und weltlichen, frommen und unfrommen Schriften. Wir treffen da in seinem Katalog neben den Briefen der Guyon, neben Reitzens Historien wiedergeborener Christen, neben Hottingers Eidgenössischer Reformationsgeschichte, Bücher von Aerzten, wie Zimmermann und Tissot, Scheuchzers Naturgeschichte des Schweizer Landes, Hirzels Philosophischen Bauern usw. [2] Nicht lange darauf wurde Shakespeare Uli Bräkers Vertrauter und zwar auf lange Jahre hin; gleichzeitig kamen die Schriften der deutschen Genies Bräker zu Gesicht. Bei dieser Konkurrenz geistlicher und weltlicher Autoren siegte der Weltgeist bald ganz entschieden über den Geist des Pietismus, gerade wie damals überhaupt die aufklärerische Literatur in der ganzen Welt den pietistischen Bücherkram in die Winkel verjagte. Es ist kein Wunder, wenn wir später unter Bräkers Lektüre typischen Werken des Zeitalters wie J. H. Helmuths Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens oder den Allgemeinen Betrachtungen über das Weltgebäude, einem Auszug aus Bodes Anleitung zur Kenntnis des gestirnten Himmels, begegnen. Derart führte die Leselust, die der Pietismus in Bräker geweckt hatte, ihn wie von selbst aus dem Pietismus wieder heraus; er war nicht stark genug, um sich auf die Dauer gegen den Zeitgeist verschließen zu können.

Gleichwohl ging der entscheidende Anstoß zur Befreiung aus der pietistischen Enge für Bräker nicht von außen, von den Einflüssen des Milieus aus, sondern

1) Tagebuch, XIII f.
2) Ebenda, XXXVII ff.

aus seinem persönlichen Erleben der Natur als einer Offenbarung Gottes. Es ist möglich, daß auch hier Bräker aus Büchern zuerst Kunde von der Freude anderer, zumal großer Dichter, an den Werken der Natur bekam, bevor er selbst mit eigenen Augen und eigenem Gefühl sich an ihnen zu erlaben getraute.[1] Dann aber kam der Augenblick — vielleicht im Jahre 1776 — da ihm die Auferstehung der Natur im Frühling in seinem Toggenburg zum ganz persönlichen Erlebnis wurde und ihn dermaßen ergriff, wie zuvor kaum ein Blatt aus der Bibel. Er hat später gern das Buch der Natur dem Buch der Bibel zur Seite gestellt,[2] mit vollem Recht, da es ihm Gottes Kraft und Liebe so nahe brachte wie nur je die biblische Geschichte. In seinen Tagebüchern lallt und stammelt er von dem Glück, das ihm das Anschauen der Natur im Mai oder Juni bereitet, wie ein Kind, das für seine Freude keine rechten Worte finden kann.

„Was ergötzt mich nicht von allem, was der Schöpfer macht! Jedes andere Wetter, jedes neue Wölkgen, jede frische hervorkeimende Pflanze weckt irgendeinen frohen oder auch lieblich wehmütigen Gedanken oder Empfindung in mir auf."[3]

Oder ein andermal:

„Mögen es Wiederholungen sein — ich kann es nicht lassen: der Himmel freut mich, die Erde freut mich; jeder neue Tag rührt mich mit neuem Entzücken. Aber ich finde nicht immer Worte, meine Empfindungen darzustellen."[4]

Oder zum 7. Juni 1779:

„Heiliger Tag, festliche Stille! Berg und Tal ruht in wunderschöner Pracht um mich, meine Seele trinkt Wonne von allen vier Winden her. Ich möchte mich in allen diesen Herrlichkeiten herumwälzen wie ein junges Füllen im Grase; denke nicht an alles Vergangene, noch minder an die Zukunft, aber koste desto stärker die Gegenwart und danke dem Wesen, das mein Gefühl und meine Einbildungskraft so stumpf für die unausweichlichen Uebel in seiner Welt und hingegen meine Sinnen so lebendig für den Genuß aller seiner Güte geschaffen hat."[5]

Und zum 18. März 1781:

„Nein, ich kanns nicht lassen, mein Herz ist zu voll. O der herrlichen Tage, wie wohltätig für Leib und Geist! Kaum habe ich — eben vor lauter Lust — zu wenigen Zeilen Zeit. Wie das schöne Weltlicht einem wieder durch Mark und Beine dringt! Wie die Wälder ertönen! Siehst dort die ersten Blümchen erwachen und Gräschen zaserigte Kräuter aus der erstorbenen Mutter hervorgucken."[6]

Nur schon die eine Sonne nötigt Bräker eine spontane Anbetung ab; „herrliche, göttliche Sonne", „Auge meines Gottes", „sichtbare Gottheit", „Gegenstand meines Erstaunens, Erwecker inniger ehrfurchtsvoller Anbetung", so redet er sie an und singt ihr in seinen Tagebüchern einen Hymnus auf den anderen. Er kann die Sonnenanbeter nur zu gut begreifen; „wüßte ich nicht mehr als sie, so würde ich meine Knie alle Morgen und Abend vor ihr beugen, denn mein Auge

1) Ebenda, XLIII f.
2) Ebenda, p. 104 und in anderem Sinn Sam. Voellmy, p. 78.
3) Tagebuch, p. 101.
4) Ebenda, p. 120.
5) Ebenda, p. 149.
6) Ebenda, p. 230.

hat noch nichts gesehen, daß mich Gott ähnlicher dünkt." [1] Aber genau wie vor der Sonne regt sich gegenüber der Erde in Bräker ein ursprüngliches religiöses Empfinden. Er spricht mit der guten Mutter Erde wie mit einer vertrauten uralten Gottheit: „Mir bist Du heilig, liebe Mutter!"

„So manches Jahrtausend ist vorüber und Deine Kraft ist noch nicht müde zu zeugen, zu gebären und zu nähren, ist noch vollkommen dieselbe wie in Deiner Jugend; nimmst, was ein Weilchen auf deiner Oberfläche war, alles, alles, was je auf Dir herumkroch, in Deinen Schoß zurück und gibst wieder anders und immer anders, bis es einmal genug sein muß." [2]

Der Hymnus auf die Mutter Erde mündet aus in die Sehnsucht, einmal in ihrem Schoße von allem seinem mühsamen Herumstoffeln auszuruhen.

Einstweilen aber freut er sich des Lebens auf der Erde und ist nicht gewillt, seine Kraft in Himmelssehnsucht zu verpuffen. Er bekennt sich resolut zur Erdenreligion, gestützt auf das Bibelwort, die Erde sei ein Schemel der Füße Gottes: „da ihn anzubeten im Geist und in der Wahrheit, darf uns, denke ich, einstweilen genügen." [3]

Man kann wohl von einer Naturreligion Bräkers reden. Die Bibel blieb ihm das Buch der Wege Gottes, aber in der Natur schaute er seine Werke, und das war seine Seligkeit. In dem Maße, als ihm durch Nachdenken und Lektüre das naive anthropomorphe Gottesbild zerrann und er wie gleichzeitig Pestalozzi als frommer Agnostiker darauf verzichtete, Gottes Wesen mit dem Menschenverstand zu begreifen, wurde ihm die Natur zum Mittler und Offenbarer des verborgenen Gottes. „Singt Gloria, Gloria, dem unbegreiflichen Künstler, dem großen Gott!" schließt der Hymnus an die Sonne. [4] Oft genug spottet er geradezu über die Philosophen und Weisen, die Gott mit ihren schwachen Begriffen zu erfassen suchen; er, Bräker, weiß sich ihnen überlegen durch sein Schauen Gottes in der Natur. Die Natur singt ihm das Lied von der Güte und Freundlichkeit Gottes. Gott ist gerecht, so lehrt uns menschliche Gesetzlichkeit; Gott ist gütig, ergänzt Bräker aus seinem Umgang mit der Natur. [5] So singt er denn von dem Gott, der die Liebe ist, auf Grund seiner Betrachtung der ganzen Natur, in der er überall, er mag sein Auge hinwenden, wo er will, Harmonie und folglich Liebe findet.

„Ich sehe die Sterne des Himmels sich küssen, sehe die Blümchen und Gräschen auf den Wiesen sich enge schließen und liebend vertragen, sehe das Vieh auf den Weiden sich lecken, die Jungen aller Tierchen sich liebend und hüpfend umtanzen, sehe das Täubchen, das Lämmchen enge geschlossen, wonnetrunken in Liebe versunken, sehe Würmchen, Schnecken in Liebe verklebt, Mücken wie Staub in den Sonnenstrahlen sich truppweise liebend ergötzen. Auch wir Menschen lieben, müssen lieben. Dann Liebe ist unser Allvater. Lieben alle anderen Geschöpfe so harmonisch, so naturmäßig, nur wir Menschen sollen nicht, dürfen nicht, sollen Regeln haben, wie und wo und was wir lieben sollen.

1) Sam. Doellmy, p. 49 ff. = Tagebuch, p. 195 f.; andere Hymnen an die Sonne Tagebuch, p. 141, 153, 201 f.
2) Tagebuch, p. 108 ff.
3) Ebenda, p. 150.
4) Sam. Doellmy, p. 51.
5) Tagebuch, p. 145.

Daher, irregeführte Menschen, daher liebt ihr Dunst, Rauch, Schatten usw., weil ihr lieben müßt. Dann euer Vater ist die Liebe. Ich liebe ihn, und alles, was er gemacht hat, ist mir heilig. Kein Priester, kein Levit soll mir unrein machen, was er mir rein geschaffen. Gott ist die Liebe, trotz dem, der alles nach seinem interessierten Kopfe rangiert!" [1]

Gott ist die Liebe, das klingt wie Bibelsprache, ist aber doch recht anders gemeint. Bräker setzt einfach den Eros auf den Gottesthron und sieht staunend seinem freien, souveränen Walten im ganzen Reich des Lebendigen zu. Unwillkürlich fragt man sich, wie kann dieser Glaube an die Harmonie und Liebe des Weltalls angesichts der grausigen Kehrseite desselben Naturlebens bestehen, von der der Werther so beredt zu sagen weiß? Bräkers Gottesglaube bestand diese Probe mit überraschender Sicherheit, da ihm, wie er selbst sagte, jene glückliche Aufgeschlossenheit für alles Schöne und Gute in der Natur verliehen war und da er zugleich die Kunst besaß, das Peinvolle gelassen hinzunehmen und auf die Vorsehung zu vertrauen, auch wo ihr Gang uns verborgen ist. Ein Zeichen, daß ihm die Religion immerhin mehr als sublimierte Erotik war und daß hier der alte biblische Gottesglaube mit der neuen Naturreligion eine innige Verbindung einging.

Das neue Erlebnis der Offenbarung der Natur wirkte befreiend auf Lebensauffassung und Weltbetrachtung. Die gesetzliche Enge und Uniformität des Pietismus geriet ins Wanken; Bräker begann die Welt und das Leben mit neuen Augen anzusehen, gleichsam objektiv und realistisch, statt wie früher durch die subjektive Pietistenbrille. Es ging ihm mit einem Male die Mannigfaltigkeit und Ungleichheit der Menschenseelen auf; sie kamen ihm vor wie die Steine am Bach, wo man unter Millionen nicht zwei findet, die man nicht unterscheiden könnte.

„O wer eine Geschichte des menschlichen Herzens schreiben wollte, müßte so viele Charaktere schildern als Steine in allen unseren Bächen sind." [2]

Lag nicht ein Hauptreiz der Shakespeareschen Dramen eben in dieser Offenbarung einer grenzenlosen Fülle individueller menschlicher Gestalten, wo das Unmöglichste und Unglaublichste durch den Dichter dank seiner überragenden Menschenerkenntnis für uns plausibel wird? Eben dieser neue Individualismus scheint aber alle üblichen Wertmaßstäbe und festen sittlichen Kategorien zu sprengen; Engel und Teufel wohnen im gleichen Menschenherzen; ein chaotisches Durcheinander von gut und böse kennzeichnet die menschliche Wirklichkeit. Ohne direkt dem ethischen Relativismus zu verfallen — sein gesundes und unbestechliches Gewissen bewahrte Bräker davor — hörte er auf, die Menschen seiner Umgebung nach pietistischer Weise zu richten und verdammen, wie er für sich selbst eine Freiheit gegenüber dem starren Moralgesetz zu beanspruchen begann. Er war z. B. zu fein, um das rohe Fastnachtstreiben seiner Toggenburger mitzumachen; aber er beobachtete es mit einer gewissen ästhetischen Freude und sprach für sich selbst die Teilnehmer von der Hölle frei. [3] Die Folge war freilich, daß auch das eigene Lebensideal stark ins Relative herabsank. Man lese im Tagebuch etwa zum 27. Mai 1779:

1) Sam. Doellmy, p. 81 (12. Febr. 1788).
2) Tagebuch, p. 131, dazu p. XLVII u. p. 123.
3) Ebenda, p. L u. p. 159.

„Sich selber nicht mehr zur Pflicht machen, als Gott uns dazu macht; diese Pflicht zu jeder Zeit, wenn es sein soll, leicht und munter erfüllen; jede Blume der Freude, die der Schöpfer uns an den Weg hingestellt hat, gerne, aber ohne Leidenschaft im Vorbeigehen zu pflücken; dann zuversichtlich jenseits des Grabes hinüber zu sehen — welch' ein glückliches Leben ist das." [1]

Gewiß brav und bieder, aber weit entfernt vom Ideal der evangelischen Vollkommenheit. Damit stimmt die merkwürdige Zufriedenheit der Selbstbeurteilung; am Schluß seiner Lebensgeschichte, da wo er sich mit der Barmherzigkeit und Gnade seines Gottes tröstet, die in angsthaften Stunden aus den Trostsprüchen der biblischen Offenbarung zu ihm redet, fügt er bezeichnenderweise hinzu:

„Indessen bin ich wie andere Menschen freilich nicht weniger geneigt, auch etwas Tröstendes in mir selbst aufzusuchen. Und da sagt mir nämlich eine Stimme in meinem Busen: freilich bist Du ein schwerer, großer Sünder und kannst mit dem Allergrößten um den Vorrang streiten; aber Deine Vergehen kamen meist auf Deinen Kopf heraus, und die Strafen Deiner Sinnlichkeit folgten ihr auf dem Fuße nach. Wenigstens darf ich mir dies Zeugnis geben, daß ich von Jugend an nie boshaft war und mit Wissen und Willen niemand Unrecht getan ..." [2]

Sogar als Bräker im Sommer 1798 mit klarem Auge dem nahen Tode entgegenging und seine Frau ihn dringlich zur Buße und Versöhnung mit Gott im Angesicht der nahen Ewigkeit ermahnte, wollte er nicht von seinem fröhlichen Optimismus lassen; er dankt in seinem Tagebuch fast scherzhaft seinem „lieben Hofmeister" für seine Fürsorge, ist aber gesonnen, seine letzten Lebenstage so froh zu verleben, als es seine Umstände erlauben und die allgütige Vorsehung selbst es ihm gönnt.

„Laß mich in Ruhe, lieber Hofmeister, und plage mich nicht immer mit Vorwürfen ... für ein Oertchen jenseits des Grabes sei doch meinetwegen ohne Sorgen, ich bin schon im Reinen. Kein Mensch, kein Teufel wird mir das Ort meiner Bestimmungen rauben. Meine schlimmen Handlungen werden vergeben und vergessen werden und die guten mögen uns immer überleben und etwa unseren Nachkommen zugute kommen." [3]

Es wäre unrecht, aus dieser freudigen Ergebung und wunderbaren Getrostheit angesichts des Todes den Ton des altchristlichen Glaubens nicht herauszuhören, und doch ist hier wie in so vielen Aussprüchen der Aufklärungsliteratur das köstliche Erbe des alten Gottvaterglaubens im Begriff, aus dem absoluten Wert in eine relative Trivialität herabzusinken. Die absoluten Maßstäbe entschwinden unserem Toggenburger. Er begnügt sich mit dem Halben und Unvollkommenen und steuert damit der aufklärerischen Oberflächlichkeit seinen Tribut. Jedoch seien wir ehrlich: es lebt unstreitig mehr Wahrhaftigkeit, Gesundheit und Menschlichkeit in dem weltlichen Bräker als in dem alten Pietisten, der er vorher war, und es bleibt auf alle Fälle respektabel, wie sich dieser Mann in den schwersten Führungen und härtesten Schicksalsschlägen Mut und Gottvertrauen zu bewahren wußte. Das macht ihm nicht mancher nach. Alles in allem: er bleibt eine seltene und erfreuliche Erscheinung in seiner Zeit und Umgebung, nur daß man ihm keinen besonderen religiösen Tief-

1) Tagebuch, p. 144.
2) Lebensgeschichte, p. 255.
3) Vgl. die Tagebücher v. 12.—16. Juli 1798 (Mitteilung von Sam. Voellmy); am 11. Sept. desselben Jahres starb Uli Bräker.

sinn und kein allzu hohes Ideal zuschreiben darf; wie er war, eine robuste, lebenbejahende, weltfrohe Persönlichkeit, so soll man ihn nehmen.

Es ist klar, daß bei dieser Entwicklung auch Sturm und Drang wie vorher der Pietismus nur eine Episode sein konnte; das gilt ja für alle Stürmer und Dränger, soweit sie nicht einfach stehen blieben. Aehnlich wie Pestalozzi wird Bräker mehr und mehr von der Aufklärungsströmung fortgerissen, ohne doch seine Eigenart je ganz an sie zu verlieren. In seinen letzten 10 Jahren gibt das Bibelbuch immer entschiedener die Führung an das Buch der Natur ab und scheint Bräker mehr und mehr aus der christlichen Welt herauszuwachsen. Er findet z. B. in seinem Wunsch, unsterblich zu sein, jetzt einen kräftigeren Beweis von der Unsterblichkeit seiner Seele als in allen Offenbarungen; aber auch das ist kein Schluß für ihn; die Frage bleibt ihm ein offenes Problem, er rechnet in den letzten Wochen seines Lebens immer wieder mit der Rückkehr zu der Mutter Erde als dem Los aller lebendigen Wesen, ohne doch auch damit abzuschließen.[1] Also in einem so entscheidenden Punkt des christlichen Glaubens völlige Unsicherheit! Aber auch die evangelische Geschichte scheint ihm problematisch geworden zu sein; er mag aus Lessing oder noch eher aus Rousseau mit der Unsicherheit alles historischen vertraut geworden sein. Wenn er dennoch an der göttlichen Wahrheit dieser Geschichte festhält, so fügt er ausdrücklich hinzu:

„Obgleich die Geschichtsschreiber in vielen Stücken voneinander abgehen und viele unwahrscheinliche Dinge schreiben. Sie waren Menschen und noch dazu ungelehrte. Und wer weiß auch, wieviel durch Zeit und Umstände dazu oder davon gekommen, durch Uebersetzen und Wiederübersetzen verstümmelt worden."[2]

Konsequenz darf man freilich von diesem Laien nie erwarten. Er ist imstande, eine seiner Tagebuchbetrachtungen mit einem scharfen Ausfall gegen die Philosophen und Kritiker zu eröffnen, weil diese die besondere Gottessohnschaft Jesu bestreiten, fügt aber daran ein Bekenntnis der Zugehörigkeit zu dem kleinen, auf dem ganzen Erdboden zerstreuten Häuflein, das auf jede begriffliche Erkenntnis Gottes verzichtet und sich mit seiner stammelnden Anbetung begnügt, ohne Streit und Zank, jedem anderen seine Meinung oder seinen Wahn gerne lassend; und der Schluß eben dieser Tagebuchstelle ist ein neues Bekenntnis zur Christusreligion:

„Welche Religion ist so gut wie Christusreligion, welche Lehren so gut, so sanft, so liebreich, so annehmungswürdig als die unseres großen Lehrers! Wo ist da etwas Naturwidriges dabei? Ist nicht das Ende davon immer Liebe, liebe Gott und deinen Nächsten, und was ist unserer Natur angemessener als Liebe? Lieben muß jeder Mensch, sei er, wer er wolle, so wird er gewiß etwas lieben ... Und wäre Jesus auch bloß Mensch gewesen, so hätte er doch seines Lebens und Wandels wegen, wegen seines holden Lehrens unsere Liebe und Hochachtung verdient."[3]

Der ganze Passus erinnert an Rousseau nach Sprache und Geist;[4] wie dieser ist er in einem Augenblick Antiphilosoph, Agnostiker und gläubiger Christ und alles

1) Sam. Voellmy, p. 73 f. (Tagebuch v. 13.—16. Juni 1798).
2) Ebenda, p. 74 f. (Tagebuch v. 25./26. Dez. 1787).
3) Ebenda, p. 76 unter dem Titel „Ostergedanken" (23./24. März 1788).
4) Man wird speziell an den Passus über Jesus im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars im *Emile* und an den ersten Brief der *Lettres écrites de la montagne* erinnert.

mit gutem Gewissen. Einen tiefen Eindruck hat ihm in seinen letzten Lebensjahren die moderne Astronomie, die ihm in populärer Form nahegebracht wurde, gemacht; der Enthusiasmus über die Millionen anderer Weltkörper mit der Möglichkeit einer Fülle von Wohnstätten anderer Lebewesen, ja anderer Menschen überwältigte seine Seele und machte sie trunken in den Wundern der Schöpfungswelt. Er schreibt jetzt:

„Das Buch, welches wir Bibel oder die Offenbarung nennen, gibt mir lange nicht die hohen Begriffe von deiner Majestät, Allmacht, Weisheit, Größe und Güte, wie es mir das große Buch der Natur gibt, das kein Sterblicher all sein Lebtag ausstudieren wird. Mit je länger je innigerem Wonnegefühl werde ich darin blättern und studieren, bis an das Ende meiner Tage."

Gott groß und der Mensch klein, das war das Finale in der religiösen Erkenntnis Uli Bräkers und NB. so denkt und schreibt ein Mann, der von ewigem Hausstreit, schlechtem Geschäft und Schulden, zuletzt vom Bankerott geplagt wird und sich zeitweilig nur durch Branntwein über seine Misere zu heben vermag. Das ist und bleibt erstaunlich. Und schließlich stirbt der Mann nicht etwa als neuer Religionsstifter, sondern als guter Christ, der sich nur die Freiheit wahrte, das Christentum auf seine Weise zu deuten und umzudenken, auch darin einig mit den anderen großen Laien seiner Zeit, mit Rousseau und Pestalozzi.

Mit Lavaters Physiognomik, mit Pestalozzis und Uli Bräkers Schriften aus dem Anfang der 80er Jahre ist der Ertrag der Sturm- und Drangperiode auf dem Gebiet der schweizerischen Literatur in der Hauptsache genannt. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch in anderen schweizerischen Zentren ein Teil der Jugend sich von der neuen Unmittelbarkeit ergriffen und zu den deutschen Genies hingezogen wußte. Aus Bern ist mir zufällig nichts Verwandtes bekannt, aber in Basel haben Jakob Sarasin und Wernhard Huber mit Lavater angeknüpft und sich dem neuen Geist eine Zeitlang aufgeschlossen; beiden Männern ist gemeinsam, daß ihre früheste Jugend unter eigenartigen pietistischen Einflüssen stand, daß ihre Bildung sie dann resolut in das Fahrwasser der Aufklärung trieb, in der sie gleichwohl das vermißten, was zuerst in früher Jugend ihr Herz ergriffen hatte. Wirkten bei Wernhard Huber zeitlebens Einflüsse der Brüdergemeine nach, — er war als kleines Kind von der Großmutter nach Neuwied gebracht worden[2] — so war der junge Jakob Sarasin durch die Freundschaft seiner Eltern mit dem Wunderdoktor Georg Philipp Valloton[3] ganz frühe aufs Theosophische hingelenkt worden, und das dadurch bei beiden geweckte Irrationale erwies sich in späteren Jahren als ein lebendiges und fruchtbares Ferment, das sich immer wieder gegenüber der Aufklärung und ihrem Rationalismus bemerkbar machte. Wir werden den beiden Männern bei den reaktionären Gegenströmungen als Freunden Lavaters später begegnen.[4] Hier sei nur vorläufig erwähnt, daß das 1787 gedruckte, wunderliche Sammelsurium Hubers „Funken vom Herde meiner

1) Sam. Doellmy, p. 77 ff.
2) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 420.
3) Ebenda, p. 345.
4) Vgl. Bd. III dieses Werkes.

Laven" mit seinen Zitaten aus Hamann, Herder, Goethe, aus Zinzendorf und Swedenborg mitten unter reinen Aufklärungsfragmenten nur als ein Produkt dieser Uebergangszeit, die gleichzeitig Rationalismus und Pietismus, Verstandeskult und Schwärmerei für jeden neuen Aberglauben in sich trug, verstanden werden kann; den Kommentar dazu bilden die Briefe Hubers an Lavater, in denen bald der Reflexionsmensch, bald der Mann der hinreißenden Sehnsucht nach dem Unmittelbaren zu uns redet. Zu einem festen religiösen Halt scheint es Huber nie gebracht zu haben; später riß ihn die politische Leidenschaft auf das Feld der äußeren Weltverbesserung, und damit siegte das aufklärerische Wesen in ihm definitiv.[1] Von Jakob Sarasin weiß man, wie er als Freund Lavaters sein Herz und Haus den jungen deutschen Genies, einem Klinger, einem Lenz erschloß, wie er mit dem Winterthurer Kaufmann, dem *enfant terrible* des Sturms und Dranges vorübergehend in Freundschaft stand, bis er das Forcierte und Ueberhitzte dieser ihm selbst so fremden Art im Plimplamplasko spottend von sich abzuschütteln wußte. Das war eine Episode gewesen; auf die Dauer aber hielt er fest an der Verehrung Cagliostros und der Geheimnisse der ägyptischen Loge, deren Kraft er persönlich an der Gesundung seiner Frau erprobt zu haben glaubte, die aber, ganz abgesehen von Erfolg oder Mißerfolg, dem Zug seiner Seele zum Geheimnisvollen entsprach. Im übrigen zählte auch Sarasin so gut wie Huber zu den entschiedenen Aufklärern auf allen Gebieten, wo es mit der Zeit fortzuschreiten und Mißstände zu reformieren galt.[2] Die beiden Männer können uns nur zur Warnung dienen, aus Aufklärung und Sturm und Drang sich ausschließende Gegensätze zu konstruieren; das Menschenherz ist reicher und widerspruchsvoller, als man glaubt.

In der Nordschweiz wird man den Johannes Büel, den Freund J. G. Müllers und Lavaters, einen unliterarischen Vertreter von Sturm und Drang nennen dürfen. Soweit dieser Schulmeister von Hemmishofen literarisch hervortrat, gehörte er wie alle Pädagogen der Aufklärung an; in seinen Briefen aber, vor allem gegenüber J. G. Müller, wo er sich einfach menschlich gibt, offenbart er eine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Empfindens, wie sie kaum ein Aufklärer besaß. Er zeigt uns sein Herz so offen, tut seinen Gefühlen so gar keinen Zwang an und läßt uns so in sein Innerstes hineinschauen, daß wir ihn noch heute als unseren persönlichen Freund zu kennen glauben.[3] Es ist bezeichnend, wer seine Lieblingsschriftsteller sind: Rousseau, Stilling, Thomas a Kempis, mit ihnen buhlt er als mit seinem Rousseau usw. und läßt die Leute davon denken, was ihnen gefällt. Es ist in anderem Zusammenhang schon erzählt worden, wie glücklich ihn diese Schwärmerei gemacht hat.

---

1) Vgl. P. Wernle, Wernhard Huber, Der helvetische Großrat und Basler Dichter, Basl. Zeitschr. für Gesch. u. Altertumskunde, XX, p. 62 ff.

2) Vgl. K. R. Hagenbach, Jakob Sarasin und seine Freunde, Beitr. z. vat. Gesch., 1850; A. Langmesser, Jakob Sarasin, Der Freund Lavaters, Lenzens, Klingers u. a., ein Beitr. z. Gesch. der Genieperiode, 1899; E. Schaub, Gesch. der Familie Sarasin in Basel I, 1914.

3) Vgl. Karl Henking, Johannes Büel von Stein a. R. und seine Freundschaft mit

„Ich habe noch nie geschwärmt, ohne daß ich mich meiner Schwärmerei freuen durfte. Kälte ist der Tod meiner Seele, und diese Kälte, diese Oede und Leerheit, sie kommt nur gar zu oft und dann trauere ich und sehe über mir und unter mir nichts, das mir Frieden schenkt . . ." [1]

In diesem Ton sind viele der Büelschen Briefe geschrieben. Es wogt in seiner Seele auf und ab, himmelhoch jauchzend zum Tode betrübt. Und jede dieser Stimmungen kann der Mann aussprechen, so herzlich und warm, daß wir ihn beständig vor uns schauen. Der Hintergrund melancholisch, aber im Vordergrund ein großes, volles Glück. Ich kenne im 18. Jahrhundert wenig Menschen, die einen so sonnigen Eindruck hinterlassen und einem so lieb werden wie der Johannesli Büel. Bloß ging auch bei ihm diese schöne Zeit sonniger Gefühle wie eine Episode vorüber. Der spätere Hofrat Büel huldigt dem Zeitgeist der Aufklärung.

Gilt das nicht für das Ganze dieser rätselhaften Bewegung? Die Lavaterjünger Häfeli und Stolz, der Toggenburger Uli Bräker, der Schulmann Pestalozzi, der Politiker Wernhard Huber, sie alle schwenken in späteren Jahren zum aufklärerischen Zeitgeist hinüber; das helle Verständnis, das ihnen durch Sturm und Drang für das Evangelium geschenkt worden war, tritt unter der Macht der Zeitströmung zurück. Wandte sich nicht auch in Deutschland ein Herder in den theologischen Schriften seiner letzten Jahre wieder dem Aufklärungschristentum zu, von dem er ausgegangen war? Es braucht stärkere Kräfte als die Gefühligkeit und Unmittelbarkeit von Sturm und Drang, wenn das Christentum aus der rationalen Verflachung herausgerissen und zu einer neuen Anerkennung seiner absoluten Werte emporgehoben werden soll. Davon abgesehen, waren dem Einfluß der deutschen Genies durch den schweizerischen Nationalcharakter feste Schranken gesetzt. Der normale Schweizer ist Praktiker; er ist entweder garnicht oder doch nur vorübergehend Schwärmer. Er wird auch in der Dichtung auf Moral und Nutzen nie ganz verzichten können. Das Unmoralische, das der Naturalismus freudig hinnimmt, sobald es sich als Kraft offenbart, liegt der schweizerischen Art nicht; wir erinnern noch einmal an die Kritik, die sowohl das „Allerley" wie Pestalozzi an Goethe übte. Gerade die Entwicklung Pestalozzis vom „Einsiedler in der Abendstunde", der schwärmt und lallt, zum Schulmeister Glüphi, dem realistischen Praktiker und Erzieher, ist typisch für uns Schweizer. Unsere Stärke und unsere Schwäche kommt hier zur Offenbarung.

Man darf deshalb den Ertrag der ästhetischen Revolution der 70er Jahre in der Schweiz ja nicht überschätzen. Die Herrschaft der Aufklärungsphilosophie und Aufklärungsdichtung wurde nicht gebrochen; im großen und ganzen behielten die älteren Ideale das Feld. Es ist viel besser, wir machen uns immer aufs neue den ungemein tiefen Eindruck klar, den die Leitgedanken der Aufklärung von der natürlichen Religion eben durch das Medium der deutschen Dichtung auf die weitesten Kreise unserer Ganz- und Halbgebildeten gewannen. Männer wie Brockes, Haller, Gellert mit ihrem Vernunft- und Tugendchristentum blieben für sie bis lange über die Schwelle des neuen Jahrhunderts die dichterischen Vertreter aller wahren und gesunden Religion.

Johann Georg und Johannes Müller von Schaffhausen, 1908; mein Verhältnis zu Büel beruht auf eigener Lektüre seiner Briefe.

1) Büel an J. G. Müller, 25. Sept. 1789; vgl. oben p. 137 f.

Als Nachzügler, der das Gesagte bestätigt, sei hier noch anhangsweise Johann Gaudenz von Salis-Seewis erwähnt, ein Mann, von dessen Gedichten man nach seiner religiösen Führung eigentlich etwas Tieferes hätte erwarten können. [1]

Seine Familie war mit der Brüdergemeine eng befreundet; Hauslehrer aus der Gemeine wie Heinrich Ludwig Lehmann erteilten dem Knaben Unterricht; seine Schwester wurde in Montmirail erzogen, wo der junge Gaudenz von Lausanne aus sie besuchte; die Braut, die er später kennen lernte, hatte volle sieben Jahre in Montmirail zugebracht; als der Sechzehnjährige sich entschloß, Soldat zu werden, nannte er in seinem Tagebuch als Grund, „weil in diesem Stande mehr billiger Sinn und Rechtigkeit zu finden sei als anderswo und man darin als wahrer Christ leben und seinen Nächsten von Nutzen sein könne." Das waren keine frommen Phrasen; von Salis hat sich im französischen Offizierstand seine Reinheit bewahrt, und beim ersten Besuch in der Heimat freute er sich am evangelischen Gottesdienst, den er in Paris lange schmerzlich hatte entbehren müssen. Dann aber wird das Aesthetische in ihm übermächtig, er gewinnt mit den Göttingern, später mit Matthisson Fühlung und schaut zu Sal. Geßner mit Bewunderung empor. Bei seinem längeren Urlaub in der Heimat aber gewinnt Heinr. Bansi, der politische Pfarrer und Führer der Graubündner Aufklärung, entscheidenden Einfluß auf sein Innenleben; er trägt den Samen der Opposition und des Zweifels in seine Seele. In Paris tritt Gaudenz von Salis-Seewis der Freimaurerloge *de bienfaisance* bei; er scheint ganz ein Aufklärer zu werden. Die Lektüre Rousseaus, dessen Paradies in Ermenonvillet er besuchte, bestärkte diesen Geist; er fand Rousseaus Stil hinreißend, und er wünschte, daß seine Paradoxien Wahrheit würden. Bald aber setzt die Gegenwirkung ein. Es war im Jahre 1787, als er mit Pascals *Vensées* vertraut wurde; Pascal erschien ihm als ein christlicher Philosoph, tief in Demut, erhaben im Glauben, Wunder und Geheimnisse glaubend, voll Mißtrauen gegen die Kräfte seiner Vernunft. Zwei Tage lang dachte er nach über den Gegensatz von Glauben und Wissen und kam zum Ergebnis, daß das Gefühl allein die Vernunft beruhigen und nur die Stimme des Gewissens und der Gnade den Grübeleien siegreich widerstehen könne. Klingt es nicht fast wie ein Sieg des Herrnhuter Christentums über den Rationalismus des Zeitgeistes? Mit neuer Freude feiert er damals das Auferstehungsfest; „die Religion ist und bleibt das einzige Licht, das die Nächte des Grabes hellt. Bei den nächsten Besuchen in Deutschland versäumte er nicht, in Neuwied dem rührenden Gottesdienst der Herrnhuter mit tiefer Ergriffenheit beizuwohnen, während er bei seinem Besuch in Jena Schiller nicht näherkommen konnte, nicht bloß als Graubündner, der sich durch die „Räuber" auch jetzt noch beleidigt fühlte, sondern vor allem, weil er ihm das ebenso frevelnde als irreleitende, heidnische, gefährlich scheinende Gedicht „Griechenlands Götter" nicht verzeihen konnte. Und wie er gelegentlich durch Zürich reist, dankt er Gott dafür, daß er in dieses herrliche Stück Land als seinen würdigen Priester Lavater gesetzt hatte, der den Namen Christus vor allen Spöttern der Welt laut und unerschrocken bekennt. Bei diesem Glauben seiner Väter ist Gaudenz von Salis zeitlebens geblieben, wie ein Soldat, der dem Wort seines Offiziers gehorsam ist. Es liegt etwas Soldatisches in Salis' Christenglauben; doch wird es verständlicher durch den Herrnhuter Einfluß auf seine Kinderjahre.

Wer nun aber glauben wollte, in der 1793 von Freund Matthisson besorgten Ausgabe der Gedichte des Graubündners dem Nachhall aller religiösen Kämpfe zu begegnen, wird schwer enttäuscht. Zwei einzige Distichen, „Vernunft und Glaube" betitelt, lassen ahnen, daß der Dichter sich über die religiösen Fragen Gedanken machte.

1) Ad. Frey, J. Gaudenz von Salis-Seewis; das im folgenden Gegebene ruht ganz auf Freys Verwertung der Tagebücher von Salis, die nach der religiösen Seite vermutlich noch mehr enthalten, als dieser Biograph aus ihnen entnommen hat.

„Nur das Dunkel der Nacht enthüllt uns die höheren Welten,
Blendendes Sonnenlicht deckt sie mit nichtiger Luft.
Also Vernunft: Die Erdenleuchterin hellet die Nähe,
Aber verbirgt uns das Land, welches dem Glauben nur strahlt."

Von diesem einen Stück abgesehen, bringt das Bändlein Gedichte nichts als Jugendpoesien in bald frohem, bald wehmütigem Ton und ist der Ausdruck eines Naturerlebens weitab von allen religiösen Fragen und Kämpfen. Herbst und Frühling, gelegentlich auch der Winter, das Abendrot, Abendsehnsucht und Abendwehmut regten Salis zum Dichten an, wie vor ihm Hölty, dessen Poesien für Matthisson wie für Salis vorbildlich waren. Die Wehmut spricht am stärksten aus den Gedichten, Wehmut über das verlorene Kinderparadies, Wehmut angesichts des Grabes und der Vergänglichkeit, Wehmut des Städters, des heimatfernen, der sich zurücksehnt nach den einfachen Freuden des Landlebens, und im letzten Zug klingt etwas von Rousseau und von Geßner an. Man ist fast überrascht, ausnahmsweise einmal etwas Zukunftfreudiges und Mutiges wie in „Ermunterung" zu vernehmen. Verständlich ist das alles, sobald man sich sagt: hier dichtet einer, der, mit sechzehn Jahren der Heimat entrückt, in die Offiziersuniform gesteckt und in Paris in nichtsnutziger Gesellschaft herumgetrieben wird; da wird sogar die unwahre Idealisierung seines Bündner Landlebens begreiflich. An die Aufklärungsfrömmigkeit erinnert am meisten die starke Jenseitigkeit dieser Dichtung; eine Sehnsucht nach Ruhe, nach wahrem Frieden, nach der Heimat, dem Ziel der Wallfahrt, wo man Gram und Schmerz vergißt, durchweht manche dieser Lieder, nicht nur das berühmte „Grab"; daneben weiß der Dichter freilich auch alle Freuden dieses Erdenlebens, die unschuldigen wenigstens, — immerhin er war ein kräftiger Spieler, — auszukosten. Man wird manches konventionell nennen, aber gerade diese Melancholie und Vergänglichkeitsstimmung ist der Jugend vertraut. Salis selbst, so sehr er sich an seinem Dichterruhm freute, wußte, daß diese Jugenddichtung nur einmal im Leben ihr Recht hat; sein Dichten nahm früh ein Ende. Einen neuen Ton hat er nicht in die Literatur gebracht, aber zu den liebenswürdigen Erscheinungen seiner Zeit gehörten diese Gedichte eines Schweizers, der in fremdem Kriegsdienst sich Unschuld und Glauben zu bewahren wußte und so warm von seiner Heimat sang.

10. Abschnitt.

Schweizerische Reformbestrebungen.

In der Philosophie und Dichtung des 18. Jahrhunderts sind wir den neuen Idealen des Zeitalters begegnet. Mannigfache Reformversuche stellen nun Anläufe dar, die verrottete Wirklichkeit der Gegenwart auf diese Ideale hinzubewegen. Gerade darin bildet das 18. Jahrhundert den tiefsten Einschnitt in der Geschichte, daß hier der Fortschrittsglaube sofort zum tatkräftigen Reformieren führt und jahrhundertalte Gebilde, die bis dahin unabänderlich schienen, wieder in den Fluß des Werdens gestellt werden.

Freilich waren allen Reformbestrebungen durch die bestehenden Ordnungen strenge Grenzen gesetzt. An das Politische durfte vorläufig nicht gerührt werden; die Rechte der Obrigkeit und die Pflichten der Untertanen galten beide als geheiligt, und die von den Regierenden geübte strenge Zensur sorgte für Unterdrückung jeder freien Kritik, sobald sie vom Allgemeinen sich entfernte und konkrete Mißstände anzugreifen wagte. Nur innerhalb der Grenzen des Bestehenden durften Reformwünsche sich hervorwagen und praktische Experimente unternommen werden.

Das will nicht sagen, daß die bestehenden Rechtsordnungen und Einrichtungen vollständig dem neuen Zeitgeist zu trotzen vermochten. Die Reformationsordnungen und Sittenmandate zeigen von Auflage zu Auflage nicht unwichtige Veränderungen; unaufhörlich erforderten neue ausländische Moden neue staatliche Verbote, und ältere Moden bürgerten sich so ein, daß ihre weitere Unterdrückung für untunlich erachtet wurde. Jedoch das Prinzip der staatlichen Bevormundung im kleinen und kleinsten blieb erhalten bis zur Revolution. Wie das Strafrecht eine tiefgreifende Reform im Sinn der Vermenschlichung erlebte, hat uns Iselin in Basel erkennen lassen. Die Folter kam in Mißkredit, die Carolina galt nun als Dokument barbarischer Zeiten; jedoch diese ganze Reform vollzog sich stillschweigend; öffentlich wurde kein alter Brauch abgeschafft; es wurde nur von den alten unmenschlichen Strafgesetzen faktisch Umgang genommenen. Im Gebiet der Schule ließ der Staat mehrfach mit sich reden und ließ veraltete Schulordnungen durch modernere ersetzen; aber nirgends ergriff er selber die Aufgabe der Schulreform, etwa der Verbesserung des Gehalts der Lehrer oder der Gründung von Lehrerseminarien. Im ganzen überließ man dies den Geistlichen; die Schule blieb Kirchensache, nicht Staatssache, und dem Staat war Hauptgesichtspunkt, daß ihn eventuelle Schulreformen nichts kosteten. So wurde auf den verschiedensten dem Staat unterstehenden Gebieten da und dort gebessert; mehr noch, veraltete Rechtsordnungen wurden stillschweigend außer Kraft gesetzt; nur keine Aenderung am System, nicht einmal Duldung einer lauten Kritik![1] Der einzige wirklich revolutionäre Versuch Samuel Henzis und seiner Genossen, die Berner Oligarchie zu stürzen, den Zünften und der Bürgergemeinde größere Rechte einzuräumen und die Leibeigenschaft aufzuheben, endigte mit der raschen, blutigen Unterdrückung im Jahre 1749. Damit war für Bern jeder Gedanke an politische Reform niedergeschlagen; nur im Reich der Dichtung, in seinem unschuldigen Staatsroman „Fabius und Cato" (1774) wagte es der große Albrecht Haller, einer Reform der Aristokratie das Wort zu reden, an deren Durchführung in seinem Bern der vorsichtige Denker gewiß selbst nicht von ferne dachte.[2] Als in Basel Isaak Iselin, um der zunehmenden Entvölkerung seiner Vaterstadt zu begegnen, im Jahr 1757 allen Ernstes auf eine größere Weitherzigkeit in der Aufnahme zugewanderter Fremder ins Bürgerrecht drang, gelang es seinen Gegnern, diesen Entwurf so zu belasten und zu komplizieren, daß bis zur Revolution nur eine recht geringe Zahl von Neu-

1) Zum folgenden vgl. J. Dierauer a. a. O. IV, p. 309—320.

2) K. Morell, Die helv. Ges. aus den Quellen dargestellt, 1863, p. 128; Dierauer a. a. O., IV, 361.

bürgern aufgenommen wurde.[1] In Zürich endlich, wo die Jugend eine Zeitlang sich den radikalsten sozialpolitischen Zukunftsträumen hingab, ist faktisch vor der Revolution kein Steinchen am geltenden Staatsgebäude verändert worden. Es ist wahr, man schwärmte im Bodmerschen Kreis für Rousseaus *Contrat social*, stellte sich ehrlich auf die Seite der Genfer Volkspartei und gab sich den Ehrentitel „Demokrat". Man konnte Vater Bodmer gelegentlich deklamieren hören: „Dem Volk gehört die Majestät, es hat sie nur ausgeliehen." Von der Freiheit des Menschen und Bürgers zu reden, sie zu befördern, ihre verlorenen Rechte zu unterstützen, war sein Lieblingsdiskurs. Und um politische Wahrheiten, die den Regierungen verhaßt sind, auch öffentlich ungestraft sagen zu dürfen, schrieb Bodmer seine politischen Dramen, zur Lektüre, nicht zur Aufführung. Da konnte er sich erlauben, offen davon zu reden, wie den Untertanenländern mit Unrecht die Freiheit von den alten Eidgenossen entzogen worden sei, konnte sich warm der Volksrechte annehmen und die Vorteile ausführen, die der Zutritt des Volks zu den Aemtern mit sich bringen würde, konnte dem Gottesgnadentum der Regenten die Volkssouveränität gegenüberstellen, wonach die Bürger die eigentlichen Obern sind.[2] In diesen demokratischen Idealen lebten eine Zeitlang die meisten Jünger Bodmers, ja einige unter ihnen gingen gleich weiter als der Meister; sie griffen handgreifliches Unrecht der Gegenwart offen an, gebärdeten sich wirklich so, wie sich die alten Eidgenossen laut der Sage gebärdet haben sollten, auch wenn sie ihre ganze künftige Lebensstellung damit aufs Spiel setzten. Man weiß aber, mit welcher Entrüstung das tapfere Vorgehen Lavaters und Füßlis gegen den ungerechten Landvogt Felix Grebel vom Zürcher Magistrat aufgenommen wurde. Obschon der Inhalt der Klagschrift der beiden jungen Patrioten richtig befunden wurde, behandelte man sie als Schuldige, erzwang eine förmliche Abbitte für ihren Schritt und sprach ihnen das obrigkeitliche Mißfallen über ihr höchst sträfliches Verfahren aus.[3] Und wer diese Strafe noch zu gelinde fand, das war der Basler Isaak Iselin; er meinte, man hätte ihnen die Kanzel nicht mehr gestatten, sondern sie auf ewig vom geistlichen Amt ausschließen sollen, einzig wegen des Formfehlers, daß sie ihre Klagschrift anonym wie ein Libell veröffentlicht hatten.[4] Aufs heftigste aber wurde der Zorn der Zürcher Regenten erregt, als 1767, zur Zeit der Genfer Verfassungskämpfe und der Mediation von Zürich und Bern, ein junger Theologe Christoph Heinrich Müller in seinem anonymen „Gespräch zwischen einem Bauern, einem Untervogt und einem Herrn" dem Zürcher Volk einen Begriff vom wahren Wesen des Genfer Verfassungsstreits zu geben suchte, um womöglich Stimmung gegen die Truppenentsendung nach Genf zu machen. Zum Glück gelang es ihm, noch rechtzeitig zu fliehen; seine Schrift aber wurde durch den Henker öffentlich verbrannt, er selbst vom geistlichen Amt removiert und aus der ganzen Eidgenossenschaft und zugewandten Orten auf Lebenszeit verbannt. Allen Patrioten wurde angezeigt,

1) Aug. v. Miaskowsky, J. Iselin (Beiträge z. vaterl. Gesch.), X, 1875, p. 116 f.
2) Denkschrift für Bodmer: Hunziker, Bodmer als Vater der Jünglinge; Gust. Tobler, Bodmers politische Schauspiele.
3) Literatur bei Dierauer, IV, p. 318 f.
4) Iselin an S. Hirzel, 16. Dez., 3. Dez. 1762.

daß, wo sie künftig etwas wider den Staat reden sollten, sie ihres Bürgerrechts verlustig gehen würden. Die drei Klafter Holz, die zur Verbrennung der Schandschrift nötig waren, mußten die Patrioten zahlen; ihr Oppositionsblatt, der „Erinnerer", wurde eingestellt.[1] Christoph Heinrich Müller, in Berlin als Professor am Joachimsthalschen Gymnasium hernach zu Ehren gelangt, rächte sich mehr als ein Jahrzehnt später, indem er aus der Hinrichtung des Pfarrers Johann Heinrich Waser Kapital schlug und in der anonymen Broschüre „Waser" der parteiischen Justiz der Zürcher Regenten und Richter ein Denkmal setzte. Allein Pfarrer Waser, der sich nicht nur gehässige Kritik des zürcherischen Staatsgeschäfts, sondern überdies die Entwendung wichtiger Staatsdokumente hatte zuschulden kommen lassen, wäre der letzte Zürcher dieser Zeit gewesen, der Kraft und Idealismus zu einer Reform der Zürcher Staatsmaschine gehabt hätte, und die Schuld an dem blutigen Urteil fällt auf ihn selbst so gut wie auf seine Richter zurück. Immerhin erregte der am Sitz des Fortschritts und der freiesten Bildung der Schweiz geführte Prozeß Waser außergewöhnliches Aufsehen weit über die Grenzen der Schweiz hinaus; er mußte besonders allen ausländischen Bewunderern der Schweiz klar machen, daß in diesem gepriesenen Land der Freiheit jeder Mißbrauch durch das Herkommen geheiligt war und durchgreifende Reformversuche in jedem Kanton als Staatsverbrechen geahndet wurden.

Infolge dieser geheiligten Stabilität der Staatsmaschine ging alle Initiative im 18. Jahrhundert von Einzelnen und von freien Vereinigungen unpolitischer Natur aus. In der Westschweiz scheinen sich zuerst in Genf die *Cercles* gebildet zu haben, die dort auch für das politische Leben einflußreich wurden. Die deutsche Schweiz kannte zuerst literarische und gelehrte Gesellschaften nach deutschem Muster in den verschiedenen Bildungszentren. Mit der Zeit aber ging eine ganze reiche Saat von Vereinen loser und mehr geschlossener Natur unter den verschiedensten Namen und mit den verschiedensten Programmen allüberall auf und gab dem Zeitalter seinen neuen Charakter. Es entstand 1747 unter der Leitung Johannes Geßners die Zürcher naturforschende oder physikalische Gesellschaft[2] und 1759 durch die Anregung Johann Rudolf Tschiffelis die ökonomische Gesellschaft in Bern mit zahlreichen Zweiggesellschaften im deutschen und welschen Bernbiet und einflußreichen Beziehungen zu Mitarbeitern in den anderen Kantonen. Der Basler Isaak Iselin und sein Freund Johann Rudolf Frey traten, da ihnen in ihrer Vaterstadt die Gründung einer ähnlichen Gesellschaft nicht gelang, der Berner Gesellschaft als Mitglieder bei;[3] in Zürich bildete sich im Schoß der naturforschenden Gesellschaft eine ökonomische Kommission;[4] in Graubünden gründete Martin

1) H. Morf, Zur Biographie Pestalozzis 1868, p. 92 ff.

2) Vgl. G. v. Escher, Die wichtigsten Momente aus der Geschichte der Naturf. Ges. in Zürich, 1846; Rud. Wolf, Biographien zur Kulturgesch. der Schweiz, I, 293 ff. (Joh. Geßner).

3) Konrad Bäschlin, Die Blütezeit der ök. Ges. in Bern, 1759—1766, Diss. 1917; dazu die Abhandlungen und Beobachtungen durch die ök. Ges. zu Bern gesammelt.

4) Rud. Wolf, a. a. O., II, 185 f. (Biographie J. J. Otts, des ersten Präsidenten dieser ökonomischen Kommission).

Planta 1766 eine ökonomische Gesellschaft, 1778 zum zweiten Mal Dr. Joh. Georg Amstein eine ähnliche Gesellschaft unter dem Titel „Gesellschaft landwirtschaftlicher Freunde".[1] 1761 trat, in Basel bei Anlaß des Jubiläums der Universität im Jahr zuvor verabredet, zu Schinznach die helvetische Gesellschaft zusammen, von Baslern und Zürchern begründet, bald auch von Bernern, Luzernern, ja aus der ganzen Schweiz besucht, ein einigendes Band für alle schweizerischen Patrioten;[2] daneben bildeten sich lokale helvetische Gesellschaften wie der von Bodmer geleitete Verein der politischen Gerber auf der Gerbernzunft.[3] In Bern gründete um dieselbe Zeit, im Jahre 1762, Daniel Fellenberg eine patriotische Gesellschaft, auch *société des citoyens* genannt, welche sich ursprünglich die Erörterung und Ausbreitung der wichtigsten Wahrheiten zur Beförderung der Glückseligkeit im Menschen und Vervollkommnung der bürgerlichen Gesellschaft zum Ziel nahm, bald aber sich darauf beschränken mußte, den philosophischen Geist und die Philanthropie durch Bezeugung der öffentlichen Billigung wahrhaft nützlicher Werke zu ermutigen.[4] Nikolaus Anton Kirchberger, ein eifriges Mitglied dieser patriotischen Gesellschaft, hätte gern gewünscht, daß man zu guten Taten auffordern und deren Urheber belohnen solle. Für diesen Zweck gründete er kurz darauf im Geheimen eine moralische Gesellschaft, auch *société de bonnes actions* genannt, die von Anfang an in Zürich eine verwandte, gleichnamige Gesellschaft neben sich sah; Zweiggesellschaften entstanden in Biel und in Lausanne, dort unter der Leitung des Herzogs Ludwig Eugen von Württemberg. Es waren wesentlich philanthropische Gesellschaften; die Berner suchten die Erziehung armer Kinder in rationelle Bahnen zu leiten, während die Zürcher Sammlungen von gemeinnützigen und tugendhaften Handlungen anlegten und teilweise veröffentlichten; auch die vom Pfarrer Jakob Heß redigierten „Biblischen Erzählungen" wurden von dieser Gesellschaft herausgegeben.[5] Auf mir unbekannten Wegen sprang von hier aus der Gedanke der Gründung einer moralischen Gesellschaft in das Toggenburg, wo 1767 Landschreiber Andreas Giezendanner mit einer Anzahl Freunden die „Reformierte toggenburgische moralische Gesellschaft" sammelte mit dem Hauptzweck der Anschaffung auserlesener historischer und moralischer Schriften und zu gemeinnützigem freundschaftlichem Gedankenaustausch.[6] Wie in

1) Joh. Martin Trepp, Heinr. Bansi, XXXVII. Jahresbericht des hist.-ant. Ges. Graubünden, 1907, p. 164 f.; J. Zimmerli, Dekan Luzius Pol, 1923, p. 17 ff.

2) K. Morell, Die helv. Ges. 1863.

3) Denkschrift für J. J. Bodmer; Hunziker, Bodmer als Vater der Jünglinge.

4) W. F. Mülinen, Daniel Fellenberg und die patriotische Ges. in Bern (Neujahrsblatt des hist. Vereins des Kantons Bern), 1900.

5) Ebenda; zur Ergänzung dienen die Briefe Kirchbergers an Lavater, 4. und 26. Sept., 20. Nov. 1765, 4. Jan. 1766, 23. April 1768, sowie die Briefe von Heinr. Heß im Talhof an Jak. Heß vom 12. Aug. und 16. Sept. 1763, Dez. 1764, Lavater an Jak. Heß 10. Juli 1766, Felix Heß an Jak. Heß vom 18. und 26. Jan. 1765, 13. Juni 1766, 10. Jan. 1767, Leonhard Usteri an Jak. Heß vom 16. Febr. und 22. März 1770. Eine Geschichte dieser moralischen Gesellschaften ist erst noch zu schreiben.

6) J. Dierauer, Die toggenburgische moralische Gesellschaft, 1913.

Basel Isaak Iselin 1777 die Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen zur Aufmunterung für jede menschenfreundliche Handlung gründete, ist bereits erzählt worden.[1] Gleichzeitig bildeten sich in den meisten größeren und kleineren Städten Lesegesellschaften ohne Zahl, um das Bildungsstreben der Zeit jedem einzelnen Städtlein zu vermitteln. Wer den Fortschritt der Zeit auf allen verschiedenen Gebieten verfolgen wollte, müßte die Geschichte dieser sämtlichen Vereinigungen studieren. In ihnen wurden zum erstenmal die früheren Konfessions- und Standesunterschiede aufgehoben; da tagten der Katholik und der Protestant zusammen; da saß zur Abwechslung einmal der Bauer neben dem Städter; es entstand ein neues Freundschafts- und Gemeinschaftsgefühl, wenn man will: ein neuer Kirchenbegriff. Die Kirchen der Aufklärung, das sind die Vereine, in denen sich die Fortschrittsmänner aus allen Gebieten versammeln, sich gegenseitig begeisternd, anspornend, ermutigend. Hier in diesen Versammlungen kam die neue schweizerische Religion zum erstenmal auf, die Religion des Patriotismus und Helvetismus. Da konnte Lavater singen, wie früher die alten Christen und zuletzt die Pietisten gesungen hatten:

Wir sind ein Leib nur, nur ein Herz,
wir teilen Freude, teilen Schmerz
und binden uns aufs neue.
Schlagt Brüder, Schweizer Hand in Hand,
drückt Brust an Brust voll Vaterland
und Mund an Mund voll Treue.

Von welcher nie gefühlten Lust
schwillt, Patrioten, unsre Brust,
so oft wir uns versammeln!
Wie sanft, wie rein, wie brüderlich
ergießen unsre Herzen sich!
wir reden nicht, wir stammeln.

Aus unsrer aller Augen quillt
die Freude, die das Herz erfüllt,
es glühen alle Glieder.
Wie fliegt, voll freier Seelenruh,
ein Schweizer andern Schweizern zu
wie Brüdern treue Brüder.[2]

Halten wir uns zum Zweck einer kurzen Uebersicht an Iselins schon erwähnte Schilderung des dreifachen Enthusiasmus, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Fortschrittsleute auch in der Schweiz erfüllte.[3] Voran stellt er den Enthusiasmus, mit welchem unter dem Einfluß der französischen Physiokraten der Feldbau und alle ökonomischen Wissenschaften von den besten Köpfen durch ganz Europa umfaßt werden und

1) Vgl. oben, p. 185 f.
2) Lied der helvetischen Gesellschaft in Schinznach.
3) Geschichte der Menschheit, VIII, 33.

der notwendig menschenfreundliche und gemeinnützige Triebe erwecken, Licht und Wohlstand auch unter den Landleuten ausbreiten und Tugend und Gerechtigkeit durch alle Teile des Staats blühen machen werde. Man muß, um die merkwürdige Erscheinung zu würdigen, ausgehen von der ganz neuen Begeisterung für Land und Landleben, welche um die Mitte des Jahrhunderts so viele Städter erfaßte. Aus der Begeisterung wurde bald ein liebevolles Studium der Landwirtschaft, einsetzend mit ersten Versuchen exakter Statistik und ausmündend in die Erkenntnis der mannigfachen Mängel und Schäden des bisherigen Betriebs und der Aufstellung von Reformvorschlägen, um das Land ertragreicher zu machen und das Los verarmter und verschuldeter Bauern nach Kräften zu heben. Hauptsache war, entsprechend der ganzen Zeitrichtung, die Rationalisierung der Landwirtschaft, der Bruch mit Zufall, Schlendrian und frommer Resignation, der Einsatz strenger Berechnung und Oekonomie, die Einführung neuer Kulturen und die möglichste Ausnützung des Bodens. Als Vorbild solchen rationellen Betriebes der Landwirtschaft gab Hans Kaspar Hirzel 1761 seinen „Philosophischen Bauern" heraus und machte seinen Kleinjogg zum Musterbauern, dem alle nachzueifern sich bemühten. Der Berner Tschiffeli führte die Grappkultur auf seinen Gütern ein und gab damit ein weithin leuchtendes Beispiel, das alsbald von Pestalozzi auf dem Neuhof nachgeahmt wurde. Ein zürcherischer Pfarrer, Hans Rudolf Schinz, vermochte mit unsäglicher Mühe die Bauern seiner Gemeinde Uettikon zum Versuch mit dem Kleebau zu bewegen, indem er ihnen versprach, ihnen ihre Verluste von sich aus zu vergüten, wenn der Versuch sich nicht rentieren würde.[1] Im „Sammler", einer Graubündner Zeitschrift, veröffentlichte der junge Heinrich Bansi, gleichfalls ein Geistlicher, „Reflexionen über einige landwirtschaftliche Gegenstände in Graubünden", worin er für die Hebung des Ackerbaus in seiner Heimat Vorschläge machte, um der beständigen Auswanderung so vieler Landsleute zu steuern, den Gartenbau empfahl, für ökonomische Ordnung, d. h. für mehr Zweckmäßigkeit im Wirtschaftsbetrieb und Haushalt, eintrat, Verbesserung der Gemeinde- und Alpweiden in seiner Pfarrgemeinde Fläsch ins Werk setzte und selbst einen Versuch anregte, die nackende Gerste im Engadin zu pflanzen.[2] War man einmal in dieser Arbeit begriffen, so führte ein Notstand zur Erkenntnis des andern, ein Reformversuch zu neuen Reformaufgaben. Mit der schlechten Oekonomie hing aufs engste der Mangel jeder Hygiene zusammen; es galt jahrhundertalten Vorurteilen entgegenzutreten, hundertfachen Aberglauben zu bekämpfen, Verständnis für die Notwendigkeit von Aerzten auch auf der Landschaft, von Hebammenausbildung, Apotheken, Krankenkassen bei der Bauernschaft zu wecken. Dann aber stieß man ganz von selbst auf die Armennot zu Land und Stadt und war auf einmal von der Wirtschaftsfrage aus mit der sozialen Not in direkte Berührung getreten. Es galt, in unfruchtbaren Gegenden, wo der Feldbau die Leute nicht ausreichend ernährte, für anderweitige Beschäftigung der Armen zu sorgen, neue Industrien einzuführen, alte zu verbessern oder durch neue rentablere zu ersetzen. Das ist die Arbeit, in die

1) J. Kd. Nüscheler, Denkmal auf Pf. Hans Rudolf Schinz in Uettikon.
2) J. M. Trepp, Heinrich Bansi, 1907.

Pestalozzi sich auf einmal hineingedrängt sah, da er ursprünglich bloß mit rein landwirtschaftlichen Projekten auf dem Neuhof begonnen hatte. Auch hier aber war und blieb seine erste Sorge die ökonomische; es galt, die armen Kinder der Gegend zu fleißigen, saubern, sparsamen Wirtschaftern zu erziehen, alle ihre Kräfte zu wecken, die intellektuellen, die wirtschaftlichen, die sittlichen, ohne ein anderes höheres Ideal als das der Arbeitstüchtigkeit, des richtigen Haushalts, damit sie in aller Armut, von der man sie nicht durch einen Zauber befreien könnte, doch ihre Arbeit und ihren Verdienst fänden und nützliche Menschen, jedes an seiner Stelle, würden.[1] In den Städten waren die wirtschaftlichen Nöte und Aufgaben vielfach andere, aber keine geringeren, und wir finden die Basler Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen von Anfang an beschäftigt, diesen Problemen nachzugehen. Kaum gegründet, stellte sie die Preisaufgabe: „Ueber die Quellen der Armut und die Mittel, sie zu heben", die wieder von einem Theologen, dem bekannten Johannes Frey, gelöst wurde, und unter den drei Hauptaufgaben, welche Pfarrer Miville 1788 ins Programm der Gesellschaft aufnahm, sind gerade zwei ökonomischer Art: Vermehrung der Mittel des Erwerbs, Erhöhung der Industrie und des Wohlstandes der Mitbürger und sodann Unterstützung der Armut mit möglichster Verhütung des Mißbrauchs.[2] Aehnlich widmete — um nochmals aufs Land zurückzukehren — die moralische Gesellschaft im Toggenburg einen guten Teil ihrer Preisaufgaben und ihrer Eröffnungsreden den ökonomischen Problemen; hier war es ein Kaufmann, Elias Stadler, der in seiner Rede 1775 Anweisung zur Verbesserung der Landwirtschaft, zur Hebung des Kredites, der Industrie und zur Förderung des Verkehrs gab und auch die schlimmen Schäden der Hauswirtschaft schonungslos aufzeigte, während der uns wohlbekannte Ulrich Bräker mit einer Arbeit über den „Bauelgewerb" sich den bescheidenen Preis von einem Dukaten erwarb.[3] Die Beispiele ließen sich ins Unendliche vermehren. Man sieht, es herrscht überall im Bernischen, in Basel, im Zürichbiet, im Toggenburg, in Graubünden derselbe Eifer, Landwirtschaft und Industrie zu rationalisieren, auf jede mögliche Art zu vervollkommnen und damit neue Quellen des Wohlstands zu öffnen und alte Quellen der Armut zu verstopfen. Was vielleicht sentimental, mit rührender Verherrlichung des gar nicht gekannten Bauernstandes begonnen hatte, wurde in der Praxis sehr bald ernst und real und führte mitten in die neuen sozialen Nöte und Aufgaben hinein. Die eine Wurzel der modernen Sozialreform liegt in diesen ökonomischen Bestrebungen der Landherren und Geistlichen. An der Respektierung des ganzen bestehenden feudalen Abgabensystems und der steifen harten Zunftordnung hatten freilich alle diese Reformbestrebungen ihre Grenze.

Als zweites nennt Iselin an der genannten Stelle den Geist des Patriotismus, den Geist der wahren Freiheit, der sich jetzt allenthalben hervortat. Das war nun freilich im *ancien régime* mit seinem tiefen Respekt vor der Regierung, seinem Mißtrauen gegen jede oppositionelle Regung, seiner scharfen Zensur ein etwas heikler Punkt, und man muß sich im Ernst fragen,

1) Briefe an Tscharner über Armenanstalten auf dem Lande, Werke III.
2) Jahresberichte der gemeinnützigen Gesellschaft, Basel.
3) J. Dierauer, Moralische Gesellschaft, Toggenburg.

was an der gepriesenen neuen Freiheitsliebe der Schweizer eigentlich reell gewesen ist. Tatsache ist zunächst das gewaltige Hervortreten des Wortes „Patriot" als eines heiligen Titels, den jeder rechte Mensch für sich beanspruchte. Das Wort muß schon vor der Gründung der Helvetischen Gesellschaft seinen Zauberklang besessen haben; „Patriotische Träume eines Eidgenossen" betitelte sich die anonyme Schrift des Luzerner Ratsherrn Franz Urs Balthasar; in Isaak Iselins „Träumen" ist die Idealschilderung des rechten Mannes überschrieben: Der Patriot. Aber durch die Verhandlungen der Helvetischen Gesellschaft in Schinznach und Olten wurde aus dem Patriotismus die Religion der rechten Schweizer; für diesen Kreis dichtete Lavater seine Schweizerlieder, gesättigt bis zum Uebermaß mit Patriotenluft; hier feierten die Vorsteher in ihren Präsidialreden von Jahr zu Jahr mit neuen Variationen den rechten Patrioten, bis zuletzt beinahe kein neuer Ton mehr aufzubringen war. Aber was will der Name „Patriot" eigentlich heißen? Nun, in Hallers Gedichten, in Bodmers Geschichtsbildern und Vorträgen, in Iselins Träumen, in Lavaters Schweizerliedern tritt uns wesentlich dasselbe Ideal eines schweizerischen Patrioten entgegen. Es ist die glühende Liebe zur Freiheit und Unabhängigkeit nach außen, der Sinn für altväterische Einfachheit, Sittenreinheit, Geradheit, Wahrhaftigkeit, dazu der allgemeine Schweizersinn mit der persönlichen Hochachtung jedes Schweizerbruders und gemeineidgenössischem Brudersinn jedes Standes gegenüber der ganzen Eidgenossenschaft. Lavater sang das Glaubensbekenntnis dieses schweizerischen Patriotismus in den Strophen:

Wer, Schweizer, wer hat Schweizerblut?
Der, der mit Ernst und frohem Mut
Dem Vaterlande Gutes tut,
In seinem Schoße friedlich ruht,
Nicht fürchtet seiner Feinde Wut;
In dem fließt reines Schweizerblut.

Wer Falschheit haßt und arge List
Und Schlangen gleich flieht jeden Zwist
Und was ihm Gott gibt, froh genießt,
Gern sein gesundes Blut vergießt,
Wenn sein Tod andrer Leben ist,
Der ist ein Schweizer und ein Christ!

Wen Vieler Glück und Sicherheit
Mehr als sein eigen Glück erfreut;
Wen keine schöne Tat gereut,
Wer frühe den Tyrannen dräut,
Dem Laster gleich die Knechtschaft scheut,
Der, der hat Schweizerredlichkeit.

O Schweiz, du Heldenvaterland,
Sei niemals deiner Väter Schand,
Und halt das festgeknüpfte Band
Der Einigkeit mit treuer Hand!
Dann ist in dieser Welt kein Land
Dir gleich, du Heldenvaterland. [1]

1) Lavater, „Der Schweizer".

So tönt der Patriotismus in Versen; in Prosa bei den Präsidialreden der Schinznacher Gesellschaft vernimmts sich schon nüchterner; da stellt der Basler Ratsherr Andreas Buxtorf 1778 das Bild eines rechtschaffenen Bürgers auf:

„Gott fürchten — die Obern ehren — seine Mitbürger lieben — seines Amtes redlich warten — einem jeden gern und willig dienen — für sich und die Seinigen sorgen — das gemeine Beste aus allen Kräften befördern und demselben alles andere nachsetzen." [1]

Geradezu übervorsichtig hat zu Beginn der französischen Revolution der zürcherische Junker Hans Jakob, Gerichtsherr Escher von Berg den wahren Patrioten gezeichnet:

„Wahrer Patriotismus erfordert Kraft und Mäßigung, Verstand und Klugheit; der wahre Patriot sieht ohnverrückt auf das gemeine Beste, hilft, wo er kann, weiß aber auch, daß die Verbesserungen reifen müssen, wenn das Gute dauerhaft sein soll; daß das Uebel ärger wird, wenn man es voreilig bekämpft; er weiß, daß Handeln und Abwarten, Sprechen und Schweigen seine Zeit hat; er weiß, daß der rechtschaffene vernünftige Mann niemals die Grenzen seines Berufs überschreitet. Mut und Eifer kochen oft in ihm, aber er überläßt sich nur dann ihrem Triebe, wenn es Zeit ist und Pflichten rufen."

Es folgt eine Tirade, daß die keine Patrioten sind, welche wie die französischen Revolutionäre vorgehen. [2] Hier läßt sich einmal mit Händen greifen, wie der zahme Patriotismus, der über die Schranken des *ancien régime* nicht hinaussah, an seinen eigenen Tugenden zugrunde gehen mußte.

Es ist doch bezeichnend, daß der Patriotismus der Männer der Helvetischen Gesellschaft in der Verherrlichung der Taten und Sitten der alten Schweizer seine größte Stärke zeigte. Das eigene Ideal wird in die Vergangenheit zurückgetragen, nicht nur in Lavaters Schweizerliedern, sondern genau ebenso in Johannes Müllers Geschichten der Schweizer. Die alten Schweizerhelden erscheinen als Verkörperungen aller Tugenden, als Ausbünde der Tapferkeit, Selbstlosigkeit, Mäßigkeit und Reinheit, und in endlosen Variationen berauscht man sich nun am Lobpreis der alten Helden und der alten Schlachten und träumt sich vor, man besitze heute noch dieselbe Heldentugend und Heldenkraft und werde sich beim ersten Angriff von außen mit demselben Löwengrimm auf die Feinde stürzen, wie einst die Helden von Sempach und Näfels. Zunächst freilich ist man froh über den sichern Genuß des Friedens, während rings umher die Fürsten ihre Untertanen zur Schlachtbank führen:

Wenn Europens Völker kriegen,
singen wir von alten Siegen,
sehen im Gefühl der Ruh
ihren Blutgefechten zu,
Weiden selbsterzogne Herden,
pflügen sicher eigne Erden,
essen froh nach altem Schrot
Käse, Milch und Roggenbrot. [3]

Die Schweizernatur und die Schweizereintracht tun beide das Ihre, um diesen Frieden zu erhalten:

---

1) Verhandlungen der Helvetischen Gesellschaft 1778, p. 23.
2) Ebenda 1792, p. 16 ff.
3) Lavater, Gemeineidgenössisches Lied.

Schweizerberge undurchdringlich,
hohe Festung der Natur.
Aber Brüder unbezwinglich
sind wir doch durch Eintracht nur.
Wer, wer darf an uns sich wagen
der uns, Arm an Arme, sieht,
Komm er nur, mit uns zu schlagen,
wenn er gern liegt oder flieht. [1]

Wehe dem frevlen Angreifer von außen:

Wenn uns ein Fürst beherrschen will,
so sprudelt unser Blut.
Doch alle Fürsten bleiben still
und fürchten unsern Mut,
und lassen uns mit Frieden gehn
solang sie uns in Waffen sehn
so tapfer und so stark. [2]

Wir fürchten, gerade diese beständige Verherrlichung der alten Schweizerheldentapferkeit und die durch diesen Rausch bestärkte Einbildung, es lebe in der gegenwärtigen Generation der alte Schweizer Heldengeist, und es sei das Verhältnis der Schweiz zum Ausland ungefähr das gleiche wie in früheren Zeiten, hat mit zur Katastrophe der alten Eidgenossenschaft geführt. Diese Schweizerlieder Lavaters, die er 1767 der noch jungen Helvetischen Gesellschaft in Schinznach widmete und die bei fast allen Teilnehmern einen namenlosen Enthusiasmus erweckten, gehören bei aller guten Absicht ihres Autors zu den trügerischen Phantasieprodukten, welche die klare Einsicht in die Wirklichkeit der Gegenwart verhinderten und die Patrioten zu Phantasten werden ließen. Es war etwas daran, wenn ein späterer Teilnehmer der Gesellschaft von einer „Patriotenkilbi" sprach, [3] so gern man heute noch die wundervollen Idealisten um ihre seligen Stunden in diesem Freundeskreis beneiden möchte.

Immerhin fehlte es auf den Schinznacher und Oltener Tagungen nicht an ernsten und besorgten Mahnern, und gerade die Verherrlichung der alten Schweizer diente im Mund mancher Sänger und Redner als ein Mahnruf, dem drohenden Verfall der Gegenwart entgegenzuarbeiten. Zum Kampf gegen den ausländischen Luxus hatte kurz vor seinem Tod der alte Doktor Zellweger die Helvetische Gesellschaft aufgerufen, [4] und es war der gleiche Sänger der alten Heldenzeit, Lavater, der in den der Gegenwart gewidmeten Schweizerliedern den Luxus mit allen seinen entsittlichenden Folgen mit flammenden Worten brandmarkte. [5] Mehr noch, bereits in Balthasars „Patriotischen Träumen", dieser von der Helvetischen Gesellschaft neu herausgegebenen Programmschrift, war zu lesen, „daß wir dem Ende unserer Freiheit und dem völligen Verfalle ganz nahe sind", und war der Tagsatzung vor-

1) Lavater, Loblied auf helvetische Eintracht.
2) Lavater, Lied für Schweizer, die sich in den Waffen üben.
3) Wernhard Huber in Basel, Miville an J. G. Müller, 10. Juni 1786 (MinBSch).
4) Verhandlungen der helv. Ges., 1764, p. 59 ff.
5) Vgl. die Beispiele bei Morell, a. a. O., p. 312—316.

geworfen, „es zeige sich bei ihr kein Gemeinsinn, nur eigennützige Zerfahrenheit.“ [1] Unter den späteren Mahnern und Warnern der Helvetischen Gesellschaft traten der Schaffhauser Dr. Stockar und der Zürcher Professor Joh. Heinr. Füßli mit ihrem politischen Weitblick hervor. Dr. Johann Georg Stockar warf die Frage auf: was ist mein Vaterland? Kanton oder Schweiz? und malte den schönen Traum eines einheitlichen schweizerischen Staates mit gleichen Rechten und Verbindlichkeiten aller Bürger aus unter Hinweis auf das Beispiel der griechischen Kleinstaaterei und des standfesten römischen Gesamtstaates;[2] Joh. Heinr. Füßli widmete der Aufrechterhaltung eines echten Freiheitssinnes in allen eidgenössischen Ständen und der Schaffung einer kräftigen Militärverfassung samt tüchtigen Verteidigungsanstalten kraftvolle Worte, damit die Schweiz auch in der Gegenwart allen vom Ausland drohenden Gefahren gewachsen bleibe.[3] In diesen beiden Reden wurden wenigstens einige der Hauptkrebsschäden der alten Eidgenossenschaft, die kantonale Selbstsucht und Kurzsichtigkeit, der Zerfall des Brudersinns und Freiheitssinns infolge der Entartung des aristokratischen Regiments und die militärische Wehrlosigkeit der Eidgenossenschaft klar und deutlich gekennzeichnet. Allein bei der gänzlichen Einflußlosigkeit fast aller dieser helvetischen Patrioten auf ihre kantonalen Regierungen und deren Maschinerie blieb es auch hier bei schönen, gutgemeinten Worten und rasch wieder verrauchender Begeisterung.

Das beste, was sich von den meisten Mitgliedern der Helvetischen Gesellschaft sagen läßt, ist vielleicht dies: sie kamen zu den Symposien und Rednereien in Schinznach und Olten aus wirklicher Arbeit in ihrer Vaterstadt heraus. Ihrem Ideal von Gemeinnützigkeit, Uneigennützigkeit, schlichtem Bürgersinn suchten sie innerhalb des engen Kreises ihrer öffentlichen Tätigkeit nach Kräften nachzuleben; jede wohltätige Reform auf irgendeinem Gebiet konnte auf ihre Unterstützung rechnen, wenn nicht schon die erste Anregung dazu von ihnen ausging; über den bornierten Kantönligeist erhoben sie sich zu eidgenössischer Brudergesinnung. Manche von ihnen überwanden den Standesdünkel der früheren Zeit und drangen zu jener schlichten Menschlichkeit vor, die in Hoch und Niedrig, Obrigkeit und Untertan, Städter und Bauer das gleiche Menschenantlitz verehrte. Es waren tatsächlich doch die besten Eidgenossen, die sich hier zusammengefunden hatten. Allein der Respekt vor Gesetz und Herkommen, der Abscheu vor jeder gewalttätigen Umwälzung lebt fast in ihnen allen. In den regierenden Städten wohnend, selber den regierungsfähigen Kreisen entstammend, kannten sie keinen andern Patriotismus als eben den aristokratischen, der sich zum Volk herunterließ, für das Volk sorgen, denken, ordnen wollte, es langsam zu höherer Bildung und Gesittung emporzuheben trachtete, aber an den bestehenden Rechts- und Unrechtsverhältnissen nichts Wesentliches zu ändern gedachte.

Ganz auffallend tritt uns gerade dieser aristokratische Patriotismus wenigstens eine Zeitlang bei einem Mann entgegen, der zu den feurigsten und revolutionärsten Demokraten und Rousseauschwärmern des Bodmerkreises gehört hatte, bei Hein-

1) Morell, a. a. O., p. 351.

2) Verhandlungen der Helv. Ges. 1777; vgl. Dierauer IV, 371, Morell, a. a. O., p. 261 ff.

3) Ebenda, 1782; Morell, a. a. O., p. 263 ff.

rich Pestalozzi. Er war einst durch Bodmer und Rousseau für Freiheit und Menschenrechte begeistert worden, hatte an der Zeitschrift der Jungen, dem „Erinnerer", sich aktiv beteiligt und gehörte zu den nächsten Freunden Christof Heinrich Müllers, des Verfassers des Bauerngesprächs, gegen den die Regierung 1767 den Haftbefehl erließ; Pestalozzi war damals selbst vorübergehend in Haft genommen und verhört worden, und mit jeglicher Karriere im Staatsdienst war es für ihn seit diesem Zusammenstoß mit der Zürcher Regierung aus.[1] Als er aber hernach zu Kirchberg im Aargau unter Tschiffelis Leitung Landwirtschaft erlernte, fernab vom Zürcher Patriotenklub, im täglichen Umgang mit der Bauernschaft, da begann er nach einiger Zeit seine politischen Grundsätze zu ändern; es kam ihm vor, er habe in Zürich wie ein Kind geredet, er habe sich von den schwärmerischen Hoffnungen der Patrioten ein wenig betrügen lassen und es sei Zeit, gerade im Interesse der Armen und ihrer Emporhebung, realer, nüchterner, solider über die wirtschaftlichen und politischen Fragen zu denken.[2] Kurzum, Pestalozzi mäßigte seinen Rousseauschen Freiheitsdurst und suchte sein politisches Denken den Gegenwartsverhältnissen anzupassen. In der „Abendstunde eines Einsiedlers" wie in „Lienhard und Gertrud" redet er geradezu der Aristokratie das Wort, freilich einer menschlich und religiös veredelten und vertieften Aristokratie, von der er nun das Größte für die Volkserziehung wie die Sozialreform erwarten möchte. Und so sehr lebte er sich in Gedanken und Wünschen in diesen patriarchalischen Aristokratismus ein, daß er Ende der 80er Jahre sich persönlich an einzelne der Großen dieser Zeit wandte, an den Kaiser Joseph, an seinen Bruder Leopold, Großherzog von Toskana, den späteren Kaiser, um sie zur Ausführung seiner erzieherischen und gesetzgeberischen Reformbestrebungen zu veranlassen.[3] In den Schlußteilen von „Lienhard und Gertrud" sprengte er den Rahmen der Dorfgeschichte und zog — sehr zum Schaden seines Volksbuchs — Fürst und Minister in den Roman hinein; Erziehung, Gesetzgebung und Religion sollten die drei Hauptmittel in der Hand des Fürsten sein, um die Untertanen eines großen Reiches zu gesitteten, nützlichen, tugendhaften Menschen zu bilden. Wie schon früher in seiner Schrift „Ueber Gesetzgebung und Kindsmord" tritt er mit bestimmten Forderungen für die Regierungen auf; er will das Prozeßverfahren neu ordnen, speziell die Gesetzgebung gegen Diebstahl und Unzucht reformieren und auch für die rechten Volksvergnügen von oben herab weise Fürsorge getroffen wissen. Er hat damals wirklich geträumt, daß einzelne aufgeklärte Monarchen für seine Gedanken zu haben seien und durch ihre Regierungsweisheit im Großen das durchführen würden, was er im Kleinen, Einzelnen niemals zustande brachte. Patriotismus in seinem Sinn war auch dies, wie er damals meinen mochte: aber statt des früheren träumenden Patriotismus, der das Volk überschätzte, ein reeller, seiner vorläufigen Unfähigkeit Rechnung tragender Patriotismus. Wir finden freilich, er sei damals erst recht ins Träumen gekommen. Ungefähr alle Erfahrungen, die er an den Junkern seiner Zeit und seiner Umgebung machte, widerlegten seine hohen Erwartungen von der Aristokratie. Da ist es denn kein

1) A. Heubaum, H. Pestalozzi, 1910, p. 15—24.
2) Ebenda, p. 40 f.; Werke, II, 257, 267, 269.
3) A. Heubaum, a. a. O., Kap. VI.

Wunder, daß sich ihm, während er an Arners Idealbild festhielt und es sich immer herrlicher ausmalte, bereits die Stoffe aufdrängten, mit deren Material er in den „Figuren zu meinem ABCbuch" der wirklichen schweizerischen Aristokratie ein furchtbares Denkmal gesetzt hat. Als die Revolution das Zeichen gab, wurde auch Pestalozzis Patriotismus wieder demokratisch und bodmerisch; er begann wieder, alles vom Volk zu erhoffen und sich auf die Neuordnung aller Dinge innerlich vorzubereiten. Die helvetische Umwälzung fand ihn in den vordersten Reihen der Patrioten.

Immerhin, der Pestalozzi der 70er und 80er Jahre bleibt ein Zeuge für den aufgeklärten aristokratischen Patriotismus wohl des größten Teils der Männer von der Helvetischen Gesellschaft und zeigt, wie fern ihnen das Treiben der späteren revolutionären Patrioten lag. Zu derselben aufgeklärten Art gehörte bei manchen Helvetiern der kosmopolitische Zug, die vornehme Erhebung über das Heimatgefühl und die Bande der Blutsverwandtschaft.[1] Gerade als Patriot wußte man sich mit den Patrioten aller Nachbarländer innig verbunden; der Patriotismus war gewissermaßen etwas Uebernationales und Unpolitisches, das sich nur nach Stadt und Stamm zu konkretisieren hatte, um den Beweis seiner Echtheit zu erbringen. Daher der freudige Empfang fremder Gäste an den Schinznacher Tagungen; ein Hofrat Schlosser, ein Pfeffel, ja sogar ein Herzog Eugen von Württemberg wurden als Brüder begrüßt. 1764 stellte der Basler Iselin in seiner Anrede den gemeinen dem edlen und erhabenen Patriotismus gegenüber; jenen nannte er die Wirkung eines natürlichen, beinahe machinalen Triebes, mit dem jeder seine Heimat und seine nächsten Verhältnisse liebt; dieser erschien ihm als ein Ausfluß der reinsten Menschenliebe, die sich nicht in die engen Grenzen eines Landes, einer Nation einschränkt, vielmehr gern alles, was groß, was schön, was nützlich ist, mit gleichem Enthusiasmus ergreifen möchte und erst, gedemütigt durch die Erkenntnis ihrer Schranken, sich auf das Land resigniert, das ihr der Himmel nun einmal zum Aufenthaltsort bestimmt hat.[2] 1768 hob der Brugger Arzt Zimmermann, auch ein Mitglied der Gesellschaft, in seiner Schrift „Vom Nationalstolz" die Nachteile der übertriebenen Vaterlandsliebe hervor, schrieb von den bösen Folgen des Patriotismus, da man immer weniger Weltbürger, weniger Menschenfreund ist, je mehr man an dem besonderen Eigennutz seines Vaterlandes klebt, und spottete über die jetzigen Zürcher Studenten, die auf dem Patriotismus herumreisen wie vormals auf dem Witze[3]. 1772 endlich erklärte der Bündner Ulysses v. Salis vor den versammelten Schinznachern:

„Vaterland ist nicht der Ort, wo ein jeder geboren ist, sondern der Kreis, worin ein jeder nützen kann. Dieses Vaterland auf ein Haus, eine Familie, eine Faktion, eine Stadt einschränken, heißt sich dem niederträchtigen Parteigeist überlassen, heißt die Grenzen seiner eigenen Wirksamkeit verkennen, heißt aus Vorsatz klein sein wollen."

Nun, dieser kühne Spruch sollte der Propaganda für eine allgemein schweizerische Erziehungsanstalt dienen und war zunächst nur gegen den Lokalpatriotismus ge-

1) Vgl. jetzt Karl Schwarber, Nationalbewußtsein und Nationalstaatsgedanken der Schweiz von 1700—1789, Diss. 1923.

2) Verhandlungen der Helv. Ges. 1764, p. 139—143.

3) Vom Nationalstolz ^{3}1768, p. 386—393.

richtet.[1] Aber solche Ideen bedrohten auch den schweizerischen Patriotismus in der Wurzel, und es ist kein Wunder, wenn dann der junge Schwärmer und Phantast Christof Kaufmann von Winterthur für seinen großen Traum der Menschenbildung proklamieren konnte, das engere Vaterland sei für diese Pläne viel zu klein.[2]

Es berührt doch unangenehm, daß derselbe Isaak Iselin, der 1764 den Patriotismus als den größten, den edelsten Vorzug des Republikaners (man beachte: nicht des Schweizers) pries, ein Jahr zuvor über die Unverbesserlichkeit der Republiken im Gegensatz zu den weit verbesserungsfähigeren Monarchien klagte und ein Jahr nachher dem gleichen Freund Salomon Hirzel gestand, er wollte auch lieber bei einem weisen Fürsten als in einer kaufmännischen Republik leben und könne Haller nicht begreifen, der mit Gewalt Ratsherr zu Bern sein wolle, da er Kanzler zu Göttingen sein konnte. Noch schärfer klang es zwei Monate später: er sei alle Tage bereit, einen Ruf nach auswärts mit Freuden anzunehmen.[3] Soll das wirklich der edle, erhabene Patriotismus sein, der ein Recht hat, auf die natürliche Vaterlandsliebe herabzublicken? Wie Iselin dachte, so handelten eine ganze Reihe der Freunde der Helvetischen Gesellschaft. Der St. Galler Jakob Wegelin folgte dem Ruf nach Berlin, der Arzt Zimmermann ließ sich zum königlichen Leibarzt in Hannover ernennen, und der gefeierte Geschichtsschreiber der Schweizer, Johannes Müller, wurde Diener geistlicher und weltlicher Fürsten des Deutschen Reichs. Gewiß, ihre Heimat, zumal ihre engere Vaterstadt, hatte ihr Verdienst verkannt und hatte vielleicht unter den gegebenen Verhältnissen für einen freien Geist überhaupt nicht Platz. Trotzdem bleibt es ein Patriotismus seltsamer Art, dieses Vorliebnehmen mit jedem Kreis, worin einer nützen kann, in der Meinung, das sei Vaterlandsliebe; es war darum eine ganz gesunde Reaktion, wenn in den 90er Jahren der Basler Jakob Sarasin wider die Kosmopoliten oder Weltbürger loszog, „welche sich dieses süße Gefühl (der Vaterlandsliebe) durch den Mißbrauch ihres Verstandes wegraisonnieren und in ihrem Herzen über den Toren lachen, der sich auf diesen Instinkt der Natur, den er als die erste Offenbarung Gottes ansieht, etwas zugute tut."[4] Daß wenigstens der Verfasser der Schweizerlieder 1786 einem verlockenden Ruf nach Bremen seiner petrinischen Gemeinde zulieb widerstand und seinem schweizerischen Patriotismus Treue hielt, soll ihm unvergessen bleiben.

Der dritte Enthusiasmus in Iselins Geschichtsskizze ist der neue Eifer für die Erziehung der Jugend fast in allen Weltteilen. Er muß uns am meisten beschäftigen, weil jede Erziehungsreform auch den religiösen Unterricht umgestalten mußte und mehr noch, weil das Endergebnis aller dieser damals begonnenen Schulreformen die Befreiung der Schule von der Kirche werden sollte. Es ist auch kaum auf irgend einem Gebiet, etwa von der Reform des Strafrechts abgesehen, der erzielte Fortschritt so unbestreitbar und in die Augen fallend, so daß jeder, der am Fortschritt menschlicher Kultur überhaupt zweifeln wollte, einfach auf die Schulreform des 18. und 19. Jahrhunderts zu verweisen wäre.

1) Verhandlungen der Helv. Ges. 1772, p. 29.
2) Eb. Gaupp an Lavater, 7. Mai 1776.
3) J. Iselin an Sal. Hirzel, 25. Febr. 1763; 11. Jan., 5. März 1765.
4) Verhandlungen der Helv. Ges. 1794, p. 18 f.

11. Abschnitt.

Die Schulreform und ihre Bedeutung für die Religion.

Ueber die Reformbedürftigkeit der alten Schulen ist ja kein Wort zu verlieren: Volksschulen, wo sie überhaupt bestanden, mit ganz ungebildeten Schulmeistern, Katechismusbetrieb als fast einzigem Fach neben ein wenig Schreiben und Rechnen — Lateinschulen in den Städten nach einem veralteten humanistischen Ideal, lediglich für Gelehrte und Geistliche brauchbar, mit einem Minimum von Realien und ohne alle Beziehung zum vaterländischen Leben der Gegenwart — endlich Akademien und Hochschulen mit der lateinisch vorgetragenen Ueberlieferung des von alters her angehäuften Wissensstoffes, ohne jegliche Anregung zu einem selbständigen Forschergeist. Die Unzulänglichkeit war auf allen Bildungsstufen ungefähr gleich groß, jedoch die unterste Stufe, das Volksschulwesen, in geradezu hoffnungsloser Verfassung. Es lag ganz in der Hand der Geistlichen, deren Bildungsideal häufig selber hinter der Zeit zurückgeblieben war und denen, selbst wenn Erkenntnis und guter Wille zur Reform vorhanden gewesen wären, alle materiellen Mittel zur Verbesserung des Schulwesens abgingen.

Trotzdem hat gerade im Gebiet des Volksschulwesens die Reform zu allerletzt eingesetzt; alle Verbesserungsvorschläge galten zunächst der Bildung der höheren Stände. Und auch hier fing man nicht sogleich mit einer Reform der Schulen an, sondern suchte nach Ersatzmitteln, um die Söhne des Patriziats rationeller auszubilden. Als solche boten sich der Privatunterricht oder die Privatanstalt mit neuen Methoden und neuer Stoffwahl, natürlich bloß für Söhne aus bemittelten Familien, die von alters her ihre Hofmeister und Hauslehrer unterhalten hatten und auch für den Unterhalt einer Privatanstalt allein die Mittel aufzubringen vermochten.

Joh. Georg Sulzer hat sich als Hauslehrer im Zürichbiet und hernach in Magdeburg seine Erfahrungen gesammelt, auf Grund deren er seinen „Versuch einiger vernünftiger Gedanken von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder" 1745 veröffentlichte; er war der erste Deutschschweizer, der sich an dies Gebiet heranwagte, wurde jedoch durch Rousseaus *Emile* später gänzlich in den Schatten gestellt, obgleich er doch mit einem verwandten Geist und früher die Sache angriff.

Gerade wie Rousseau war ihm an der Menschenbildung mehr gelegen als an der speziellen Standes- und Berufsbildung, und sein Büchlein will lediglich aufzeigen, wie man die Kinder zu vernünftigen, tugendhaften und gesitteten Menschen machen soll. Er betonte, gleichfalls wie Rousseau, den Wert der Anschauung für die Bildung der Begriffe, legte auf die Muttersprache ein großes Gewicht, gab der Geschichte und Geographie eine zentrale Stellung neben Mathematik und Physik und wollte den Katechismusunterricht nicht vor dem zwölften Altersjahr beginnen lassen.[1]

Sulzers Schrift hat u. a. auf Iselin in Basel sehr anregend gewirkt.[2] Wir

1) O. Hunziker, J.G. Sulzer in der Biographiensammlung der Geschichte der schweizerischen Volksschule, 1888, I, 147 ff.; Hunziker folgt in der Darstellung der stark erweiterten Ausgabe von 1748; die erste Ausgabe bringt erst Ansätze (ZBZ).

2) Iselin an Frey, 29. Nov. 1751 (StArBas); über Iselins pädagogische Studien

sahen, wie Sulzer später für Rousseau schwärmte, durch den doch sein eigenes Verdienstlein begraben wurde. Von 1762 an steht Rousseaus „*Emile*“ im Vordergrund aller pädagogischen Bestrebungen in der Schweiz und Deutschland; jetzt gewinnt das Wort Mensch, Menschenbildung, Menschenfreund einen ganz neuen, geheiligten Klang; jetzt steigert sich der Zorn und die Verachtung gegen die altmodische Bildung, welche den Menschen tyrannisierte und verkünstelte; jetzt erst verlangt man allgemein die natürliche und die vernünftige Erziehung, ruhend auf dem Glauben an die guten Triebe und Anlagen, deren freie Entfaltung unsere einzige Sorge sein muß. Und durch Rousseaus scharfe Kritik des Katechismusbetriebs wurde auch in Deutschland und der Schweiz der Ekel am bisherigen Religionsunterricht allgemein und setzte sich bei vielen als Ideal religiöser Erziehung durch, dem Kinde von Gott und göttlichen Dingen überhaupt nichts mitzuteilen, bis es so weit erwachsen und gereift sei, daß es die neue Erkenntnis fassen und richtig begreifen könne: es gibt einen Gott.[1]

In neuester Zeit hat man mit Recht betont, daß man in der Schweiz doch nicht auf die Anregung Rousseaus zu warten brauchte, um den Weg der pädagogischen Reformen zu beschreiten. In Zürich war man im Kreis Vater Bodmers schon auf gutem Weg dahin, und durch Wieland kam von Deutschland her ein frischer Zug hinein. Der junge Dichter brachte nach Zürich den Ekel an der veralteten Methode der Gymnasien und Akademien bereits mit sich und trug hohe Phantasien von einer neu zu gründenden Akademie der Wissenschaften in seinem Kopf.

Den Plan einer neuen Art von Privatunterweisung, den er 1754 in Zürich drucken ließ, will er lange zuvor, ohne Absicht auf Zürich, aufgesetzt haben; es geht nicht an, ihn erst aus dem neuen Einfluß Bodmers abzuleiten. Wieland erklärte darin, künftig die scholastische Lehrmethode durch die sokratische zu ersetzen, die Wissenschaften nicht in seine Schüler hineinzutrichtern, sondern aus ihrer Seele herauszulocken und zu entwickeln. Als Lehrfächer nahm er sich Logik, Metaphysik, natürliche Theologie, Ethik und Politik vor, dabei fortwährend die praktischen Wahrheiten mit den Spekulationen verbindend; eine Verteidigung des geoffenbarten Christentums rechnete der damals noch so stramm Orthodoxe mit hinzu.

Wieland wünschte, daß man ihm für diese löblichen Absichten vier bis fünf junge Leute zur Ausbildung übergeben möchte. Nun, die hat er in Zürich auch bekommen und 5 Jahre lang unter den Händen gehabt. Grammatik hat er sie freilich keine gelehrt, weil er selbst nach eigenem Geständnis nicht viel davon verstand; aber mit einer Unmasse von wertlosem Wissensstoff hat er diese armen Opfer überschüttet, wie noch heute aus dem Diktat der Geschichte der Gelehrtheit zu ersehen ist, das einer der Unglücklichen aus diesem Privatunterricht aufbehalten hat. Am Schluß seiner Zürcher Zeit trat Wieland noch mit einem größeren Projekt hervor, dem Plan einer Akademie zur Bildung des Verstandes und des Herzens junger Leute, 1758, das von Lessing alsbald im 11. bis 14. Literaturbrief

orientiert genau J. Keller, Iselins Verdienst um die Bearbeitung der Basedowschen Pädagogik in der Schweiz (Jahresbericht des Lehrerinnenseminars Aarau, 1885, p. 1, Anm. 1).

1) Vgl. besonders L. Usteri an Rousseau, 1. Febr. 1765 (P. Usteri und Eug. Ritter a. a. O., p. 111); in Pestalozzis Aufzeichnungen über die Erziehung seines Söhnleins (Werke III) fehlt die Religion ganz.

zerzaust worden ist. „Was geht Herrn Wieland das Gründliche an?" fragt Lessing. „Er ist ein erklärter Feind von allem, was einige Anstrengung des Verstandes erfordert, und da er alle Wissenschaften in ein artiges Geschwätze verwandelt wissen will, warum nicht auch die Theologie?" Sicher ein hartes, einseitiges Urteil, aber doch das Urteil eines wirklichen Arbeiters im Reich der Wissenschaft über den Dilettanten und Feinschmecker, der sich zu ihrem Reformator berufen glaubte. Auch zur Zeit dieses neuen Plans vertrat Wieland eine gemäßigt orthodoxe Position; er wollte in seinem Religionsunterricht die natürliche Theologie zugrunde legen, jedoch ihr Ungenüge aufzeigen, die Wahrheit der geoffenbarten Religion beweisen, um dann die Lehre Jesu möglichst aus den Quellen ohne eigene Zutat deutlich und praktisch darzulegen mit Vermeidung aller scholastischen Termini und beständigem Nachweis des Einflusses der Glaubenswahrheiten auf Tugend und Glückseligkeit. Lessings Spürsinn vernahm auch aus diesem Programm Wielands seinen inneren Zerfall mit der richtigen Orthodoxie. Wir führten das Ganze nur an, um zu zeigen, wie wenig reeller Fortschritt von solchen Programmen zu erwarten war, deren Urheber es vor allem darauf ankam, sich durch irgendeine neue Einrichtung seinen nächsten Broterwerb zu sichern.[1]

Ebenfalls in die Zeit vor Rousseaus *Emile* fällt dagegen ein Projekt rein schweizerischen Ursprungs und schweizerischer Tendenz, die von Iselin zum Druck beförderten „Patriotischen Träume eines Eidgenossen von einem Mittel, die alte Eidgenossenschaft wieder zu verjüngen." Der Verfasser, der Luzerner Franz Urs Balthasar, schlug nach französischem Vorbild die Gründung einer eidgenössischen Pflanzschule oder eines Seminariums vor, in dem junge Leute aus allen eidgenössischen Orten vom 17. oder 18. Lebensjahr an etwa drei Jahre lang für das Vaterland geschichtlich politisch, und militärisch geschult würden, Patrizier in erster Linie, jedoch unter Umständen auch Söhne des Volks mit besondern, dem Vaterland nützlichen Gaben.[2] Dies schweizerische Projekt hat mehrere Jahre lang die Köpfe der besten Patrioten, eines Iselin, Bodmer, Zellweger lebhaft beschäftigt;[3] es wurde recht eigentlich ihre Lieblingsidee, mit deren Realisierung sie das Vaterland zu verjüngen hofften; allein sobald es sich um die konkrete Verwirklichung handelte, waren entweder die materiellen Mittel nicht vorhanden oder gingen die Ansichten zu weit auseinander, so daß auch die Helvetische Gesellschaft trotz mehreren Beratschlagungen keinen Schritt näher an die wirkliche Gründung kam. Uns frappiert dabei das erste Zusammenwirken von Katholiken und Protestanten bei einem gemeinsamen Schulprojekt als Zeichen einer neuen Zeit. Auch auf dem Gebiet der Schule fängt ein neues schweizerisches Ideal an, an Stelle der alten konfessionellen Ideen Platz zu greifen.

---

1) Hunziker, Schweizerische Erziehungsbestrebungen des 18. Jahrhunderts (Praxis der schweiz. Volks- und Mittelschule, VII, 1887, p. 98 ff.); Wielands „Plan", abgedruckt im Archiv f. Lit.-Gesch., XI, 378 ff.; seine Geschichte der Gelehrtheit in Bibliothek ält. Schriftwerke d. deutschen Schweiz von L. Hirzel, II, 3, 1891.

2) K. Morell, a. a. O.; O. Hunziker, a. a. O.

3) Iselin hatte zur Ausführung dieses Plans Wieland von Zürich nach Basel zu ziehen gehofft (O. Hunziker, Schweiz. Erziehungsbestrebungen, a. a. O.).

In aller Stille war inzwischen in Graubünden eine Erziehungsanstalt nach neuen Grundsätzen gegründet worden durch Martin Planta und Johann Peter Nesemann in Verbindung mit dem Minister Ulysses v. Salis. Planta hatte als Hauslehrer in der Familie v. Seckendorf in Franken wohl seine ersten Beziehungen zum hallischen Pietismus gewonnen; andere pädagogische Anregungen mag er als Prediger der deutsch-reformierten Gemeinde in London empfangen haben; Nesemann brachte aus Halle die Ideale des pietistischen Erziehungswesens; an Ulysses v. Salis fanden die beiden den geistig höchststehenden Graubündner ihrer Zeit mit dem weiten Horizont und dem eisernen Willen.

Wir hoben bereits bei der Betrachtung des Pietismus in der Schweiz hervor, wie stark das neue Seminarium in Haldenstein, 1761 eröffnet, den Geist von Halle nachwirken ließ,[1] und auch der Gedanke an eine anzuschließende Armen- und Waisenschule, der den beiden Leitern von Anfang an vorschwebte, obschon sie ihn vorläufig nicht verwirklichen konnten, wird sicher auf das Hallesche Vorbild zurückgehen. Mit Bibellektüre und Anwendung des Gelesenen auf die Anwesenden begann die Tagesarbeit; mit Gebet schloß sie wieder. Und doch, wie modern war gerade diese pietistisch gedachte Pflanzschule von Haldenstein: christliche Erziehung der vorderste Zweck, gewiß, aber Verzicht auf die humanistischen Gelehrtenziele, vielmehr Vorbereitung der jungen Leute auf den politischen, ökonomischen, militärischen, kaufmännischen Beruf; daher waren Schulfächer Deutsch, Latein, Französisch und Italienisch, Rechnen und Mathematik, Geschichte, Physik, Erdbeschreibung, Weltweisheit. Ans Altertum sowie an Trotzendorfs Schulstaat in Goldberg erinnerte die strenge Zensorendisziplin unter selbstgewählten Konsuln, Tribunen, Zensoren usw.

Die Schule blühte prächtig empor; manche der tüchtigsten Schweizer aus deutschen und welschen Landen, die hernach die Führung in ihrem Heimatkanton übernahmen: der Zürcher Hans Reinhard, der Basler Legrand, Laharpe aus der Waadt, Stockar aus Schaffhausen, empfingen hier ihre wertvollste Ausbildung. 1766 trat Martin Planta der Helvetischen Gesellschaft in Schinznach bei und konnte ihr von dem nicht erst phantasierten, sondern bereits verwirklichten neuen Erziehungsinstitut erzählen; es gelang ihm, die Interessen der Schinznacher ganz für sich in Anspruch zu nehmen. Als die Räumlichkeiten in Haldenstein nicht mehr ausreichten, stellte Ulysses von Salis sein Schloß Marschlins dem Institut zur Verfügung; er selbst wollte sich als Lehrer mitbeteiligen und die physikalische Erziehung übernehmen. Zum Unglück wütete bald eine Typhusepidemie in der Gegend und unter den Zöglingen. Planta, die Seele des Unternehmens, starb 1772, Nesemann zog sich für einige Zeit zurück und Salis hatte allein die ganze Last zu tragen. Das war die Lage, in der er meinte, bei Basedow in Dessau Verjüngungskraft für das Institut schöpfen zu müssen. Die schönste Zeit des Bündner Seminariums war schon dahin. Wen berührt es aber nicht fast wie ein Märchen, daß aus den Bildungszentren der deutschen und welschen Schweiz, wo man alle Anregungen des Auslands unmittelbar aufnahm, die besten Söhne nach Haldenstein und Marschlins ins Graubündnergebirge hinaufgeschickt werden mußten, um eine wirklich zeitgemäße und religiös gefestigte Bildung zu empfangen?[2]

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 462 f.; dazu K. Morell, a. a. O., p. 225—233.

2) Lebensbild M. Plantas von Dr. J. G. Amstein dem Jüngeren im „Neuen Sammler", Jahrgang 1808. Umständliche Nachricht von dem in der Freyherrschaft Haldenstein

Es war jedoch niemals Iselins Art gewesen, in fernen Projekten zu schwelgen und die nächsten Möglichkeiten in der engeren Heimat gering zu schätzen. Bereits 1757, als man dem Hochschuljubiläum entgegenging, beschäftigte er sich ernsthaft mit dem Gedanken einer Verbesserung der Universität, die ihm in traurigem Verfall begriffen schien.

Wir erkennen den Begründer der Helvetischen Gesellschaft an der Betonung des Vaterländischen, dem er in den verschiedensten Vorlesungen eine stärkere Berücksichtigung geben möchte. Innerhalb der Theologie möchte er die alttestamentliche Professur mit dem Hebraeus verbunden haben, um für die Philosophie eine Stelle frei zu gewinnen; der Neutestamentler möge auch für Nichttheologen über die Wahrheit der christlichen Religion, ihre Grundwahrheiten und ihre Sittenlehre lesen, um in dieser Zeit des Unglaubens und der Verderbnis den jungen Leuten eine Hilfe zu sein; der dritte Professor (für loci communes) möge die Studenten mehr als bisher in die praktische Theologie, Seelsorge und Predigtamt, einführen. Bei den Examina sollte der Lebenswandel der Theologiestudenten mit in die Prüfung hineinbezogen werden.

Ich denke, die Annahme dieser Reformvorschläge würde der Basler Theologie wohl bekommen sein, obschon der Aufklärer und Nützlichkeitsmann Iselin für strenge wissenschaftliche Forschung auch gar wenig Sinn bekundet. Das ganze Programm Iselins scheiterte jedoch am Widerstand der Universität.[1]

Um so eifriger nahm der Unermüdliche kurz darauf teil an einem Versuch, die unteren und mittleren Schulen zu verbessern, in einer 1760 vom Großen Rat bestellten Kommission, zusammen mit dem Theologieprofessor Beck. Man erkennt in den ursprünglichen Projekten dieser Kommission den starken Einfluß deutscher Reformbestrebungen, welche auf die Umwandlung der Gymnasien in Realschulen hinzielten. Das war ganz nach Iselins Sinn; er erstrebte geradezu eine neue Einrichtung, welche die Ausbildung der Basler Jugend zu allen verschiedenen Berufen des menschlichen Lebens übernehmen und dabei auch auf alle christlichen und bürgerlichen Tugenden Gewicht legen würde. Für solchen Radikalismus war man jedoch in Basel nicht zu haben; in die provisorische „verbesserte Schulordnung" von 1766 vermochte Iselin nur das allerwenigste von seinen Reformwünschen hineinzubringen; sie befaßte sich fast nur mit dem Gymnasium und ließ die niederen Schulen in dem Verfall, in dem sie sich befanden.

Sie legte immerhin auf die Religion noch das größte Gewicht, nannte die Unterweisung in der Religion das Vornehmste und bestimmte den Gang des Religionsunterrichts von der untersten Klasse an. Die ganz kleinen Kinder sollten nur das Unser Vater mit möglichster Würde beten lernen; an Stelle des „Geistlichen Opfers" sollte irgendeine vernünftige Gebetsammlung treten. Vom Katechismus mußten die Kinder anfänglich

in Bündten errichteten Seminarium, 1763. Vgl. auch Rud. Wolf, a. a. O., II, 193 ff. J. Andr. v. Sprecher, Geschichte der Republik der 3 Bünde im 18. Jahrhundert, II, 1875, p. 453 ff.; J. Keller, Das rhätische Seminar Haldenstein-Marschlins (X. Jahresbericht des Lehrerinnenseminars Aarau, 1882/83); eine Hauptquelle bildet Plantas Bericht in den Verhandlungen der Helv. Ges. 1766.

1) Unvorgreifliche Gedanken über die Verbesserung der B...schen Universität 1757; dazu auch Aug. Miaskowski, Isaak Iselin (Basler Beiträge zur vaterländ. Gesch. 1875) und Eb. Vischer, Die Lehrstühle und der Unterricht an der theol. Fakultät Basels seit der Reformation (Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel).

nur die traditionellen Stücke lernen; wenn sie dann zu Verstand kämen, sollte man ihnen Hübners Biblische Erzählungen mitteilen, aber, wie der Entwurf korrigiert wurde, in schicklicher Auswahl, oder auch die von Joh. Peter Miller, aus denen die anstößigen Geschichten entfernt waren; zuletzt käme dann das „Nachtmahlbüchlein" an die Reihe. Soviel von den Pfarr- oder Gemeindeschulen. Für den Religionsunterricht des Gymnasiums bestimmte die neue Ordnung gleichfalls Hübners oder Millers Erzählungen, verbunden mit Roques historischem Katechismus zur Herstellung des Zusammenhangs. Statt des vielfach für Kinder zu schweren Nachtmahlbüchleins möchten die Lehrer sich zuerst an Dan. Wyttenbachs „Kurzen Entwurf der ganzen christlichen Lehre" halten und erst nachher das Nachtmahlbüchlein in die Hand nehmen; dieses selbst könnte man dann durch Ostervalds Katechismus ergänzen; der Vorschlag des Entwurfs für Saurins Katechismus, von Gellert ins Deutsche übersetzt, fiel durch.

Man kann nicht sagen, daß etwas Wesentliches durch diese provisorische Schulordnung geändert worden sei; auch der streng kirchliche Charakter des Gymnasiums blieb bestehen. Dienstags mußten die Schüler an der Wochenpredigt teilnehmen, Donnerstags und Samstag Nachmittag wurden sie vom Katecheten geprüft, Sonntags zogen sie unter Aufsicht der Lehrer gemeinsam zur Kirche, und gleich darauf folgte in der Schule eine Repetition. Man versteht Iselin, wenn er unter dem Eindruck des geringen Fortschritts schreiben konnte: „Unsere Bemühungen sind beinahe fruchtlos geblieben, doch nicht gänzlich." Nicht einmal das deutsche Lesebuch mit Fabeln, Geschichten oder nützlichen Lehren aus Gellert, Hagedorn usw., das in der Ordnung beschlossen war und den deutschen Unterricht hätte heben sollen, kam zustande,[1] und alles, was Iselin tun konnte, war die Veröffentlichung einer eigenen inoffiziellen „Sammlung, dem Nutzen und dem Vergnügen der Jugend geheiligt", 1768, mit Kinderliedern, moralischen Gedichten und poetischen Erzählungen im Zeitgeschmack. Darunter figurieren auch sechs der bekanntesten Gellertlieder samt zwei von Lavaters Schweizerliedern. Das kleine Büchlein stellt den direkten Beitrag Iselins zur Erziehung dar und zeigt, wie der Mann durch keinen öffentlichen Mißerfolg sich abhalten ließ, auf seine Weise Gutes zu wirken.

Es mochte Iselin zum Trost gedeihen, daß man auch im Bern des berühmten Albrecht Haller trotz kräftiger Reformposaunen mit der Revision der Schulordnung zur gleichen Zeit nicht vom Flecke kam. Seit 1759 beriet hier eine Schulkommission über das Projekt einer neuen Schulordnung, das Haller im Auftrag des Großen Rats entworfen hatte; als die Beratung endlich zum Schluß gelangt war, erschien, ohne Nennung eines Verfassers, jener Aufsehen machende „*Essai sur l'éducation publique*" Sinners von Balaignes, der einen frischen Zug in die Schulreform hereinbrachte und die Schulkommission von vorne anzufangen zwang.

Der Autor des *Essai* griff den gelehrten und theologischen Charakter des alten Schulwesens aufs schärfste an: nichts als Studium der toten Sprachen, der theologischen Bücher, der spekulativen Philosophie, als ob jedermann ein Lehrer oder Priester werden sollte! Und nun folgt ein sehr radikales Reformprojekt, das den ganzen Lehrbetrieb für die untere

1) Burckhardt-Biedermann, Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889, p. 138—167; der Entwurf der verbesserten Schulordnung mit den eingetragenen = Korrekturen StArBas ErzAkt, N, I.

wie die obere Schule in neue Bahnen leiten wollte und speziell die obere Schule in drei Anstalten auseinanderlegte: zuerst ein dreijähriger Kursus für alle künftigen Politici und Theologen, hauptsächlich in allgemeiner und Schweizer-Geschichte, praktischer Mathematik, Experimentalphysik und Naturwissenschaften, abschließend mit Chemie, Physiologie und Anatomie; dann — getrennt — die Rechtsschule, verbunden mit ästhetischer Bildung für die Politici, und parallel damit die Schule für die Gottesgelehrsamkeit. An den Vorschlägen für die untere Schule mußte die Kritik des Heidelberger Katechismus auffallen. Er wurde als bloßes Kontroversbuch hingestellt, das nur auf die mit der römischen Kirche strittigen Dogmen sich versteife und wesentliche Artikel der Religion wie den der Wahrheit der Offenbarung gar nicht berühre, die Lehre der Tugend und Frömmigkeit nicht behandle und statt dessen das Verdienst der Werke in Zweifel ziehe, weil darüber mit der römischen Kirche Streit sei. Ein echtes Aufklärerurteil!

Von diesem kühnen Projekt Sinners de Balaignes nahm der Schulrat viele Hauptpunkte alsbald in sein Gutachten auf; insbesondere postulierte auch er neue Lehrstühle für vaterländische Geschichte und für Naturwissenschaft nebst Errichtung eines collegium anatomicum et physiologicum, von dem auch die künftigen Pfarrer für ihren landärztlichen Beruf viel profitieren könnten; bloß das Charakteristische, die Trennung des politischen Kurses vom eigentlichen Theologiestudium, ließ er fallen. Aber selbst dieser maßvolle Reformvorschlag erlebte in Bern das Schicksal, das fast allen guten Projekten im *ancien régime* beschieden war. Erst beschnitt ihn die Regierung ganz gewaltig, verzichtete auf die Schaffung neuer Lehrstühle, ließ überhaupt bei der oberen Schule alles beim alten und setzte für die untere Schule aufs neue den Heidelberger als einziges Unterweisungsbuch fest. Und was schließlich von Reformen noch vom Rat angenommen wurde, das kam fast alles nicht zur Ausführung wegen des Widerstandes und der Unfähigkeit der angestellten Lehrer. Ja wenige Jahre später, 1770, wurde in einer neuen Schulordnung einfach ungefähr der status quo wiederhergestellt und alles beim alten gelassen, also unter anderem auch, wie in Basel, die streng kirchliche Dressur der ganzen Schule, die z. B. den Studenten der Philosophie und Eloquenz zur Pflicht machte, alle Sonn- und Festtage vor- und nachmittags wie auch alle Donnerstage am Morgen den Gottesdienst im Münster zu besuchen, dort am bestimmten Platz zu sitzen und nach dem Gottesdienst in der Ordnung ins Alumnat zu gehen. Immerhin, Sinners Anregung einer besonderen Ausbildung der politischen Jugend Berns blieb nicht ohne Folgen. Im gleichen Jahr 1770, da in der Stadtschule die Reaktion triumphierte, trat Joh. Bernhard v. Muralt anonym mit seinem „*Projet de souscription en faveur d'un séminaire pour l'éducation de la jeunesse*" an die Oeffentlichkeit und ließ kurz darauf wirklich eine Privatanstalt in Bern selbst für die Ausbildung der politischen Jugend eröffnen, an der besonders die beiden Theologen Daniel und Friedrich Masse tätig waren.

Hier wurde das Lateinische durch das Deutsche und Französische ergänzt; dazu traten Geographie, Geschichte, Naturwissenschaften, Mathematik, Rhetorik und Philosophie, natürlich auch Religion, alle Fächer auf drei Lehrer verteilt.

Die Schule bestand bis 1779; sie machte die Wendung zu Basedow mit, war aber ursprünglich in französischem Geist nach den Grundsätzen des De la Chalotais gegründet. Da hat also Bern doch Basel übertroffen, denn in Basel

mochte man wohl die Anregung zu einer politischen Bildungsanstalt im Druck herausgeben, aber Taten sind ihr dort nicht gefolgt.[1]

Aber welch gewaltigen Vorsprung gewann in aller Stille Zürich in derselben Zeit! Diese Stadt hatte nicht nur ihren Bodmer und Breitinger, unter deren Einfluß, wie ein zeitgenössischer Autor sagt, der Nationalcharakter des Volks sich veränderte und Kunst und Wissenschaft zu neuem Glanz emporstiegen;[2] sie hatte vor allem in J. Kd. Heidegger (1710—1778) einen Bürgermeister, der die neue von wenigen erworbene Bildung zum Gemeingut weiterer Volksschichten zu erheben sich vorsetzte. Heidegger hatte sich in der Jugend die neue Bildung des Zeitalters zu eigen gemacht wie wenige. Sein Kopf war ganz Logik, Wolff sein Lieblingsautor. Er studierte alle Wissenschaften durch; auch mit den abstraktesten machte er sich vertraut; Naturlehre und Chemie nahm er eine Zeitlang als Hauptstudium. Bevor er zum Bürgermeister aufstieg, eben im Jahr 1765, da man in Basel und Bern erfolglos neue Schulordnungen durchberiet, legte er dem Konvent des Carolinums die Regeln vor, „nach welchen das Schulwesen eingerichtet sein müsse, wenn es solle zu einer Nationalanstalt werden, in welcher von der ersten Kindheit an für alle Stände der Mensch sich zum nützlichen Mitglied des Staats entwickelte und mit allen Eigenschaften des Kopfs und Herzens ausgerüstet würde, die ihm dereinst in seinem Beruf dienen könnten, an der Beförderung der Wohlfahrt des Vaterlandes arbeiten zu helfen." Unter Mitwirkung der tüchtigsten jüngeren Zürcher, eines Steinbrüchel, eines Leonhard Usteri, eines Hans Kaspar Hirzel arbeitete Breitinger hierauf den Plan eines erneuerten Schulwesens aus, der vor allem dank der Energie des nun als Bürgermeister amtenden Heidegger nicht bloßer Plan blieb, sondern nach Jahren mühevoller Detailberatung 1773 vom Zürcher Rat genehmigt und durchgeführt wurde.[3] Leonhard Usteri ließ bei diesem Anlaß seine „Nachricht von den neuen Schulanstalten in Zürich" drucken, um auch auswärts von dem neuen Fortschritt Kunde zu geben.

Die Hauptveränderung betraf die Lateinschulen. Auf eine untere Realschule von zwei Klassen wurde statt des bisherigen einfachen Baues ein Doppelbau errichtet: für die Gelehrten wie bisher zwei Klassen obere Realschule, dann das Collegium humanitatis und das Carolinum; für die künftigen Professionisten, Handwerker, Künstler dagegen eine Kunstschule mit drei Lehrern für Zeichnen, Kenntnis der Naturprodukte und Materialien und für allgemeine Geschichte und Erdbeschreibung, hinzugerechnet einen Schreibmeister, Rechenmeister und französischen Meister. Aber auch innerhalb der Gelehrtenschule wurde nur noch die Hälfte der Zeit auf die Sprache, die andere Hälfte auf sonstige nützliche Kenntnisse verwandt: Usteri meinte, man könnte es im Lateinischen durch eine viel leichtere Art zu lehren dazu bringen, daß der Knabe mit viel weniger Mühe und mit viel mehr Vergnügen in kurzer Zeit so weit wie bisher oder noch weiter kommen könne. Darüber wird man verschieden urteilen dürfen. Das Carolinum endlich wurde so reformiert, daß die Politici die Freiheit bekamen, Stunden aus allen drei Klassen für sich auszuwählen, und daß überdies für die, welche von der obersten theologischen Klasse abstrahierten,

1) Fr. Haag, Beiträge zur bernischen Schul- und Kulturgeschichte, 1900, I, zweite Hälfte, p. 334—396.

2) H. Kasp. Hirzel, Denkrede auf Heidegger, 1778.

3) O. Hunziker, J. Kd. Heidegger (Geschichte der schweiz. Volksschule, I, 210) nach H. K. Hirzels Denkrede auf Heidegger.

ein besonderer Religionsunterricht eingeschaltet wurde. Ueberhaupt ist der Religionsunterricht bei dieser Zürcher Schulreform sicher nicht zu kurz gekommen, wenn es auch ein aufgeklärter Religionsunterricht sein sollte: je 5 Stunden in der ganzen Realschule, 4 Stunden in jeder Klasse des Collegium humanitatis. Kenntnis der kleinen Fragstückli, geistlicher Lieder aus Gellert und der Psalmen Davids mußten die Jungen bereits in die Realschule mitbringen. Dann sollte in der untern Realschule folgen: evangelische Geschichte mit Ostervalds Anmerkungen und Nutzanwendungen, klare und praktische Bibelsprüche und christliche Tugendlehre, selbstverständlich all das nicht statt, sondern neben dem Zürcher Katechismus. In der obern Realschule wurden Katechismus und Sittenlehre fortgeführt, die „Zeugnisse" wiederholt, Teile des Neuen Testaments gelesen mit Ostervalds Anmerkungen; in der 4. Klasse schlug man Hauptstellen im griechischen Original nach. Aber erst das Collegium humanitatis sollte dann in der Religion Anleitung zu eigener Ueberzeugung geben, in die Wahrheitsgründe der Religion an Hand des Grotius einführen, mit der Quelle der Glaubenslehren und Lebensregeln im Neuen Testament bekannt machen, loci communes zusammenstellen, auch zum Hebräischen den Grund legen, worauf dann das Carolinum mit der Einführung in die eigentliche Theologie und Philosophie, inbegriffen Kritik und Hermeneutik, abschloß.

Man sieht, es ist noch durchweg der Geist der vernünftigen Orthodoxie und keineswegs eines reinen Rationalismus, der durch Breitinger vornehmlich den Religionsunterricht der neuen Zürcher Schulen bestimmen sollte.[1] Schon 1774 wurde die neue Kunstschule in Zürich eröffnet. Leonhard Meister, der uns bekannte Theologe und Literat, hielt die Einweihungsrede, worin er die frühere einseitige Fürsorge für Bildung der Geistlichen und Schullehrer (gemeint sind die Gelehrten) als Ueberrest der mönchischen Barbarei hinstellte und es als gewaltigen Fortschritt verkündete, daß jetzt die Landwirte, Handwerker, Künstler, Krämer und Kaufleute an der Bildung teilnehmen durften.

Der nämliche Leonhard Usteri, dem wir die Beschreibung der neuen Zürcherischen Schulanstalten verdanken, eröffnete im gleichen Jahr 1773 eine Privatsubskription für Begründung einer Töchterschule, um nicht etwa gelehrte oder galante Frauenzimmer, sondern verständige Töchter zu bilden, die für ihren späteren Beruf als Ehefrauen und Hausmütter die richtigen Kenntnisse besäßen. Er fand dafür an Susanna Goßweiler die geeignete Lehrerin, welche das neue Institut, dem Usteri selbst sich unermüdlich widmete, rasch in die Höhe brachte.

Fast noch wichtiger erscheint uns, daß die Zürcher Schulreform sich nicht auf die städtischen Schulen beschränken wollte. 1778 erschien die „erneuerte Schulordnung für die Zürcher Landschaft", eingeschlossen Thurgau und Rheintal, deren Schulen wie alle Zürcher Landschulen vom Zürcher Examinatorenkonvent geleitet wurden. Es war eine Reform, die lediglich die aufgeklärten Zürcher Geistlichen ins Werk setzten; sie hatten gerade damals an Antistes Ulrich einen bildungseifrigen Führer und an einzelnen Dekanen der Zürcher Landschaft, besonders Lud. Meyer im Wetzikoner und H. Escher im Kyburger Kapitel, begabte, unternehmende Männer, die zunächst auf dem Weg der Freiwilligkeit in ihrem Gebiet Proben mit einzelnen Reformen machten. Etwa seit 1775 hatten sich in diesen beiden Kapiteln die neuen Bet- und Lehrschulen für die größere Jugend, hernach

1) L. Usteri, Nachricht von den neuen Schulanstalten in Zürich, 1773; J. J. Wirz Hist. Darst., 1793, I.

Repetierschulen genannt, eingebürgert, ohne von oben herab befohlen zu sein.[1] Es waren anfänglich und noch lange Zeit lediglich Repetitionen des in den früheren Schuljahren eingedrillten kirchlichen Lehrstoffs, der Bibelstellen, Katechismussprüche, Liederverse, die inzwischen wieder vergessen worden waren, also rein religiöse Uebungen, aus denen sich erst im Laufe langer Zeit Wiederholungen auch der weltlichen Kenntnisse und gar Fortbildungen derselben entwickelten. Ebenfalls auf rein privatem Weg hatte Antistes Ulrich 1776 eine Sammlung zugunsten der Landschulmeister erhoben, da man das Aerarium publicum nicht für solche Ausgaben belasten dürfe.[2] Der Staat erteilte jedoch 1778 der von einer geistlichen Schulkommission entworfenen neuen Schulordnung für die Landschaft seine Sanktion. Man spürt den neuen Zeitgeist sogleich am Eingang, wenn als Zweck der Schule nicht bloß Unterweisung in der Gottseligkeit, sondern „in aller nützlichen und heilsamen Erkenntnis" genannt wird. Als Hauptneuerung folgt dann das Obligatorium der Repetierschule für die Schulentlassenen im ganzen Winter je am Montag, im Sommer am Sonntag zwischen Predigt und Kinderlehre; an den Sonntagnachmittagen nach der Kinderlehre sollten Singübungen gehalten werden. Dafür ließ man die ältere Bestimmung vom obligatorischen Besuch der Wochenpredigt nunmehr fallen. In allem übrigen ist der streng kirchliche Charakter der Schule wie vorher geblieben, wenn nicht gar verschärft worden. Religion bleibt durchaus noch das Hauptfach. Jede Woche wird Tag für Tag ein besonderer Bibelspruch vorgesprochen, am Bettag (statt des Wochengottesdienstes) liest ein Kind ein Stück aus dem Neuen Testament, und der Lehrer liest dazu aus Ostervalds Erläuterungen. Auswendig zu lernen sind in der Schule: kleiner und großer Katechismus, eine vernünftig getroffene Auswahl von Psalmen, Gebeten und schönen Liedern; mit den Fähigeren und Aelteren behandelt man das Zeugnisbuch, Stellen aus dem Neuen Testament, biblische Geschichten. Der Kirchenbesuch am Sonntag unter Leitung des Lehrers ist natürlich Gebot. Geradezu verschärft ausgesprochen wird die Unterstellung des ganzen Schulwesens unter den Zürcher Examinatorenkonvent. Der Lehrer soll an keinem Ort von der Gemeinde selber, sondern allein von den Examinatoren geordnet, gut geheißen, bestätigt werden. Die Gründung einer neuen Schule ist bloß erlaubt, wenn der Examinatorenkonvent die Gründe, die ihm der Ortspfarrer vorgestellt hat, gut heißt. Die sich zur Lehrerstelle Anmeldenden werden nach Zürich zum Examinatorenkonvent beschieden. Demgemäß erscheint der Schulmeister ganz als Untergebener des Pfarrers. Er soll stets Unterricht und Rat vom Pfarrer annehmen, auch sich von ihm seine Fehler zeigen lassen und ihm stets mit Achtung begegnen. Erscheint uns diese Ordnung heute recht pfarrherrlich, um nicht zu sagen pfäffisch, so ist eins nicht zu vergessen: jeder wirkliche Fortschritt des Schulwesens ging damals von den Pfarrern aus, vielfach in ständigem Kampf mit untüchtigen Schulmeistern und bornierten Gemeinden. Man mache sich einen Begriff von den Schwierigkeiten dieser Schulreform aus folgender von Antistes Ulrich verbürgten Geschichte: Ein zürcherischer Schulmeister wollte in seiner Gemeinde die Kinder U von V

1) Hauptquelle die Zürcher AEcclTig mit den Auszügen aus den Visitationsberichten und Synodalreden 1773, 1775, 1776.

2) Vgl. O. Hunziker, a. a. O., p. 144, Anm. 1.

unterscheiden lehren und D Dau nennen. Da entzogen die Eltern dem Schulmeister ihre Kinder, gingen mit den Dorfvorgesetzten zum Schulmeister hin und sagten ihm, sie wollten das Dau in ihrer Gemeinde nicht leiden. Der Schulmeister wurde durch viele Drohungen endlich genötigt zu versprechen, daß er das unglückliche Dau nicht mehr nennen wolle. Der Pfarrer wollte sich der Sache annehmen, allein es entstand daraus eine immer größere Zerrüttung. Kaum vermochte die Klugheit der Regierung diesen Zwist beizulegen.[1] Wo die Gemeinden das Wahlrecht der Schulmeister beanspruchten, da haben sie es in der Regel zur Fortsetzung des alten Schlendrians benützt, so daß ein aufgeklärter Zürcher Dekan 1776 klagen mußte: die Schule bessert sich nicht, solange die Gemeinden das unumschränkte Wahlrecht haben.[2] Folge der neuen Schulordnung für die Zürcher Landschaft war dann freilich ein erbitterter Kampf vieler Gemeinden im Rheintal und im Thurgau für die Erhaltung ihrer Freiheiten gegen den neuen hierarchischen Zwang von Zürich aus. Rheineck, Altstätten, Berneck, Marbach im Rheintal, Frauenfeld, Märstetten, Amriswil im Thurgau wollten durchaus von sich aus neue Schulen gründen, neue Schulmeister wählen oder alte entlassen, ohne bei den Examinatoren in Zürich anzufragen; sie protestierten feierlich gegen die Zurücksetzung ihrer Dorfschulräte durch die Pfarrer und den Examinatorenkonvent von Zürich.[3] Man kann nicht sagen, daß die Zürcher Regierung die Geistlichen der Hauptstadt immer kräftig sekundierte; einem sich selbst so hoch einschätzenden kleinen Souverän wie dem Rat von Frauenfeld durfte man nicht mit scharfen Maßregeln drohen. Jedoch nach und nach drangen die neuen Schuleinrichtungen doch auch in der Ostschweiz durch, hauptsächlich dank der unverdrossenen Arbeit einzelner bildungsfreundlicher Pfarrer, z. B. des jungen J. J. Gutmann in Steckborn, der dort eine zweite Schule über der ersten einführte und den dazu nötigen Fonds geschickt durch Abänderung der Feststeuereinsammlung aufzubringen wußte.[4] Zu vergessen ist auch nicht die rastlose Arbeit so mancher Schulpfarrer an der Beschaffung und Einführung neuer passender Schulbücher, wobei wieder das Verdienst der Dekane von Wetzikon und Kyburg besonders hervorzuheben ist. Es wird davon noch die Rede sein. Und dabei bildeten sich gerade die Tüchtigsten unter diesen Pfarrern nicht von ferne ein, daß ihre Schulreformarbeit etwas Vollkommenes zustande bringe, im Gegenteil; die Mängel des alten bestehenden Unterrichtswesens wurden ihnen nur immer deutlicher. Aber eine Freude, einen berechtigten Stolz wird man den wackern Zürcher Pionieren der Aufklärung doch gönnen müssen; ohne viel Rühmen und große Worte hatten sie im Rahmen des bestehenden staatlichen Systems das Schulwesen zu Stadt und Land mächtig gehoben und ihre Menschenfreundlichkeit dadurch in schönster Weise in Tat umgesetzt.

Wenn man sich in die stille solide Arbeit dieser Zürcher Schulfreunde hinein-

1) AEcclTig, Aprilsynode 1777. Der drollige Fall ist zu einer Novelette verarbeitet worden: Das Dau in Schnitzlikon, von Rud. Schwarz.

2) Meldung aus dem Rheintal, AEcclTig, 1. Nov. 1776.

3) AEcclTig, 1780, 1782, 1783.

4) StAr Frauenfeld, Kirchenwesen: Antwort Gutmanns auf Stapfers Fragen, 26. März 1799.

versetzt, wird man ihren Unmut begreifen, als nun plötzlich von Deutschland her mit gewaltigen Posaunenstößen das Zauberwunder einer neuen, alles Bisherige überbietenden und verdunkelnden Erziehungskunst verkündet wurde und auch einige Schweizer in die Trompete bliesen, als wären mit ein paar großen Worten schon Taten getan. 1768 ließ Basedow seine „Vorstellung an Menschenfreunde" in alle Welt ausgehen mit vernichtender Kritik aller bestehenden hohen und niederen Schulen und Empfehlung seiner eigenen Schulreform, welche man durch finanzielle Beisteuern an die Kosten des herzustellenden Elementarwerkes unterstützen möge. Schon 1770 folgten — wesentlich mit Hilfe der schweizerischen Beisteuern — kurz nacheinander Methodenbuch und Elementarwerk, erster Teil; 1774 waren die ganzen Musterwerke im Druck erschienen; im gleichen Jahr ging Basedow an die Gründung des Philanthropins in Dessau und legte die neue Stiftung allen Staaten, Gesellschaften und Personen als Anliegen der Menschheit ans Herz. Wenn man ihn anhörte, dann war die höchste Offenbarung innerhalb der ganzen Geschichte der Erziehung jetzt angebrochen, und er war der Heiland, der größte Wohltäter des Menschengeschlechts, gewesen. Basedow selbst wußte natürlich genau, wie viel er seinen Vorgängern, besonders Rousseau, dem „schweizerischen Philosophen", den er massenhaft ausschrieb, verdankte. Kaum einer seiner Gedanken ist wirklich neu. Aber neu war die praktische Anwendung, der kühne Versuch, einmal mit dem bestehenden Gelehrtenideal radikal zu brechen und die Menschen statt zu Kennern des Lateinischen und der Antike einfach zu tugendhaften, glücklichen Menschen zu erziehen, die imstande wären, recht viel in der Welt zu nützen. Durch diesen ihm eigenen Wagemut gehört Basedow zu den großen Anregern seiner Zeit, wie wenig Bleibendes er auch zu schaffen wußte.

Ihm ist der Unterricht, der bis dahin alles ausfüllte, der geringste Teil der Erziehung; er hielt es für möglich, ein Kind zu ansehnlichen Graden der Tugend, der Klugheit, der Sittsamkeit und der Glückseligkeit zu erziehen, wenn es auch niemals lesen, schreiben oder memorieren lernte und anstatt alles förmlichen Unterrichts nur einen lehrreichen Umgang genösse. Die Sprachen, vorher im humanistischen Unterrichtsbetrieb tatsächlich zum Selbstzweck geworden, sollten höchstens noch ein Mittel sein; der Sachkenntnis habe alles zu dienen. Das Elementarwerk mit seinen Kupfern sollte für die Kinder der Weg werden, von der untersten Stufe an durch sinnliche Anschauung solche Sachkenntnis zu erwerben und sollte durch seine Bilder auch von früh an den scharfen Gegensatz von Tugend und Laster, die Liebenswürdigkeit der Tugend, die Verabscheuungswürdigkeit des Lasters tief in die Seele einprägen. Nützlichkeit und Tugendhaftigkeit galten als die obersten Werte, auf die allein alle vernünftige Erziehung ihr Augenmerk zu richten habe. Man sieht, der Gegensatz zur früheren Schulbildung auf Gymnasien und Universitäten kann nicht größer gedacht werden; es steht da Extrem gegen Extrem, und wir können es verstehen, daß das neue Basedowsche Extrem, wenn keine andere Wahl gegeben war, idealistischen Naturen einleuchten konnte. Auch die Religion bekam in beiden Werken Basedows ihre gebührende Stelle, jedoch zunächst allein die natürliche Religion, in der Christen, Juden und Mohammedaner mit gemäßigten Naturalisten übereinstimmen. In der uns schon von der „Philalethie" bekannten rührenden und wenig geschmackvollen Weise will Basedow das Kind im verständigen Alter, wenn es bereits Leib und Seele zu unterscheiden und das Unsichtbare unsichtbar aufzufassen vermag, zu Gott führen durch die Betrachtung des tausendfachen Guten in der Welt, welches das Böse an Umfang weit überwiegt und seinen Zwecken dienstbar zu machen weiß. Es soll ein besonders feierlicher Augenblick im Leben sein — wir hören den Schüler von Rousseaus *Emile* — wenn das

Kind zum erstenmal, gerührt vom Anblick dieses Guten, mit Freuden den Namen Gottes nennen darf. Göttliche Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele, Tugend als Weg zur wahren Glückseligkeit und zu Gott, das ist die Summe dieser einfachen natürlichen Religion. Ueber die positiven Religionen und ihre Verschiedenheiten soll in Kürze und ohne alle Polemik historisch referiert werden. Alles weitere, der Spezialunterricht im Christentum oder Judentum, wird dann Sache der Kirchen sein, die aus Basedows Unterricht die entschiedene Toleranz und allgemeine Menschenliebe innerhalb jeder positiven Religion entnehmen sollen.

Vielleicht der bedeutendste und zukunftsreichste Vorschlag Basedows war der, daß das Erziehungswesen vom Staat übernommen und durch einen besonderen staatlichen Erziehungsrat geleitet werden sollte. Das bedeutete gegenüber der bisherigen Abhängigkeit der Schule von der Kirche die größte Umwälzung. Zunächst aber mußte auch diese Reform sich auf dem Weg der Freiwilligkeit durchzusetzen suchen, und eine solche vom Fürsten von Dessau begünstigte, aber doch private Gründung war das erste Philanthropin in Dessau. Hier sollte die Ausbildung der Menschenfreunde — auch dieser Name geht auf Rousseau zurück — praktisch verwirklicht werden nach dem genauen Plan, den Basedow zum Werben in die Welt ausgehen ließ.

Die Aufnahme der Basedowschen Lockrufe in der Schweiz war natürlich eine sehr verschiedene. In Bern z. B., wo Professor Stapfer das Gutachten des Schulrats verfaßte, fand man in Basedows „Erster Vorstellung" neben viel Gutem auch sehr viel chimerische Gedanken und meinte, sie würde in praxi von keinem besonderen Nutzen sein.[1] In Basel weiß Iselin sogar von Geschrei der Theologen gegen Basedow zu berichten, weil dieser das Kindergebet im unvernünftigen Alter verwarf und die ewige Verdammnis leugnete.[2] Die ganz entschiedene, aus seinen früheren Schriften zur Genüge bekannte Heterodoxie und seine Reduktion der Schulreligion auf den Deismus konnte gar nicht anders als alle altmodischen Theologen zu seinen Feinden machen. Aber was wollte dieser ohnmächtige Ingrimm vereinzelter Theologen bedeuten im Vergleich zu dem enthusiastischen Empfang, der Basedow in der Schweiz von erlauchtester Seite zuteil wurde: bei Isaak Iselin in Basel, bei Lavater, damals Pfarrer am Waisenhaus in Zürich, und bei Ulysses von Salis in Marschlins. Diese sind recht eigentlich die Propheten und Verkünder des neuen nordischen Heilandes geworden. Iselin rührte sogleich nach Erscheinen von Basedows „Vorstellung" die Werbetrommel bei allen Mitgliedern der Helvetischen Gesellschaft durch ein 1769 gedrucktes Schreiben, während Lavater unter den Zürcher Pfarrern und Laien mit einem fast fanatischen Eifer Geld einsammelte für die Herstellung der erlösenden neuen Bücher, so daß von den 1200 Talern, welche die ganze Schweiz an Basedow beisteuerte, $^7/_{12}$ auf den Kanton Zürich fielen. Nicht umsonst steht der Name Lavaters zuvorderst auf der schweizerischen Liste der Geber im Methodenbuch. Wie dann 1770 Methodenbuch und Elementarbuch erschienen, setzte Lavater bei Iselin, der erst „in Basedow" so recht sein Freund geworden war, durch, daß ihr Briefwechsel, worin sie die großen Vorzüge Basedows besprachen, alsbald im Druck erschien, um recht viel Interessenten

1) Fr. Haag, a. a. O., p. 394, Anm.
2) Iselin an Frey, 18. Juni 1769 (StArBas).

auf die neuen Offenbarungen zu lenken.[1] Wie dann das Philanthropin in Dessau eröffnet wurde, da reiste, vielleicht durch Iselin bewogen, Ulysses von Salis persönlich nach Dessau, verbrüderte sich und sein Seminar in Marschlins alsbald mit Basedow und seiner Stiftung und kehrte nur heim, um das Institut in Marschlins zum Philanthropin umzutaufen und umzuformen. Der Briefwechsel zwischen Iselin und Salis über das alte und das neue Philanthropin, 1775 im Druck herausgegeben, sollte wieder neue Werbekraft auf recht viele Schweizer ausüben, damit sie ihre Söhne nach Dessau oder lieber noch jetzt nach Marschlins ins Philanthropin senden möchten. Im gleichen Jahr bezog v. Salis auf Rat Basedows als Hauptlehrer den Dr. K. Friedr. Bahrdt, der im Herbst 1775 in Marschlins eintraf, und wer ihn dort einführte als großen Mann und eine schöne Predigt zu Ehren des Philanthropins hielt, war natürlich wieder Lavater.[2] Iselin seinerseits führte in den neu gegründeten „Ephemeriden der Menschheit" von 1776 an einen unermüdlichen Verteidigungskrieg für Basedow und seine Gründungen gegen Goethes Schwager Schlosser, der so scharf und sicher die schwachen Stellen im Charakter der Anstalt wie ihres Stifters herausgespürt hatte.

Die Geschichte dieser drei Enthusiasten Iselin, Lavater und v. Salis in ihrem Verhältnis zu Basedow ist auf den ersten Blick sonderbarer als bei genauer Berücksichtigung ihrer Charaktere und Umstände. Man muß bei Iselin im Auge behalten, wie viel Enttäuschungen in der Schulreform er schon erlebt hatte, wie mächtig daher sein Herz dem neuen Propheten der Erziehung, dem er mehr Erfolg als sich selbst zutraute, entgegenjubeln mußte. Seine eigene warme Menschenliebe glaubte bei Basedow Geist vom eigenen Geist zu erkennen; seine einfache und weitherzige Religiosität fühlte sich nur angezogen durch die natürliche Religion des neuen Programms. Anders lagen die Dinge schon bei Lavater; aber bei ihm ist zu bedenken, daß er unter den deutschen Aufklärern anfangs seine besten Freunde hatte und sich erst bedeutend später in den schroffen Gegensatz zur Aufklärung drängen ließ. Wirkliche Menschenkenntnis hat er nie gehabt; seine eigene Schwärmerei fühlte sich durch Basedows Enthusiasmus angezogen; er sah alles in Grün und war selig dabei. In seiner unglaublichen Naivität rückte er gleich im Anfang mit seinen wunderlichen Fragen nach der Kraft des Glaubens und des Gebets ohne weiteres auch gegenüber Basedow heraus; etwas später deutete er sich die natürliche Religion Basedows harmlos als Vorstufe seines Offenbarungsglaubens und wünschte bloß, daß jemand das Basedowsche Elementarwerk einmal durch ein christliches Elementarwerk ergänzen möchte. Aehnlich ahnungslos schloß er den Dr. Bahrdt in sein Herz und ließ sich zum Einsegnen der neuen Komödie in Marschlins bewegen. Einzig bei Ulysses v. Salis fragt man sich, wie diese Wendung zum pädagogischen Dilettantismus bei einem so klugen und erfahrenen Manne möglich war. Sie erklärt sich aus dem Verfall des älteren Instituts nach Plantas Tod, aus dem kosmo-

1) J. Keller, Isaak Iselins Verdienste um die Verbreitung der Basedowschen Pädagogik in der Schweiz, Jahresbericht des Lehrerinnenseminars Aarau, 1885. Fr. Fischer, Basedow und Lavater 1912; der ganze Briefwechsel Iselins mit Lavater, Ulysses von Salis und Schlosser ist abgedruckt in Iselins pädagog. Schriften, hgg. von Hugo Göring, 1882.

2) P. Kind an Lavater 27. Nov. 1775 (ZBZ).

politischen Charakter des weitsehenden Graubündners und aus einer gewissen Suggestion, der sich selbst reale Männer nicht entziehen können. Er hat seine Täuschung am schwersten büßen müssen. Kein Jahr war vergangen, so hatte Dr. Bahrdt Marschlins schon den Rücken gekehrt,[1] und die hoffnungsvolle Anstalt siechte nur noch so hin und ging 1777 ein. Der philanthropische Schwerenöter, der später in den Wirtschaften seine Laufbahn beschloß, war zum Erzieher und Vorbild die ungeeignetste Person, die man in der ganzen Welt hätte finden mögen, und selbst ohne dies mußte das Dilettantische und Spielerische, das dem ganzen philanthropinischen Erziehungssystem trotz seiner prahlerischen Selbstrühmereien anhaftete, seine Auflösung über kurz oder lang herbeiführen. Der brave Leonhard Usteri traf den Nagel auf den Kopf, wenn er meinte, Rousseau habe ja freilich einen Roman für die Erziehung eines einzelnen Menschen verfaßt, aber ihn als Roman ausgegeben; die deutschen Philanthropisten aber schmieden romanhafte Erziehungspläne für die Menge zusammen und wollen behaupten, es seien keine Romane.[2] Nach ein paar Jahren war der ganze Philanthropinismus vorübergegangen wie ein wirrer Traum.

Aber zu Anfang der 70er Jahre, als die Zürcher eben ihre Schulreform nach mehr als einem halben Jahrzehnt saurer Arbeit glücklich unter Dach gebracht hatten, da galt bei Iselin und Lavater nichts als Basedow und sein Philanthropin; für die öffentlichen Schulen und ihre Verbesserung blieb nichts übrig, und alle tüchtige, aber stille Schularbeit wurde verachtet. Dem Unmut darüber gab Leonhard Usteri Ausdruck in einem Brief an Iselin, unmittelbar nach dem Erscheinen von Iselins Briefwechsel mit Salis über die Philanthropine. Er tritt da mit allem Nachdruck für den Segen der öffentlichen Schulen und für die gesunde Wechselwirkung von Familie und Schule ein und wehrt sich gegen das Ungestüm, mit dem man jetzt Deutschland nachäffe. Und hier sehen wir einmal die Kehrseite der Medaille, deren Schönheit Lavater so glänzend dargestellt hatte. „Schwer Geld, 700 Taler, haben die Zürcher als Beisteuer an Basedow hergegeben, aber jetzt braucht seine Bücher im Ernst fast kein Mensch bei uns."[3] Es war der Gegensatz solider, geduldiger Schularbeit zu phantastischem, eitlem Reformgeschwätz, der hier sich zwischen Usteri und den Basedowianern auftat.

In der Tat gingen denn auch von der Zürcher Schulreform ganz anders nachhaltige Wirkungen aus als vom ganzen Philanthropinismus. Eine Reihe von städtischen Schulreformen nahmen sich sogleich die Zürcher zum Vorbild. Zwar für Genf hatte Horace Bénédicte de Saussure sein „*Projet de réforme pour le collège de Genève*" 1774 bereits fertig entworfen, als er von der Zürcher Schulreform Kenntnis erhielt. Er konnte sie nur noch erwähnen und seine Mitbürger warnen, sich doch nicht von anderen beschämen zu lassen.

1) Trotz seinen zwei großsprecherischen Programmen und dem Philanthropinischen Erziehungsplan oder vollständigen Nachricht von dem ersten wirklichen Philanthropin zu Marschlins 1776; über sein Treiben in Marschlins berichtet Sprecher a. a. O. II 466 auf Grund der Schrift von Thiele, Bahrdts Kollegen, Dr. Bahrdt in Marschlins, ein fehlendes Füllstück zu seiner Lebensgeschichte, 1796 und Bahrdts Autobiographie: vgl. Bahrdts Autobiographie, Gesch. seines Lebens, seiner Meinungen, seiner Schicksale. Bd. II, 1791.

2) J. Keller, Das Philanthropinum in Marschlins, 1899.

3) Ebenda.

Auch ihm erschien der Hauptfehler der alten Schule in dem ungeheuren Uebergewicht der toten Sprachen zu liegen, infolge dessen sie keine Bürgerschule, sondern nur eine Schule für Gelehrte, Theologen und Juristen, sein kann. De Saussures Plan war nun, die alten Sprachen im Schulpensum auf ein Drittel der Zeit einzuschränken und von den zwei andern Dritteln das eine für das geschichtliche und das naturwissenschaftliche Fach, das andere für Religion, Moral, Hygiene frei zu gewinnen. Im Religionsunterricht sollte christliche Religion und Moral mit natürlicher Religion und Moral verbunden und alles auf das Praktische gelenkt werden; zur Anschauung müßte die biblische Geschichte dienen, ergänzt von religiösen und sittlichen Beispielen aus der ganzen Weltliteratur.

Allein de Saussure hatte in Genf keinen Bürgermeister Heidegger und keine so weitsichtigen bildungsfreundlichen Kollegen wie die Zürcher Schulreformer. Sein mathematischer Kollege Bertrand trat ihm alsbald mit einer Gegenschrift entgegen, die u. a. geltend machte, daß den Kindern mit so viel Fächern zu viel zugemutet werde; außerdem sei die Genfer Akademie eben ausdrücklich für Theologen- und Juristenbildung gegründet worden, und wolle man die Bildung der Bürger befördern, so gründe man dafür eine besondere Anstalt. Umsonst replizierte de Saussure in den „Erläuterungen" zu seinem Projekt. Auch die *Vénérable Compagnie*, die sich nach alter Gewohnheit als die oberste Schulbehörde betrachtete, lehnte nach eingehender Kommissionsberatung das Projekt de Saussures ab und wollte, daß am stiftungsgemäßen Zweck des *Collège* festgehalten werde, immerhin mit dem Entgegenkommen, daß an eine Erweiterung der Anstalt auch für Nichtgelehrte zu denken sei. In zwei Mémoires an den Rat vom Jahr 1775 und 1776 vertrat sie die Ansicht, es seien im Anschluß an die bisherige siebente Klasse des *Collège* zwei neue Klassen, eine *inférieure* und eine *supérieure* einzurichten für solche, welche nicht Pfarrer oder Gelehrte werden wollen, damit diese alles das lernen könnten, was den tugendhaften Christen, den nützlichen Bürger, den achtungswerten Menschen bilde: also französische Grammatik, Arithmetik, Geschichte, Geographie und Chronologie, Kenntnis der Karten, Globen, Sphären. Die Schüler dieser neu zu gründenden Literarschule sollten die oberen Klassen des *Collège* nach Belieben auch besuchen dürfen, wobei von der Zürcher Schulreform allerlei zu lernen sei.[1] Aber auch dieser sehr bescheidene Plan einer Reform des *Collège* blieb Papier. Man hatte in Genf noch kein dringendes Verlangen nach einer besseren Bürgerschule. Daß im Jahr 1790 endlich französische Grammatik und Arithmetik ins *Collège* einzogen, war die einzige nächste Wirkung von de Saussures Reformprojekt.[2]

Man sieht, die Westschweiz geht ihren eigenen Weg und ist trotz Rousseau nicht von den humanistischen Traditionen abzubringen. Dagegen fand die Zürcher Schulreform direkte Nachahmung in Biel und in Chur.

Biel gab sich 1778 eine verbesserte Schulordnung für eine vierklassige Elementarschule, eine dreiklassige untere und eine zweiklassige obere Realschule wie für eine Töchterschule. Man erkennt auf jeder Seite den modernen rationellen Geist, der den alten Gedächtnisbetrieb durch ein richtiges Verständnis zu verdrängen sucht und ebenso das Lateinische hinter den Realien stark zurückstellt; wird doch die Ausbildung von künftigen Pfarrern, Juristen und Aerzten ausdrücklich als Ausnahme hingestellt und nicht wie

1) *Registres de la* V.C. 1774—1776 (BPb).

2) Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève* I, 1559—1797; Iselins Urteil über das Genfer Projekt im Brief an Frey, 13. Mai 1774 (StArBas).

zur Zeit der früheren Lateinschule als hauptsächlicher Zweck. Für die Elementarschule treten neben das Lesen, Auswendiglernen, Schreiben und Rechnen bereits Musik und französische Sprache; die untere Realschule fügt als neue Fächer Religion, Tugendlehre, gesellschaftliche Pflichten und vaterländische Geschichte hinzu, dazu fakultativ Latein, die obere Realschule außerdem Unterricht in der Kunst zu denken, in der Naturgeschichte, dem Natur- und Völkerrecht und der Erdbeschreibung samt Weltgeschichte, auch in der Geometrie. Als Schulbücher werden empfohlen für den Elementarunterricht Feddersens Biblische Geschichten und der Heidelberger Katechismus, falls nicht ein anderer, mit der Zeit beliebterer Katechismus ihn verdränge. Der eigentliche Religionsunterricht setzt erst in der unteren Realschule ein mit Lektüre des Evangeliums Lukas und der Apostelgeschichte, wozu dann in der oberen Realschule die Briefe der Apostel, voran der Galaterbrief, treten sollen. Für Sittenlehre und gesellschaftliche Pflichten werden zwei für die zürcherischen Realschulen herausgegebene, schon seit einigen Jahren in Biel eingeführte Büchelchen: „christliche Tugendlehre und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens" empfohlen, während die vaterländische Geschichte durch Bodmers Schweizerische Erzählungen und Lavaters Schweizerlieder belebt werden sollen. Daß die Schulkinder zu fleißigem Kirchenbesuch am Sonntag und in der Wochenpredigt angehalten werden und die beiden Bieler Pfarrer als Aufseher der Schule funktionieren, versteht sich für diese Zeit noch von selbst.[1]

Die verbesserte Schulordnung von Chur (1779) hält insofern mehr den Zusammenhang mit dem alten Schulwesen fest, als ihre Realschule immer noch den Nebentitel Lateinschule behält und ausdrücklich dafür bestimmt ist, ihre Schüler für das Studium der Wissenschaften auf Kollegien und Akademien vorzubereiten. Den Grundstock bildet auch hier die deutsche Schule, deren unterste Klasse von Knaben und Mädchen besucht wird, während die zwei oberen Klassen Trennung der Geschlechter voraussetzen. In der untersten Klasse soll man zur Uebung im Lesen das Lesebüchlein, den Katechismus (!), Psalmen, Sprüche und Gebete, vornehmlich Pfarrer Wasers Schul- und Handbüchlein und Helfer Lavaters Handbüchlein gebrauchen; merkwürdigerweise verbleibt es für die Knaben auch in den oberen Klassen der deutschen Schule bei den hier genannten Religionsschriften, während für die Mädchen Lektüre des Neuen Testamentes mit den Anmerkungen Osterwalds, die in Zürich herausgekommenen Biblischen Geschichten, Hessens „Inhalt der biblischen Geschichte und Lehre" vorgeschlagen werden, d. h. für die Mädchen wagt man eine Neuerung, für die Knaben bleibt es beim alten Zopf. Geometrie und für die nicht in die Lateinschule aufsteigenden Knaben italienische Sprache dienen zur Hebung dieser deutschen Schule. Die Latein- oder Realschule ist nach drei Klassen geordnet. In der ersten Klasse wird im Religionsunterricht der Katechismus wiederholt, erläutert mit Zeugnissen und evangelischen Sprüchen; zur Lektüre dienen das Evangelium Matthäus und Lukas samt Hessens Inhalt der biblischen Geschichte und Lehre. Es darf durchaus nichts auswendig gelernt werden, was nicht vom Knaben gründlich verstanden ist; für die Evangelien sollen Osterwalds Anmerkungen das Verständnis erleichtern. In der zweiten Klasse fährt man mit den Evangelien und der Apostelgeschichte fort unter beständigem Gebrauch von Osterwalds Anmerkungen und Hessens Biblischen Geschichten, während für die dritte Klasse endlich die Briefe der Apostel, vielleicht in einer guten lateinischen Uebersetzung, an die Reihe kommen; das Alte Testament soll der Hauslektüre überlassen bleiben. Dem Lateinunterricht soll ein solcher in der deutschen Sprache und auf der obersten Stufe auch in italienischer Sprache zur Seite gehen; für die nötigen Realkenntnisse sorgt tägliche Schullektüre des moralisch-christlichen Katechismus, der moralischen und schweizerischen Erzählungen, des Inbegriffs schweizerischer Geschichten, des kurzen Inbegriffs der allgemeinen Weltgeschichte. Es fehlt auch nicht an Bildung der Stimme und der Aussprache und an Leibesübungen sowie am Singunterricht. Nicht nur Bürgersöhne, alle jungen Einwohner von Chur, auch alle Fremden, welche etwas Nützliches lernen wollen, werden zu der deutschen wie zu der Lateinschule zugelassen. Daß

1) Verbesserte Schulordnung, Biel, 1778.

auch in Chur der Besuch der Wochenpredigt am Donnerstag obligatorisch ist und zwar in Begleitung der Schullehrer, welche nach der Predigt die Schüler in die Schule zurückführen und dort genau über den Inhalt der Predigt ausfragen, ist für diese Zeit noch selbstverständlich. Es waltet überhaupt ein frommer Geist über dieser neuen Schuleinrichtung; ihre Urheber sehen die Schule als einen Baustein des Reiches Gottes an, „denn hier ist Reich Gottes". Basedow wird einmal zitiert, aber seine Meinung, es seien alle obrigkeitlichen Bemühungen zur Verbesserung der Schulen vergeblich, bis seine philanthropinischen Anstalten im Gange sein werden, wird mit Recht abgelehnt. Darin eben zeigt sich der Geist der Zürcher Schulreform: statt auf großartige Umwälzungen zu warten, will man in aller Stille die ersten notwendigen Schritte tun. [1]

Vor allem aber trat jetzt Bern mit der Schulreform von 1778 in die Fußstapfen der Zürcher dank dem frischen Impuls, den seit 1777 der neue Schulrat Niklaus Emanuel Tscharner dem Berner Schulwesen gab. Es gründete nach dem Zürcher Vorbild eine besondere Kunstschule für die künftigen Handwerker, Gewerbetreibenden, Techniker, Künstler und Militärs und ordnete auch die parallele Literarschule (der Zürcher Realschule entsprechend) so neu, daß neben dem Lateinischen als Hauptfach Deutsch, Geschichte, Geometrie, Sittenlehre Berücksichtigung fanden. Beiden Parallelabteilungen, von denen übrigens die Kunstschule dreiklassig, die Literarschule dagegen sechsklassig + Gymnasium academicum gedacht wurde, sollten drei Klassen Vorschule vorausgehen, von den Schülern beider Abteilungen gemeinsam besucht. Der Zweck war hauptsächlich, die Patriziersöhne in die Literarschule zu locken durch Reduktion des Lateinischen und Einsetzung neuer realistischer Fächer. Indessen ließ sich die Neuerung nicht durchführen; die neuen Fächer, sogar das Deutsche, mußten gestrichen oder stark reduziert werden, damit für das Latein mehr Zeit gewonnen würde, und speziell für eine Patrizierschule war durch die Reform so wenig gewonnen, daß gerade an diesen Fehlversuch sich neue Bestrebungen zur Gründung eines besonderen politischen Instituts geschlossen haben. Es scheint vor allem, daß man in Bern nicht die geeigneten Lehrkräfte besaß, welche in Zürich das papierne Projekt in Tat umzusetzen vermocht hatten. [2]

1778 bekam auch Schaffhausen seine sehr maßvolle Schulreform, vermutlich auch durch den zürcherischen Fortschritt veranlaßt. An der Spitze des Schaffhauser Schulwesens stand Seckelmeister Hans Kaspar Stockar, reformfreundlich, jedoch kein Verächter des Alten, einer der reifsten und verständigsten Schulfreunde der Zeit. [3]

In seinem Gutachten vom Jahr 1777 gedachte er der neuen Mode, als neue Fächer das Französische und noch ein halbes Dutzend Künste und Wissenschaften den Schülern beizubringen. „Allein die billige Rücksicht auf unsere bescheidene Lage", fährt er fort, „macht uns in unserer Forderung bescheiden, zumal wir wissen, wie wenig es im Grund mit der bewunderten Realkenntnis der Schüler auf sich hat und wie leicht sie in einen seichten Wortkram ausartet." So begnügte sich Stockar, die Einführung von Deutsch, Geschichte und Geographie zu empfehlen, neue Lehrbücher anzuraten, das Auswendiglernen des Heidel-

1) Kurzer Abriß der in Löbl. Stadt Chur einzuführenden neuen Schulordnung, 1779.

2) Fr. Haag a. a. O.; die gedruckte Berner Schulordnung datiert von 1779.

3) Beste Charakteristik in J. G. Müllers Anrede an die Schüler der lat. Schule zum Andenken an J. K. Stockar, 1802.

berger auf die Hauptstücke einzuschränken, auch Prügel und Rute aus der Schule verbannt zu wünschen.[1]

Aus den erhaltenen Schulreden der nächsten Jahre geht hervor, in welch hohem Maß Stockar im Herzen Schulreformer war und wie sehr er lediglich dem Zwang der Umstände bei seinem bescheidenen Verlangen folgte. Da konnte er 1781 begeistert vom Kreuzzug für die Reform des Erziehungswesens reden, der mit Rousseaus *Emile* und dem Enthusiasmus der Philanthropisten begonnen hatte, und konnte die Kinder ermahnen, die Namen der Reformpädagogen Rousseau, Basedow, Rochow und Campe mit Ehrfurcht zu nennen. Oder er war imstande, bei Besprechung des Für und Wider für die Vorherrschaft des Lateinischen in der Schule sich selber den Einwand zu stellen:

„Sollen denn diese Schüler alle ohne Ausnahme Gelehrte werden? Ist nicht ein Teil zur Kaufmannschaft, zu Künsten und Handwerken bestimmt? Wozu dieser Unterricht in einer Sprache, die sie nie ganz fassen und dann auf immer vergessen werden?"

Die Antwort lautet einfach: „Dem Staat fehlen die Mittel zu einer neuen Anstalt."[2] Wie sagte doch Antistes Ulrich in Zürich so tiefsinnig: „Das Aerarium publicum darf mit Schulausgaben nicht belastet werden." Das war die feste Schranke für die Schaffhauser Schulreform. Auf Stockars Rat ist dann endlich 1799 eine öffentliche französische Schule errichtet worden für solche, denen das Latein gar zu unnütz vorkam. Er selbst, der prächtige Mann, hat im Rahmen des Bestehenden für die Schulen gearbeitet wie nur einer, und als dann in der Revolutionszeit der Augenblick für neue Reformen endlich kam, da war er der erste, der darauf einging, sein altes Projekt von 1778 durch eine bessere zeitgemäße Reform zu ersetzen.

So ging es überall, langsamer oder schneller, vorwärts, nur nicht in Basel, der Stadt des Führers der Schulreform Isaak Iselin. Unter dem Eindruck des Mißlingens von Basedows Philanthropin wandte sich der nie Entmutigte endlich wieder dem staatlichen Schulwesen zu, indem er versuchte, das Bleibende der philanthropistischen Bewegung für die Schulen nutzbar zu machen. 1779 ließ er seinen „Versuch über die Verbesserung der öffentlichen Erziehung in einer republikanischen Handelsstadt" drucken und im folgenden Jahr in den Ephemeriden wiederholen. Es war die beste und vollständigste, auch die reifste Darlegung seiner schulreformerischen Grundsätze. Man erkennt sofort den Verfasser der Geschichte der Menschheit an der psychologisch-philosophischen Grundlegung, die sein Entwurf enthält.

Auf Glückseligkeit fühlender Wesen zielt alles in der Welt, die Menschen aber sind Geschöpfe mit Kräften, durch deren Uebung sie selbsttätig ihre und anderer Vollkommenheit und Glückseligkeit vermehren sollen; so reifen sie zu Mitarbeitern Gottes heran. Woher aber das allgemeine Verfehlen dieser ihrer Bestimmung? Die Menschen verbleiben im sinnlich tierischen Stadium oder im Stadium der Einbildungskraft und der Leidenschaften, statt zur Vernunft zu erstarken. Daher die Wichtigkeit der Erziehung für die Steigerung unserer Erkenntnis und die Entwicklung der höheren Kräfte. Die Erziehung

1) Kantonal. Festbuch Schaffhausen 1901, p. 507 f.

2) Stockars Schulreden im Müllerschen Nachlaß MinBSch; die Zitate sind aus Reden von 1781 und 1787.

muß sich entsprechend dieser psychologischen Dreiteilung ebenfalls in drei Stufen gliedern, vom 1. bis 8., vom 8. bis 10. und vom 11. bis 13. Altersjahr, womit allerdings die Vernunftentwicklung reichlich früh angesetzt ist. Schon im sinnlichen Stadium hat die Erziehung einzusetzen, voran die Erziehung zu einer fröhlichen Gemütsart, der ersten Quelle wohltätiger Gesinnungen; das geschieht, indem man sich bestrebt, die Kinder in guter Laune zu erhalten. Möglichst früh ist auch mit der Belebung der sozialen Gefühle, der Liebe und Freude am Guten und am Glück anderer, zu beginnen. Und aus der Liebe zu den Eltern als Wohltätern ergibt sich dann von selbst die Ueberleitung zu Gott als dem Vater aller Wohltaten und Belohner und Bestrafer der Menschen. An diese primitive Anleitung Gott zu lieben, zu ehren, zu fürchten und seinen Willen zu tun, mag sich dann die erste Einführung in die christliche Offenbarung anschließen: man erzähle den Kindern vom Heiland, von Gott gesandt, um die Menschen durch Besserung und Reue zur Liebe Gottes und der Menschen zurückzuführen, sie für Zeit und Ewigkeit glücklich zu machen. Pflicht der Geistlichen ist es, die Eltern an diesen frühen Beginn der Erziehung dringlich zu mahnen; für Kinder von Eltern, die den Tag über streng beschäftigt sind, möge man Privatanstalten gründen mit einer fröhlichen, sanften, wohltätigen Person als Aufseherin. Mit dem 5. Altersjahr soll die öffentliche Erziehung einsetzen. Da betont nun Iselin kräftig die Schulzimmerhygiene und überhaupt die hygienische Erziehung. In der Hand der Kinder wünscht er ein Elementarbuch, das sie auf angenehme und lehrreiche Weise unterhält und zwar wissenschaftlich und moralisch. Stets soll der Altruismus gepflegt werden: es muß alles dahin übereinstimmen, die Kinder mit dem Gedanken zu beleben, daß der Mensch nur insofern Wert hat, als er vermögend ist, zur Glückseligkeit seiner Mitmenschen beizutragen, und daß er nur insofern ein Verdienst hat, als er dieses wirklich und freiwillig tut, und es daher eine Ungerechtigkeit ist, Genuß zu verlangen, ohne Genuß zu gewähren, geliebt sein zu wollen, ohne zu lieben. Durch die Belohnungen dürfen nicht Stolz, Eitelkeit und Hochmut großgezogen werden. Den Anfang des Lesens und Schreibens verlegt Iselin ins 7. Jahr.

In dieser Weise führt er seine Erziehungsgedanken weiter durch alle drei Stockwerke. Für die zweite Stufe wünscht er ebenfalls ein Elementarbuch, das in Naturgeschichte und Künste, Logik, Ontologie und Mechanik einführen soll. Gleichzeitig geht der sittliche Unterricht vorwärts; die Knaben sollen zu freien Bürgern der Stadt Gottes erzogen, der wahre Menschenadel ihnen erteilt werden. Und Gott wird ihnen jetzt als Werkmeister und Beherrscher des Weltgebäudes vorgestellt im Zusammenhang mit der Lehre über das Weltgebäude als der Grundvoraussetzung der Religion. Daran mag sich wieder die Unterweisung in der christlichen Offenbarung in einem von allem Sekten- und Verfolgungsgeist freien Sinn anschließen. Im dritten Zeitraum soll der wissenschaftliche und sittliche Unterricht fortgeführt werden, wobei zum Sittlichen auch der Nachweis des internationalen Zusammenhangs gehört; die Kinder sollen lernen, daß auch in den entferntesten Weltteilen kein Mensch glücklich sein kann, ohne daß seine Glückseligkeit auf die Wohlfahrt seines und unseres Landes einen vorteilhaften Einfluß hat. Und hier setzt nun die sehr radikale Reform des Gymnasiums ein, das Iselin gern zur Vorbereitungsanstalt für den zukünftigen Handwerker, Künstler und Handelsmann umgeformt hätte, mit Zugabe des Lateinischen für diejenigen, die sich den höheren Studien widmen wollen. Eine interessante Liste von neuen aufklärerischen Lehrbüchern empfiehlt Iselin für die neue Schule.

Das Ganze stellt eine Verbindung der neuen Basedowschen Anregungen mit Iselins älteren Reformgedanken und der bestehenden durchaus christlichen Schule dar. Auf den deistischen Religionsunterricht ist verzichtet, aber die christliche Religion selbst soll von den Grundgedanken der natürlichen Religion aus vereinfacht und vermenschlicht werden. Alles für das Glück der Menschen!

Iselin erreichte, daß eine neue Schulkommission in Basel ernannt wurde, in welcher er selbst seine neuen Gedanken vertrat. Aber er mußte erleben, daß diese

Kommission im wesentlichen alles beim Alten zu lassen beschloß und bloß für die drei oberen Klassen des Gymnasiums eine Anzahl neuer Fächer: Geometrie, Mechanik und Naturkunde, Sittenlehre des Bürgers, deutschen Aufsatz und Geschichte, zumal vaterländische, empfahl. Bevor der Rat darüber beschloß, starb Iselin, und seine ganze Schulreform wurde für ein Jahrzehnt begraben.[1] Jedoch seine Anregungen beschäftigten aufs lebhafteste die jüngere Generation, welche bald nach seinem Tod zu Amt und Würden aufstieg, voran Peter Ochs, Johann Lukas Legrand, den ehemaligen Theologen, und Johann Heinrich Wieland. Ihrem Eifer hatte es Basel zu danken, daß 1794 die Bewegung der Schulreform aufs neue ins Rollen kam. In der neu eingesetzten Schulkommission war Peter Ochs das treibende Element; er hat das Hauptgutachten verfaßt, das gemäß der philosophischen Struktur des Zeitalters wieder mit dem Glückseligkeitsinteresse die Notwendigkeit eines guten Unterrichts dartat und dabei auch den Nutzen für das Vaterland hervorhob.

Indem man die niedere und die höchste Schule sich später zu reformieren vorbehielt, beschränkte man sich auf den Plan einer Reform des Gymnasiums, das zu einer Schule für künftige Studierende, aber auch für künftige Handwerker, Künstler, Kaufleute, Militärs aus dem Bürgerstand und für alle die, welche sich noch nicht vorzeitig für das eine oder andere entscheiden können, umgeformt werden sollte. Alle menschlichen Kräfte, Gedächtnis, Einbildungskraft, Verstand und Wille sollten durch diese Schule gebildet werden; deshalb wurden als Fächer erkoren: Religion (samt Pflichtenlehre und Kirchengesang), Deutsch (mit kurzer Anleitung zur Dichtkunst), Latein (aber das Schwerste nur für die Studierenden), etwas von der griechischen Sprache (nur für die Studierenden), Französisch, Rechnen, Buchhaltung und Geometrie, Geographie und Geschichte nebst statistischen Erklärungen und Mythologie, endlich das Gemeinnützigste aus der Logik und Metaphysik wie auch aus der Naturgeschichte, der Physik und der Astronomie und etwas von der Technologie oder Beschreibung der Künste und Handwerke.[2]

Diese Reform des Gymnasiums wurde 1796 in den Hauptzügen akzeptiert, so daß Iselins Wünsche doch nicht allzulange nach seinem Tod eine gewisse Erfüllung fanden. Die Erweiterung des Bildungsinteresses bezeichnet entschieden einen Fortschritt, der nur leider auf Kosten der Gründlichkeit und des wissenschaftlichen Ernstes erreicht wurde. Für wirkliche Forschung und Bildung des Forschergeistes hatten diese Aufklärer samt und sonders keinen Sinn. In der Religion wünschte die Schulkommission dringend einen besseren Katechismus — man dachte an den des Pfarrers La Roche — an Stelle des veralteten Nachtmahlbüchleins, drang jedoch den kirchlichen Behörden gegenüber damit nicht durch.[3] Der einzige minimale Fortschritt auf diesem Gebiet war die Einführung von G. Fr. Seilers Sammlung biblischer Geschichten an Stelle des anstößigen Hübner. Seilers Buch erschien 1797, „zum Gebrauch des Gymnasiums in Basel verbessert aufgelegt", in Wahrheit einfach der alte Seiler, wie er 1782 erschienen war, — vielleicht ein paar Druckfehler abgerechnet — bis aufs Wort gleichlautend. Der Zusatz „verbessert" streute den

1) Th. Burckhardt-Biedermann, Gesch. des Gymnasiums zu Basel, p. 183 ff.
2) Schulordnung von Peter Ochs 1794, abgedruckt bei Burckhardt-Biedermann a. a. O. 310 ff.
3) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 645 f.

reformfreundlichen Baslern Sand in die Augen.[1] Aber ein kleiner Fortschritt war es, daß jetzt Hübner endgültig aus dem Basler Gymnasium verdrängt wurde. Die Schulkommission ließ sich damals von Professor Herzog auch eine Anleitung zum Religionsunterricht für die Lehrer aufsetzen, die den Lehrer ermahnt, seinen Unterricht so einzukleiden, daß die Knaben keinen Ekel oder Unwillen davor bekommen, sondern vielmehr denselben mit Lust und Vergnügen anhören. Ekelhaft und widrig werde der Unterricht, wenn zu viel auf einmal auswendig aufgegeben werde, wenn der Vortrag trocken und schläfrig, weitschweifig, gebieterisch geschehe. Die Erklärung der Glaubenslehren und die Anwendung der Lebenspflichten solle kurz und deutlich, lebhaft und anständig, sanft und lieblich geschehen. Hauptsächlich sei die Tugend im schönsten Licht vorzustellen und das Laster mit den schwärzesten Farben abzumalen, jenes als der Weg zum zeitlichen und ewigen Glück, dieses als der Weg zum Unglück.[2] Es wäre aber erst noch in Erfahrung zu bringen, ob der Religionsunterricht nach diesem neuen Rezept Herzog den Jungen in Basel wirklich allen Unwillen und Ekel vor der Religion benommen hat.

Kehren wir aber noch für einen Augenblick zu Isaak Iselin und seinen pädagogischen Bestrebungen zurück. Er war doch die Seele der ganzen Basler Schulreform; der Enthusiasmus für die Erziehung der Jugend, von dem er als Historiker schreibt, war in ihm verkörpert; es war ihm eigentlich ein religiöses Bedürfnis, der künftigen Generation eine menschlichere, praktischere, vielseitigere Ausbildung, als er selbst sie genossen hatte, zu erkämpfen. Zweifellos auch, um den Fortschritt im Schulwesen in Gang zu bringen und eine Fülle von frischen Kräften dafür zu gewinnen, gründete er seine „Aufmunterungsgesellschaft", die vom ersten Beginn an sich zur Pflicht machte, alle pädagogischen Bestrebungen zu fördern. Und hiebei dürfen wir rühmend die vielen Basler Pfarrer zu Stadt und Land in Erinnerung rufen, die, wenn sie auch keine Basedowianer waren, ihr Möglichstes taten, dem veralteten und verfallenen Schulwesen aufzuhelfen. Antistes Emanuel Merian war da einer der Eifrigsten und Einflußreichsten; er hatte seit 1768 die Anregung zur Gründung der obrigkeitlichen Armenschulen gegeben; von ihm gingen seit Anfang der 70er Jahre unermüdliche Versuche aus, die Reform des Gesangbuchs und des Basler Katechismus in Gang zu bringen; 1775, vor Iselins neuer Gründung, brachte er die Frage eines Seminars zur Ausbildung der Landschulmeister vor den Pfarrkonvent.[3] Als Mitglied der Aufmunterungsgesellschaft vom Moment ihrer Gründung an leitete er die Kommission zur Gründung einer Töchterschule in Basel, schrieb aus einer Zürcher Anweisung für Landschulmeister und Brünnings Traktätlein ein neues Büchlein zusammen, das an Basler Landschulmeister verteilt werden sollte, gab 1782 als Privatarbeit, da der Konvent zur öffentlichen Sanktion nicht zu bewegen war, sein neues Gesangbuch heraus, das dann alsbald in den obrigkeitlichen Armenschulen verteilt wurde.

1) Das theol. Mitglied der Schulkommission, Prof. Herzog, referiert, er habe mehrere Unrichtigkeiten verbessert und, ohne die Seilersche Ausgabe zu verändern, sie danach vervollkommnet! (StArBas S. 1.)

2) Protokoll der Schulkommission vom 1. Nov. 1796 (StArBas S. 1).

3) AEcclBas VI.

Ich vermute, daß 1787 der Vorschlag über die Bildung besserer Landschulmeister, über die Verbesserung der Hübnerischen Geschichten und die Verbreitung nützlicher biblischer Geschichten vom Antistes ausging.[1] Durch Vermittlung des Antistes wurden hiebei die schulfreundlichen Basler Landpfarrer kräftig zu Rat gezogen. Der Sissacher Pfarrer J. J. Huber, Jugendfreund des Antistes, hatte gleich nach der Gründung der Gesellschaft einen ausführlichen schulreformerischen Bericht eingesandt mit bitteren Klagen über den einseitig religiösen Schulbetrieb auf der Landschaft, als „sollten alle Bauernbuben Kandidaten und alle Bauernmaidlein Nonnen werden;" zudem werde diese Religion so trocken und geschmacklos dargeboten, bis zum Ekel aufgefrischt und dadurch nur der Grund zur Gleichgültigkeit gelegt. Statt dessen wünschte Pfarrer Huber bessere Sprachkenntnis, Naturwissenschaft, vaterländische Geschichte, Lavaters Schweizerlieder statt der unverständlichen Psalmen und Kirchenlieder; er beschwerte sich gleichfalls über das kahle Namenbüchlein das in vielen Stücken für Bauern „verstiegene" Nachtmahlbüchlein, das magere Geistliche Opfer, die lobwasserischen Psalmen und verlangte nach neuen besseren Schulbüchern, den „Gründen der christlichen Religion in gereimten Gedenksprüchen" und Rochows Kinderfreund. Nächst dem Sissacher Pfarrer Huber meldeten sich dann 1778 bei der gemeinnützigen Gesellschaft die Basler v. Speyr in Bretzwyl, Spörlin in Diegten, Säsch in Gelterkinden und Thurneysen in Frenkendorf zum Wort; die einen wollten die Lehrerbildung durch Gründung eines Lehrerseminars oder einer Normalschule nach solothurnischem Muster befördert wissen, während andere die Ausbildung der Lehrer durch besonders begabte Prediger und wieder andere bessere Schulbücher zur Lehrerbildung forderten. Sie rückten noch mit vielen andern spezielleren Reformvorschlägen heraus und gaben alle ihr Urteil über Hübners Biblische Geschichten ab. Allein die gemeinnützige Gesellschaft mußte schließlich den Vorschlag zur Verbesserung des Landschulwesens beiseite legen als über den Wirkungskreis der Gesellschaft hinausgehend. Sie mußte sich in den folgenden Jahren damit begnügen, die Verbreitung guter Schul- und Lesebücher, deutscher und schweizerischer, nach Kräften finanziell zu unterstützen. Es blieb dennoch bedeutsam, daß Basel an Iselins neuer Gesellschaft eine Zentralstelle für alle schulreformerischen Fragen und Wünsche besaß und ein Mittelpunkt wurde für so viele Pfarrer und Laien von Stadt und Land, welche ihr Herz an die Verbesserung des Erziehungswesens gewandt hatten. Daß Iselin das erreichte, ist nicht sein kleinster Ruhm.[2]

Der durch Jahrzehnte hindurch in den schweizerischen Patriotenkreisen so beharrlich diskutierte Plan einer besonderen Patrizieranstalt sollte im zweitletzten Jahrzehnt des Jahrhunderts endlich in Bern wenigstens eine lokale Verwirklichung finden. Dazu trugen nicht wenig bei die zwei Briefe des jungen Karl Viktor von Bonstetten „Ueber die Erziehung der patrizischen Familien von Bern", 1786. Bonstetten saß seit ein paar Jahren im Berner Schulrat und empfand aufs peinlichste die Rückständigkeit der höheren Berner Bildungsanstalten, in denen alte Sprachen und Theologie noch immer fast ausschließlich

1) S. I StArBas.
2) Berichte der gem. Ges. Basel.

regierten. Da schlug er denn für die patrizische Berner Jugend die Gründung eines selbständigen politischen Instituts vor, in welchem die künftigen Berner Regenten in der Geschichte, dem Deutschen, auch Mathematik, Physik und Naturwissenschaft unterrichtet würden mit Latein als Nebensach, und in dem der junge Berner vor allem seinen Intimus Johannes Müller mit dem Fach der Geschichte beauftragt dachte. Er blieb aber nicht bei diesem, im Grund ja nicht neuen Vorschlag stehen, sondern erlaubte sich im zweiten seiner Briefe eine scharfe Kritik der Berner Akademie samt passenden Vorschlägen für ihre Verbesserung.

Vor allem rückte er der Professur für Streittheologie auf den Leib und wollte sie geradewegs durch die neue Professur für Naturwissenschaften ersetzt haben, da die Kenntnis der Geschichte der Wanzen nützlicher sei als die Kenntnis der elenchthischen Theologie. Gerade für den künftigen Landpfarrer empfehle sich Kenntnis der Naturwissenschaften ganz besonders, da er als einziger Gelehrter weit und breit der Landwirtschaft mit seinen Kenntnissen aufhelfen, den Kranken die erste Hilfe bringen und viele Vorurteile in Behandlung der Kranken allein mit Erfolg bekämpfen könne. Außerdem sei ja die Natur allein das große Buch, in dem die Eigenschaften des göttlichen Wesens gelesen werden könnten. „Nur die hohen Empfindungen, welche die Natur gewährt, stimmen das Herz zu jenem erhabenen Ton, in welchem Gottes Wort den Gläubigen vernehmlich wird." So schreibt der Schüler Rousseaus und Bonnets, der denn auch die „*Contemplation de la nature*" seines Genfer Lehrers als Lehrmittel gebraucht sehen möchte. Durch Vereinigung der griechischen Professur mit der hebräischen möchte er ferner eine zweite Stelle freigewinnen für die neue vaterländische Professur, die gleichfalls gerade für künftige Geistliche besonderen Wert hätte. Ist der Pfarrer doch gerade dazu da, in den Herzen seiner Zuhörer die alten vaterländischen Tugenden wieder hervorzurufen und Bürger zu bilden, wie diejenigen waren, welche unsere Freiheit stifteten. Das Lateinische muß nach Basedowscher Methode durch Anschauungsunterricht gelernt werden, und Griechisch und Hebräisch sollen auch für Theologen künftig fakultativ sein. Bonstetten hält es für ganz verkehrt, daß viele hundert Theologen ihre besten Jugendjahre mit Erlernung dreier toter Sprachen zubringen, da kaum zwanzig unter ihnen alle drei gründlich erlernen und beibehalten können, und verlangt deshalb, daß man den Theologen die freie Wahl lasse, entweder vorzüglich die toten Sprachen, oder statt dessen Mathematik, Physik und Naturwissenschaften zu treiben. Alle Vorlesungen auf der Akademie sollen deutsch vorgetragen werden. [1]

So unerfüllbar dies kühne Programm auch war, es erhellt blitzartig die gewaltige Veränderung des Zeitalters, mehr als alle vorher besprochenen Reformprogramme. Ein bernischer Laie erklärt kurz und bündig den ganzen bisherigen Theologiebetrieb für veraltet und will ihn ersetzt wissen durch ein Studium, das auf praktischen Nutzen für die Landwirtschaft, Weckung des Patriotismus und daneben nur auf fakultative Kenntnis der Bibel in den Ursprachen ausgeht. Ein solches Beispiel zeigt freilich, wie zweischneidig der Fortschritt ist, dessen sich dies Zeitalter rühmte. Dies Programm zwar hätte, einmal durchgeführt, die Theologie von unendlich vielem Ballast erlöst, aber auch ganz und gar ihrem religiösen Zentrum entfremdet und rein weltlich utilitaristischen Interessen dienstbar gemacht. Es wäre vom Evangelium nur die Religion des Landwirtes, Landarztes und des Patrioten übrig geblieben. Das ist gewiß ein schönes und nützliches Ding, aber eben nicht mehr das Evangelium.

Statt dieses radikalen Projektes schlugen fast gleichzeitig drei andere Berner,

1) Fr. Haag a. a. O. I, 2, 429 und 454.

die Professoren Tscharner, Wilhelmi und Ith, einen weit bescheideneren „Entwurf einer Erziehungsanstalt für die politische Jugend von Bern" vor, der, weil er die Akademie zunächst unangetastet ließ und bloß eine Ergänzung vorschlug, eher Gehör bei den gnädigen Herren finden konnte. Als Fächer für die Patriziersöhne waren hier gedacht Deutsch und Latein, allgemeine und vaterländische Geschichte, Logik und Psychologie, Moralphilosophie, Physik und Mathematik, endlich Jurisprudenz, Naturrecht, allgemeines und helvetisches Staatsrecht, römisches und vaterländisches Privatrecht. Zwei der Befürworter des neuen Plans waren Theologen, Wilhelmi und Ith, letzterer damals Professor der Philosophie, der spätere begeisterte Kantianer. In der gleichen Ratssitzung, in welcher Bonstettens Lieblingsidee, die Berufung seines Freundes Johannes Müller für die Geschichtsprofessur in Bern, endgültig begraben wurde, fand der neue Entwurf Gnade und wurde die Gründung des politischen Instituts beschlossen, und zwar unter Leitung einer besonderen Kuratel, unabhängig von den Geistlichen. Schon darin lag die große Neuerung, daß ein Teil der Berner Schule sich damit ein für allemal dem theologisch kirchlichen Einfluß entzog. Im übrigen war der Lehrplan nichts weniger als unkirchlich entworfen. Religion stand als erstes Fach voran und wurde definiert als die erste, die wichtigste aller Wissenschaften, nicht allein des Menschen und des Christen, sondern vorzüglich des Magistraten. Für das untere Pensum im 14. und 15. Altersjahr wurde gründliche Vorbereitung auf das heilige Abendmahl in Aussicht genommen; für das obere Pensum im 16. und 17. Jahr systematischer Unterricht in Apologetik, Glaubenslehre und christlicher Moral. Die allgemeine Moral sollte daneben als apartes philosophisches Fach nach Fergusons Grundsätzen der Moralphilosophie, übersetzt von Garve, gelehrt werden. Am 12. November 1787 fand die feierliche Eröffnung des neuen Instituts mit einer Einweihungsrede Professor Iths statt. Dieser übernahm darin die theoretische Philosophie, Wilhelmi die Moralphilosophie, für die Religion wurde Pfarrer Abr. Rengger als Lehrer angestellt. Das Ganze war ein deutlicher Triumph der neuen Aufklärungstheologie über die an der Akademie noch waltende alte Orthodoxie.[1] Auch in den 90er Jahren sind lauter junge Berner Aufklärer, Philipp Albert Stapfer, Johann Georg Fisch, nach Renggers Tod Müslin mit Lehrstellen an der neuen Schule beauftragt worden, damit diese dem neuen freien Zeitgeist erhalten bliebe.

Verwandte Bestrebungen, wie sie erst Bonstetten und dann Tscharner, Ith und Wilhelmi in Bern versuchten, regten sich damals in den verschiedensten Teilen der Schweiz. Sogar im Toggenburg regte Pfarrer Michael Bösch von Wildhaus in der moralischen Gesellschaft 1784 die Gründung einer Patriotenschule an, in der die fähigeren jungen Leute in die Geschichte und die Rechtsverhältnisse des Landes eingeführt und damit dem Vaterland Männer erzogen würden, die an hohen Orten Achtung und des gemeinen Mannes argwohnloses Zutrauen verdienen würden.[2] Es blieb freilich beim frommen Wunsch. Aber, wie schon früher, gingen

1) Fr. Haag a. a. O. I, 1 p. 89 ff.; ebenda p. 228—252 der Abdruck der „Einrichtung des Neuen Instituts für die politische Jugend in Bern" 1787.

2) Joh. Dierauer, a. a. O., p. 10.

in aller Stille die Graubündner mit der Tat vorwärts. Ein Zögling des Haldensteiner Seminars, der hochbegabte Johann Baptist Tscharner, tat sich mit dem jungen Pfarrer Jakob Valentin zu Jenins, einem Jünger der herrnhutischen Erziehungsanstalt Barby, 1786 zusammen zur Errichtung eines neuen Erziehungsinstituts auf den Tscharner gehörenden Gulerschen Gütern in Jenins; man fing mit 11 Zöglingen an und nahm nie über 14 auf; wie es scheint, waren es diesmal fast ausschließlich Bündner; innerhalb dieses beschränkten Rahmens aber arbeitete man im Sinn des Haldensteiner Vorbildes auf praktische und sittliche Lebensbildung hin. Im Jahr 1793 wurde das Institut von Jenins nach Reichenau aufs Schloß transportiert, wo nun auch der alte Professor Nesemann sich wieder am Unterricht beteiligte, und 1797, wo kurz vor der helvetischen Periode der Magdeburger Heinrich Zschokke seine erste pädagogische Anstellung finden sollte. Die Unterrichtsfächer wurden in Reichenau vermehrt, auch katholische Zöglinge neben den protestantischen angenommen und von einem katholischen Religionslehrer besonders unterrichtet. Was die Helvetier in den 60er Jahren geträumt hatten, die Gründung einer überkonfessionellen patriotischen Lehranstalt, war hier in kleinem kantonalen Maßstab Wirklichkeit geworden. Aber die Führer des Instituts, Tscharner, Jost, auch Valentin und sehr rasch nach seiner Ankunft Zschokke wurden in die politischen Parteikämpfe zu mächtig hineingezogen, als daß von ihrem Unternehmen weitere Anregungen auch für andere Gegenden hätten ausgehen können.[1] Den frommen Reisepredigern aus der Brüdergemeine ist es schmerzlich aufgefallen, wie der junge Pfarrer Valentin, der Sohn einer Hauptstütze der Brüder in Bünden, der doch selbst in Barby das Gemeindeleben aus Erfahrung gekannt hatte, gerade durch seine Schultätigkeit immer mehr vom Heiland und von den Brüdern abkam und sich vom Zeitgeist fesseln ließ.[2] An dem jungen Saluz, Pfarrer in Felsberg und Lehrer am Churer Gymnasium, sollten sie ganz die gleiche Erfahrung machen. Es war in der Tat so: die Arbeit an der Schule, das Studium der neuesten pädagogischen Schriften führte die meisten Jungen ins Lager der Aufklärung hinüber. Auch der jüngere Tscharner war der Sohn des altchristlichen Churer Altbürgermeisters Joh. Baptist Tscharner, der zu den Freunden der Deutschen Gesellschaft gehörte und noch in seinen alten Tagen für die Sache der Mission sein Scherflein beisteuerte, während der Sohn als Zögling Haldensteins mit Entschiedenheit den neumodischen Weg beschritt. Aus den zahlreichen biographischen Aufzeichnungen und besonders aus den Testamenten, die der Sohn zu verschiedenen Zeiten aufgesetzt hat,[3] gewinnen wir einen ausgezeichneten Einblick in das Innenleben eines der edelsten und feinfühligsten Vertreter der Aufklärungsfrömmigkeit in der deutschen Schweiz.

Geblieben ist ihm doch von der pietistischen Erziehungsmethode die sorgfältige Aufsicht auf sein Seelenleben, die ehrliche Erkenntnis seiner Fehler und Schwächen und der rührende Eifer an seiner Ausbesserung. Aber als Aufklärer neigt er dazu, auch die Leidenschaften als von Gott in uns gelegte Triebfedern zum Guten sowie als Eigenschaften oder Folgen unserer sinnlichen Organe zu betrachten, die einst mit der körperlichen Hülle

1) v. Sprecher, a. a. O., II, 468 ff.
2) UArh, Reiseberichte aus Graubünden von 1786 an.
3) Tscharnersches Familienarchiv Chur, fol. 96. Es stammt von 1792 und von 1800.

von uns genommen werden sollen. Felsenfest steht ihm die vollkommenere Welt nach dem Tod und der bloße Erziehungswert des gegenwärtigen Lebens, das auf diese künftige Vervollkommnung hinstrebt, wenn auch der bescheidene Mann nur auf die Beförderung in die zweite Klasse des Jenseits zu hoffen wagt und sogar mit dem untersten Plätzchen im Himmel vorliebnehmen will. Nächst der gewissenhaften Arbeit an sich selbst und seinen Fehlern besteht seine Frömmigkeit vor allem in warmem Dankgefühl gegen den himmlischen Vater, der sein Leben so überaus gütig und gnädig geleitet hat und selbst aus allen seinen Fehlern Gutes herauszubringen versteht. Man wird an Semlers und dann wieder an Gellerts warmherzige Dankäußerungen erinnert durch Tscharners immer wiederholte ergreifende Dankesworte gegen seinen Gott. Diese einfache Frömmigkeit ist ihm durch Vernunft und Bibel gleicherweise bezeugt; er ist voll Begeisterung für „die sanfte Moral und die wohlwollende Religion", welche „unser großer Lehrer und Vorbild Jesus" uns hinterlassen hat als seligmachende Lehre, „fern von der Dogmatik und den Mysterien, die er nie lehrte", und preist auch „das Verdienst, welches Jesus durch diese seine reine Lehre, durch die unbezwingbare Offenheit derselben und durch die im voraus erwartete und vorbewußte Aufopferung seiner Person für diese Lehre um das ganze Menschengeschlecht auf ewig sich erworben hat." Aber die schwarzen Höllenstrafen haben die herrschsüchtigen Theologen erfunden aus Mißverstand der Schrift, Mißbegriff von den Eigenschaften Gottes, vielleicht zuweilen auch aus der edlen Absicht, der groben Sinnlichkeit durch die Schrecknisse der Hölle zu wehren. Gott will immer nur unser Bestes; der Allvater will keineswegs unsere Fehler und Schwachheiten mit Höllenstrafen verfolgen; „er wird sich mein auf ewig erbarmen, da sein Erbarmen und Gnadenleitung in dieser Zeit bis auf diese Stunde nie an mir aufgehört hat."

In diesem Geist wollte Tscharner mit seinen Freunden die jungen Bündner zu Christen und Patrioten erziehen; die hitzigen und grausam persönlichen Parteikämpfe seines Vaterlandes sind ihm dazwischen gekommen und haben auch ihn zu Zeiten auf gefährliche Bahn geführt. Dennoch blieb er durch alle furchtbaren Stürme, die über seinen Lebensweg brausten, sich selber, seinem in diesen Testamenten dargelegten Glauben treu, und allein schon dieser eine Mann zwingt uns, die Aufklärungsfrömmigkeit höher einzuschätzen als nach den vielen Flachköpfen ihrer Durchschnittsvertretung.

Es wären wohl noch manche lokale Schulreformen aus der nämlichen Zeit zu registrieren. Der Berner Neuerung von 1787 schloß sich schon im folgenden Jahr die Stadt Aarau mit der Schaffung einer Realschule an. Ihr Programm kannte 5 Fächer: Religion (nach dem Heidelberger), Vernunftlehre, Naturlehre, Politik (Weltgeschichte, Geographie, Verfassungsgeschichte, Geometrie) und Spezialia (deutsche Sprachlehre und Gellerts Moral). Dasselbe Aarau hatte damals seine zwei Töchterschulen; in der obern wurde in biblischer Geschichte und daneben in Geographie, Planiglobium und Schweizer Geographie unterrichtet.[1] Aehnliche Einrichtungen werden damals auch in manchen anderen Munizipalstädten getroffen worden sein.

Bereits ein Jahr, bevor in Bern Bonstetten seinen Sturmlauf gegen die theologische Akademie unternahm und mindestens die Aufhebung der Professur für Streittheologie verlangte, war es 1785 auch in Basel zu einem Versuch gekommen, den theologischen Unterricht an der Universität zu beschneiden durch Aufhebung der dritten theologischen Professur, diesmal nicht der Streittheologie, sondern der loci

1) Vgl. J. Müller, Der Aargau, II, p. 306.

communes. Da jedoch die Regenz unter ihrem Rektor, dem Theologen Herzog, zuvor um ihre Meinung befragt wurde und sich mit ziemlicher Entrüstung gegen die Neuerung aussprach, blieb es bis in die Revolutionszeit beim alten.[1] In Genf dagegen folgte dem Wunsch einer solchen Beschneidung der theologischen Fakultät auch wirklich die Ausführung. Bereits 1778 sollen in der Versammlung der Zweihundert mehrere Personen den Vorschlag gemacht haben, es sei bei der nächsten Vakanz einer theologischen Professur statt des dritten Theologen ein zweiter Professor der *Belles lettres* zu ernennen; man scheint dabei das Beispiel Zürichs und Lausannes geltend gemacht zu haben, die sich auch mit zwei Theologieprofessoren begnügten. Nicht das von der *Vénérable Compagnie* eingereichte *Mémoire* mit dringenden Bitten, es beim alten zu lassen, sondern wohl nur die sich steigernden innerpolitischen Wirren bewirkten den Stillstand dieses Projekts. Als jedoch nach den Stürmen zu Anfang der 80er Jahre eine neue aristokratische Regierung nicht nur die Schulordnung, sondern sogar die Gottesdienstordnung in ihre Hand nahm und sich über die alten Gewohnheitsrechte der Geistlichkeit hinwegsetzte, war einer ihrer festen Programmpunkte sogleich die Aufhebung der dritten theologischen Professur und dies sogar ohne Zuziehung der Geistlichkeit, rein aus Regierungsgutdünken. Es waren die Genfer Freunde Voltaires, die ihrem Meister noch nach seinem Tod diesen Akt der Ergebenheit bezeugten. Umsonst versuchte die *Vénérable Compagnie* jedes ihr zu Gebot stehende Mittel zur Erhaltung des status quo; sie erlangte schließlich, daß man ihre Gründe anhörte, sogar im Rat der Zweihundert, jedoch ohne Entgegenkommen. Im Mai 1786 beschloß der Rat der Zweihundert die Aufhebung der dritten theologischen Professur, worauf alsbald der bereits 88jährige Professor Vernet, die Zierde der Genfer Theologie, um seine Entlassung einkam, da nun doch alles auf einen neuen Fuß gesetzt werden solle. Die theologischen Professuren wurden von der Geistlichkeit dann so geordnet, daß die beiden theologischen Professoren sich in die Vorlesung über natürliche und geoffenbarte Theologie einerseits, Critica sacra, Moral und Homiletik anderseits teilten, während der Hebraeus wie bisher das Alte Testament zu seinen orientalischen Sprachen übernahm und für Kirchengeschichte ein Honorarprofessor verordnet wurde.[2] Schwerlich wird man irre gehen, wenn man die fast gleichzeitigen Unternehmungen in Basel, Bern und Zürich in einen inneren Zusammenhang bringt. Die neue Zeit verstand den Nutzen der Theologie, zumal der dogmatischen, nicht mehr, da sie selbst an der einfachen natürlichen Theologie immer mehr Genüge fand. In Genf empfand man es auf seiten der Geistlichkeit überdies schmerzlich, daß Schulen und Akademie, sogar das theologische Studium der Aufsicht der Pfarrer unter dem neuen Kurs ganz entzogen wurden.[3] Der Prozeß der Laisierung der Schule war trotz jener Ablehnung der de Saussureschen Schulreform auch in der Stadt Calvins nicht mehr aufzuhalten.

Den nächsten gutgemeinten Fortschritt erlebte dann die Akademie von Lausanne. Sie war bis dahin immer noch fast ausschließlich auf die Geistlichkeit zu-

1) Vgl. Eb. Vischer, a. a. O.

2) *Régistres de la* V.C. 1778, 1779; 1785, 1786 (BPG).

3) *Régistres de la* V.C. 1790, 10. Aug., vgl. die *Observation de tout ce qui regarde la constitution ecclésiastique* von Art. 1782 (BPG).

geschnitten; die Zeitströmung verlangte aber gebieterisch Ausweitung des Bildungsprogramms. Es gelang ihr 1788, in einem neuen *Projet de réforme pour le Haut et le Bas Collège de Lausanne* zwei neue Professuren zu den bestehenden sieben durchzusetzen, die eine für theoretische und experimentelle Physik, die andere für Geschichte, Chronologie und Statistik. Gleichzeitig aber wurde eine neue Verteilung des theologischen Unterrichts vorgenommen. Statt didaktischer und elenchthischer Theologie sollte man künftig theoretische und praktische Theologie unterscheiden, jene mit Dogmatik, Kritik und Kirchengeschichte, diese mit praktischer Theologie nach Lostrennung der Katechese von der Professur des Hebräischen. Dadurch war man in Lausanne die verrufene Streittheologie los geworden. Das Neue Testament blieb dagegen bei der Professur des Griechischen, und war dort noch mit der Moral verbunden, die erst 1791 abgelöst und zur Statistik gefügt wurde.[1] Da war man nun also in der Provinzstadt Lausanne bereits weiter gekommen als in der Hauptstadt Bern. Erst in den 90er Jahren suchte man in Bern das Versäumte nachzuholen und die theologische Akademie zeitgemäß umzugestalten. Man konnte es jetzt um so eher, als das politische Institut in voller Selbständigkeit erblühte und man daher keine fremden Zwecke mit der Reform des Theologiestudiums zu verbinden brauchte. In dem Gutachten des Berner Schulrats von 1793 fällte der Verfasser, Professor Ith, selber Theologe, ein vernichtendes Urteil über die ehrwürdige Institution.

„Die Grundlage der Akademie", heißt es da, „ist noch dieselbe wie zur Zeit der Reformation; in ihr weht noch derselbe Geist, der sie vor bald 300 Jahren beseelte. Mitten im gewaltigen Sturm der Veränderungen steht die theologische Akademie noch einem Felsen gleich unerschüttert und unbeweglich, wie sie vor Jahrhunderten war. Wo man hinblickt, auf die Gesetze, die Sitten, die Lebensart, überall bemerkt man den Einfluß der unaufhaltsam fortarbeitenden und fortschreitenden Zeit; aber unsere Akademie bildet immer noch am äußersten Ende des 18. Jahrhunderts Menschen, wie sie am Anfang des 16. brauchbar waren. Tote Sprachen, dogmatische Theologie und Polemik ist alles."[2]

Iths Plan ging nun dahin, nach dem Vorgange Lausannes ebenfalls nur noch eine Professur für theoretische und eine für praktische Theologie zu unterscheiden und die verhaßte Streittheologie wenigstens als Fachtitel verschwinden zu machen. Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie sollten statt Kontroversfragen von nun an die ganze zweite Professur in Beschlag nehmen. Dafür würde die Katechetik vom Hebräischen getrennt und dieses rein für die Auslegung des Alten Testaments fruchtbar gemacht, wie ebenso die Sittenlehre von der griechischen Professur gelöst und der Philosophie zugewiesen wurde. Für die Philosophie forderte der Philosoph Ith eine umfassende Neugestaltung; ebenso wollte er den Lateinunterricht gründlich reformiert und vom Selbstzweck im Sinn der alten Eloquenz zu einem Mittel für die Kenntnis des römischen Altertums umgewandelt haben. Gleich 1796 trat die vom Rat genehmigte Neuordnung zum erstenmal in Kraft mit dem jungen Phil. Alb. Stapfer als theoretischem und Sam. Studer als praktischem Professor. Damit war das Hauptärgernis für Bonstetten und seine Patrizier glücklich beseitigt.

Mit alledem ist die Bewegung für Schulreform nirgends zu einem Endpunkt

1) H. Duilleumier, *L'académie de Lausanne* 1587—1890, 1791.

2) Befinden über eine bessere Einrichtung des Unterrichts auf hiesiger Akademie, Bern 1794. Fr. Haag, Die hohen Schulen Berns.

gekommen; das alte humanistisch-theologische Schulwesen ist in seiner Herrschaft noch nicht gebrochen; es sind bloß an vielen Stellen Breschen gelegt. Deutlich kämpft sich ein neues Bildungsideal in allen Teilen unseres Schweizerlandes empor: statt Gelehrsamkeit Gemeinnützigkeit, statt bloßer Verstandes- und Gedächtnisbildung Bildung des ganzen Menschen, nicht zuletzt des Herzens und Charakters, statt christlich-kirchlicher Zielbestimmung Bildung zum Patrioten, zum Bürger, zum Menschen schlechthin. Kaum einer dieser Fortschritte ist ganz ohne Rückschritt an einer anderen Stelle erkauft; aber im ganzen bedeutet die Bewegung eine durchaus notwendige und zeitgemäße Korrektur eines bloß von der Vergangenheit zehrenden und nur der Vergangenheit huldigenden Bildungsideals. Für uns ist hier vor allem wichtig, daß die religiösen Programme aller dieser Schulreformer fast ausnahmslos auf dem Boden der natürlichen Religion sich erheben und das eigentlich Christliche, ohne es zu bekämpfen, in den Hintergrund drängen. Die neue Schule ist durchaus ein Kind der Aufklärung und der Aufklärungsreligion.

Das würde allein schon ein Blick auf die Lehrbücher erkennen lassen, welche von den Schulfreunden in der Schweiz verbreitet wurden und der Schule erst eine rechte Grundlage geben sollten. Wir stoßen dabei wieder auf den ungemein lebendigen Austausch zwischen der deutschen Schweiz und dem Deutschen Reich, besonders Norddeutschland. Die zwei weitaus populärsten Schulbücher sind aus Norddeutschland zu uns gekommen, Gellerts geistliche Lieder und Rochows Kinderfreund. Aus Zürich konnte schon 1773 der Dekan des Wetzikoner Kapitels rühmend hervorheben, daß Gellerts und Lavaters Lieder jetzt in den Schulen seiner Gegend auswendig gelernt würden.[1] In der Stadt Basel brachte die Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen in ihren Nähschulen Gellert zu Ehren.[2] Bern setzte 1788 den Psalmenpfennig fest für Kinder, die in den Gellertschen Liedern gut zu Hause waren.[3] Gegen Ende des Jahrhunderts hat sich Gellert fast in allen Kantonen durchgesetzt, nicht am wenigsten freilich durch die neuen Gesangbücher von Zürich und St. Gallen, die kräftig in den Gellertschen Liederschatz gegriffen hatten. Und neben Gellert des Freiherrn von Rochow Kinderfreund, 1778 und 1780 in zwei Sammlungen erschienen zum Gebrauch in Landschulen: 86 + 102 kurze moralische Erzählungen, auch ein paar Gebete, Lieder und fromme Betrachtungen, alles bestimmt, den Nutzen der Tugend und den Schaden des Lasters zu veranschaulichen, mit kräftigem Hinweis auf die Ewigkeit, in der „das Wohlsein beständig dauert", im ganzen von einer Bravheit, die nicht mehr zu übertreffen ist. Es traf sich, daß der Kinderfreund gerade mit der Gründung von Iselins Aufmunterungsgesellschaft in Basel zusammenfiel; sofort setzte Iselin durch, daß seine neue Gesellschaft in dem einen Jahr 1778 575 Exemplare von Rochows Büchlein zu Stadt und Land austeilen ließ; in den folgenden Jahren wurde die Verteilung auf der Landschaft fortgesetzt, und Iselin wußte noch den guten Erfolg nach dem Zeugnis der Geistlichen zu rühmen.[4] Wir haben freilich Grund, diesen Erfolg

1) AEcclTig Herbstsynode 1773.
2) Bericht der Gesellschaft von 1782.
3) AEcclBe 16. Sept. 1788.
4) Ephemeriden 1778.

etwas bescheidener anzusehen, als Iselin tat, wenn wir aus einem Bericht des Pfarrers Jakob Häsch in Gelterkinden vernehmen, daß von den vielen hundert in der Landschaft verteilten Kinderfreunden seiner Meinung nach gewiß nicht dreißig mehr vorhanden seien. Ein achtjähriger Knab ein Gelterkinden brachte schon am folgenden Tag seinen Rochow zurück und verlangte auf Befehl seiner Eltern das alte Nachtmahlbüchlein.[1] Immerhin ergab dann Stapfers Enquete vom Jahr 1799, daß der Kinderfreund in Muttenz, Bubendorf, Langenbruck, Münchenstein, Klein-Hüningen, Gelterkinden, Sissach, Ormalingen und Buckten in der Schule gebraucht wurde.[2] Landvogt Legrand, der Exttheologe, schenkte ihn in 12 Exemplaren den Schulen in Riehen und Bettingen.[3] Am Ende des Jahrhunderts war er in Schulen der Städte Bern und Schaffhausen, in Landgemeinden von Bern, Zürich, Schaffhausen, Glarus und im Rheintal eingeführt. Gleich 1778 war auch eine Uebersetzung ins Französische erschienen mit dem Titel *Ami des enfants;* wir finden sie 1799 in einer ganzen Reihe waadtländischer Gemeinden in den Schulen eingeführt.[4] Es war die richtige Kinderbibel der Aufklärung.

Unter den anderen religiösen Schulbüchern, die damals aus Deutschland nach der Schweiz ihren Weg fanden, stehen obenan die beiden Revisionen von Hübners „Biblischen Geschichten" von Miller und von Seiler. Johann Peter Miller, der spätere Rektor des Halleschen Gymnasiums, hatte schon 1754 seine „Erbaulichen Erzählungen der vornehmsten biblischen Geschichten zur Erweckung eines lebendigen Glaubens und wahrer Gottseligkeit" erscheinen lassen, offenbar mit pietistischem Zuschnitt, wie schon der Titel merken läßt. Der neue Verfasser wollte vor allem die anstößigen Erzählungen Hübners durch passendere, harmlose ersetzen, wobei er immerhin die Beschreibung der Sodomiten und die Erzählung von Frau Potiphars Verführungskunst beibehielt. An Stelle der Moralverse Hübners brachte er Anmerkungen für Lehren des Glaubens und des Lebens; vor allem aber änderte er den Hübnerschen Erzählungsstil gründlich, indem er dunkle Umstände durch Zwischensätze erläuterte, die Erzählung fließend und leicht vortrug, ungewöhnliche deutsche Wörter durch verständliche ersetzte, endlich seine Nutzanwendungen, die Früchte seiner Betrachtungen, Empfindungen und Rührungen, dazu fügte. Das heißt kurz und gut: der biblische Ton, den Hübner getreulich beibehielt, wird fallen gelassen zugunsten einer erbaulichen Umschreibung, Verkürzung oder mehr noch Erweiterung der biblischen Erzählung. Das bedeutet für unser Gefühl einen mächtigen Rückschritt ästhetischer Art, dem gegenüber der moralische Fortschritt in der Auswahl nicht so viel ausmacht. Nehmen wir gleich als Beispiel den Eingang der Schöpfungsgeschichte:

„Im Anfang (der Zeit) schuf Gott Himmel und Erde aus nichts. Diese aber war wüste, ohne alle Figur, leer von allen Früchten und es war finster auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebte (bewegte sich) auf den Wassern. Alle diese Menge von Geschöpfen, welche jetzt den Schauplatz der Welt zieren, brachte Gott innerhalb 6 Tagen hervor, ob sie gleich seine Allmacht in einem Augenblick hätte herstellen können. Am ersten Tag erschuf der

1) Akten der Gem. Ges. D 1 (StArBas).
2) HArBe 1426.
3) Akten der Gem. Ges. D 1 (StArBas).
4) HArBe 1442, 1444.

allmächtige Gott das Licht, am andern die Veste, d. i. den ganzen ausgebreiteten Raum des Himmels und der Luft..."

Oder die Geburt des Heilandes:

„Die Geburt des Heilandes ward zuerst den armen Hirten und nicht dem König Herodes oder anderen vornehmen Leuten kundgetan. Dieselben waren in der Gegend von Bethlehem und hüteten des Nachts ihre Herden. Wie nun Christus zu Bethlehem im Stall war geboren worden, so trat der Engel des Herrn zu diesen geringen Leuten. Als sie nun von der Klarheit des Herrn umleuchtet wurden, fürchteten sie sich sehr. Aber der Engel sprach zu ihnen..." (folgen die Worte des Engels wörtlich nach Luther, wie immer alle Worte Gottes wörtlich wiedergegeben sind).

Was soll man aber dazu sagen, wenn die Zürcher Ausgabe Millers, bei Bürckli 1761 gedruckt, beim Auszug Israels aus Aegypten die Anmerkung bringt: „Laßt uns hiebei Gott demütigst danken, daß er uns durch den teuren Lutherum aus der Sklaverei des römischen Papsts mächtig errettet hat?"

Georg Friedrich Seilers „Sammlung biblischer Geschichten" erschien in Erlangen in den 80er Jahren, gleichfalls zum Ersatz für Hübner bestimmt. Alle anstößigen Erzählungen Hübners sind weggelassen; an ihre Stelle treten andere mit mehr geistig moralischem Gehalt, z. B. im Alten Testament die Gesetzgebung, im Neuen ein Auszug aus der Bergpredigt, die bei Hübner ganz fehlte, das Gespräch mit Nikodemus, eine Reihe von Gleichnissen und Sprüchen Jesu, auch ein Auszug aus den Abschiedsreden bei Johannes samt dem hohenpriesterlichen Gebet. Der lutherische Ton erscheint auch hier stark verändert; am Schluß folgen wieder erbauliche Gedanken und eingelegte Liederverse. Wir geben für die Erzählung wieder zwei Beispiele:

Die Schöpfung:

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde war wüste und leer, von Wasser ganz umgeben, eine tiefe, mit Finsternis bedeckte See. Und Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht. So entstanden aus Finsternis und Licht Tag und Nacht. Hierauf befahl Gott, daß ein Teil des Wassers, welches die Erde umgab, sich in die Höhe emporziehen sollte. So wurde zwischen den Wassern, die oben wie Wolken schwebten, und zwischen den Wassern, welche die Erde noch umgaben, ein großer Raum um die Erde, mit dünner Luft erfüllt, der Luftkreis oder der Himmel. Dies war das Werk Gottes am andern Tag."

Die Seligpreisungen:

„Selig sind, sprach er, die Armen im Geiste (die ihre Dürftigkeit und die Mängel ihrer Seele erkennen und fühlen), denn sie vornehmlich haben teil an dem Himmelreiche (des Messias).

Selig sind die Traurigen, denn sie sollen getröstet werden.

Selig sind die (Stillen) Sanftmütigen, denn sie werden glückliche Bewohner der Erde sein.

Selig sind, die nach Recht und Tugend hungern und dürsten, denn ihr Verlangen soll befriedigt werden.

Selig sind die Barmherzigen, denn auch sie werden Barmherzigkeit erlangen.

Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden zum Genuß der Gnade und Liebe Gottes gelangen.

Selig sind die Friedfertigen, denn sie haben den Vorzug, Gottes Kinder zu sein.

Selig sind, die um Wahrheit und Tugend willen verfolgt werden, denn sie haben vornehmlich teil am himmlischen Reiche (des Messias)."

Aus diesen Proben ahnt man schon den neuen Geist. Punkto Dogma gilt zwar noch durchaus der supranaturale Glaube; Jesus wird als der allmächtige Menschenfreund, der hochgelobte Sohn Gottes, der Richter aller Welt gefeiert usw.; aber trotzdem waltet der Geist eines milden, fröhlichen Aufklärungschristentums. Das Alte Testament schließt bei Seiler mit dem Blick auf Gottes Offenbarungen bei andern Völkern, die uns die allgemeine Vaterliebe Gottes bezeugen. Aus der Hochzeit zu Kana lernen wir den Dank für alle Arten Vergnügen des menschlichen Lebens. Die Bergpredigt lehrt uns das Streben nach Weisheit und Tugend, den Entschluß, sich stets zu bemühen, gute Früchte des Fleißes und der Tugend zu bringen. An Nikodemus erkennen wir die Notwendigkeit, ein neuer gebesserter Mensch zu werden. Das Gespräch mit der Samariterin lehrt uns Toleranz gegen Heiden und Juden. Die Erzählung der Sünderin gewinnt die Pointe, daß der Glaube an Jesus den Sünder zufrieden und glücklich macht, wenn er ihn liebt, nicht mehr mutwillig sündigt und das Beispiel seiner Tugend nachahmt. Beim verlorenen Sohn wird die zweite Hälfte des Gleichnisses mit dem älteren tugendhaften Bruder weggelassen. Der reiche Jüngling veranlaßt die vorsichtige Anmerkung: „Von uns fordert Gott jetzt nicht, daß wir alles verkaufen und den Armen hingeben sollen; auch Reiche können selig werden", und beim Zinsgroschen wird der Schluß gezogen: „der Obrigkeit Steuer und Zoll geben ist eine der teuersten Pflichten." Man sieht den braven Verfasser leibhaftig vor sich, der in solcher Philisterart den Heroismus des Evangeliums für die Bürgerpflichten eines wackeren Aufklärers zurecht macht. Immerhin, die Orthodoxie hatte da nicht viel vorzuwerfen, und die Aufgabe, Jesus unserem bürgerlichen Leben mundgerecht zu machen, läßt überhaupt und für jede Zeit an Schwierigkeit nichts zu wünschen übrig.

Man darf übrigens nicht glauben, daß Hübners „Biblische Geschichten" durch Miller und Seiler in der Schweiz allgemein oder auch nur vorwiegend verdrängt wurden; im Gegenteil, der alte Hübner blieb bis ans Ende des Jahrhunderts immer noch das am weitesten verbreitete biblische Geschichtenbuch. Zur Zeit, da Stapfer seine Enquete über die Schulbücher erhob, bezeugten seinen Gebrauch die Schulmeister aus den meisten Glarner Gemeinden, sehr vielen bernischen Landgemeinden, aus dem Baselbiet, aus der schaffhausischen Landschaft, vereinzelt auch aus dem Zürichbiet. In Bern jedoch begann seit 1785 eine verbesserte Hübnersche Kinderbibel das Original zu ersetzen; da waren die schlimmsten Liebesgeschichten gemildert, Judith und Susanna weggelassen, die Zahl 52 aber blieb samt den Fragen, nützlichen Lehren und gottseligen Gedanken. 1787 stellte die Basler gemeinnützige Gesellschaft an einzelne schulfreundliche Pfarrer der Landschaft die schon erwähnte Anfrage, wie der Unterricht in den Landschulen zu verbessern sei, mit speziellem Hinweis auf Hübner. Die Antworten lauteten doch recht verschieden.[1] Thurneysen in Frenkendorf möchte von Hübner nicht abraten, nur ihn verbessern, v. Speyr in Bretzwil würde Seilers Geschichten oder eine Neubearbeitung Hübners vorziehen, rät aber von der Neuerung ab, da Hübner bereits eingeführt sei. Spörlin in Diegten wünscht statt Hübner Millers oder Seilers Geschichten,

1) Akten der Gem. Ges. D, 1 (StArBas.).

hat sie sogar schon eingeführt und empfiehlt als Modus der Einführung, erst ein paar neue Bücher gratis an arme Kinder abzugeben, andern den halben Preis zu erlassen. Die vernichtendste Kritik Hübners gab Jakob Häsch in Gelterkinden,[1] der jedoch auch an den Ersatzmitteln, den Zürcher Erzählungen und Seiler, manches auszusetzen hatte und am liebsten die in Nürnberg gedruckten „Merkwürdigen Erzählungen aus der Bibel" einführen wollte, wenn ihr Autor nicht heterodox wäre. Häsch meinte, Hübner sei in den meisten Gemeinden noch ein ziemlich unbekanntes Buch; deshalb wäre es nicht schwer, etwas Besseres einzuführen. Aber Hübner hat die Basler Landschaft dennoch fast völlig erobert, vielleicht dank den jungen Herrnhuter Pfarrern. Denn man begegnet am Ende des Jahrhunderts den „Biblischen Geschichten" Millers und Seilers immer nur vereinzelt, wo gerade aufgeklärte Pfarrer sie verbreiteten. Bloß im Zürichbiet schlugen die von der Moralischen Gesellschaft herausgegebenen Biblischen Erzählungen mit Erfolg alle anderen biblischen Geschichten aus dem Feld; es war ausnahmsweise der Sieg eines Schweizer Buches über das ausländische Vorbild.

Die übrigen deutschen Schulbücher in der Schweiz sollen nur kurz rubriziert werden. Eine Reihe katechetischer Arbeiten sind darunter, ein Religionsbüchlein von Joh. Friedr. Jacobi, Rosemillers „Erster Unterricht in der Religion", dann die Grundsätze der christlichen Religion, wie es scheint, eine Jugendarbeit des bekannten Berliners Samuel Diterich. Zu den religiösen Autoren gesellt sich auch Feddersen mit seinem Leben Jesu; noch verbreiteter waren seine Beispiele zur Weisheit und Tugend gewesen. Goethes Schwager Schlosser, der Freund Jselins, fand mit seinem Katechismus für das Landvolk sofort Anklang in der Schweiz; er war 1771 erschienen und wurde bereits auf der Herbstsynode in Zürich 1774 warm zur Verbreitung im Volk empfohlen.[2] Weißes „Kinderfreund", 1775 erschienen, figuriert in der Liste der von Jselin empfohlenen Schulbücher. Ein Lesebuch Seilers für den Bürger und Landmann fand in Gemeinden des Zürichbiets und Bernbiets Verbreitung. Von Schulbüchern der Hygiene begegnete man in der Schweiz da und dort B. Chr. Fausts „Gesundheitskatechismus zum Gebrauch in den Schulen und beim häuslichen Unterricht" und vor allem Rudolf Zacharias Beckers „Not- und Hilfbüchlein für Bauersleute oder lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte des Dorfs Mildheim", 1788 gedruckt.[3] Aber man muß dann wieder den Pfarrer Gottl. Sam. Lauterburg von der Lenk im Berner Oberland erzählen hören, wie gerade das Beckersche „Not- und Hilfbüchlein" als Hexen- und Teufelsbuch im Volk verschrien wurde,[4] und überhaupt der Widerwille gegen jedes neue Schulbuch sich mit einer elementaren Gewalt regte, gegen die alle schulreformerischen Bestrebungen nicht aufkamen.

Zu den deutschen neuen Schulbüchern fügten aber die Schweizer ihre eigenen hinzu. Je weniger vorderhand an den offiziellen Institutionen, Katechismus, Ge-

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 442; statt Hier. Häsch ist Jakob zu lesen.
2) AEcclTig, 2. Nov. 1775.
3) Die Belege zu diesen Angaben in den Bänden der Helvet. Archivs aus Stapfers Schullehrerenquete.
4) Lauterburg an Stapfer, Frühjahr 1799 (HArBe 1422).

sangbuch usw. etwas geändert werden durfte, desto eifriger warf man sich auf ein Gebiet, in dem eine weitgehende Freiheit waltete; wurde doch von altersher in den Schulen gelesen, was an bedrucktem Papier gerade vorhanden war. Am rührigsten waren wie immer die Zürcher, bei denen die Arbeit für die Schule zur obersten patriotischen Pflicht gehörte. Fast alle hervorragenden Zürcher der Zeit, bis hinauf zu Bodmer, auch Laien wie der Arzt H. Kasp. Hirzel, haben es nicht verschmäht, möglichst simple Schulbücher zu fabrizieren, um den rechten Aufklärungsgeist von der allerfrühesten Altersstufe an in die Köpfe der Kinder hineinzubringen. Um eine vollständige Aufzählung kann es sich hier nicht handeln; wir erwähnen speziell Schriften, die an der religiösen Jugenderziehung mithelfen wollten. Unstreitig den Vorsprung an Popularität und Verbreitung hat Felix Waser, ein Mann der älteren Generation, 1722 geboren, von 1749 an Pfarrer in Bischofszell, mit seinem „Schul- und Hausbüchlein" von 1769.

Man kannte auf der Zürcherischen Landschaft von 1680 her schon ein Schul- und Hausbüchlein, das eine Anzahl Gebete, Psalmen, Bibelsprüche und Festlieder den Kindern darbot in Auswahl und Sprache der altväterischen Frömmigkeit. Waser schloß sich an diese Vorlage an, schuf aber daraus mit der Zeit ein neues, selbständiges Büchlein, das nach ihm benannte Waserbüchlein. Nur in seinem ersten Teil, den Gebeten, blieb auch er stark in den älteren Traditionen hängen; um die Gnade recht zu beten, um den wahren Glauben, um Geduld im Kreuz, das und manches andere erinnert noch in den spätesten Auflagen an die orthodoxe Vorlage, und auch die Kindergebetlein würde ein Aufklärer von Wasers Art von sich aus schwerlich so gesetzt haben. Indes, die Sprache ist auch hier stark vereinfacht, vermenschlicht, modernisiert, und eine genaue Vergleichung würde an den meisten Stellen die Umsetzung der orthodoxen Erbauungssprache in die neumodische Aufklärungssprache ergeben. In den folgenden Partien folgte Waser ganz seinem eigenen Genius. Unter der Rubrik „Geistliche Lieder" plünderte er seinen lieben Gellert mit nicht weniger als 21 Nummern aus und trug dadurch mächtig zur Verbreitung Gellerts in der ganzen Ostschweiz bei. Die Psalmen wählte er vorsichtig nach dem Geschmack seiner Zeit aus und kürzte z. B. den 90. Psalm derart, daß vom Zorn Gottes und der Furcht vor ihm nichts mehr zu spüren war. Die „Auserlesenen Sprüche der Heiligen Schrift" aber ordnete er mit starker Herausstellung der natürlichen und vernünftigen Leitgedanken ganz nach den Kategorien der gemäßigten Orthodoxie an. Mit einigen vortrefflichen Beschreibungen Gottes und seiner Vollkommenheiten setzt er ein: dann folgt das Werk der Gnade gegen den Sünder mit stark moralistischer Umbiegung: „das ganze Christentum verbindet den Menschen zur Tugend; der Mensch muß also fromm sein, wenn er Verzeihung der Sünden erlangen will," und hernach folgt die Pflichtenlehre nach dem bekannten Schema: gegen Gott, den Nächsten und sich selber. Es ist ein ganz wohlgelungener Versuch, die Bibel mit den Augen der neuen Zeit zu lesen und so den Kindern nahezubringen. Den Schluß bilden allerlei Sammelsuria, worunter auch das Lied des alten Landmanns an seinen Sohn: „Ueb immer Treu und Redlichkeit" und ein Anhang aufgeklärter Festlieder aus dem neuen deutschen Liederschatz.

Vielleicht war gerade der Anschluß an das ältere Schulbüchlein mit ein Grund zur weiten Verbreitung des neuen. Das Waserbüchlein erlebte bereits 1797 seine 15. Auflage und ist lange Zeit ohne einen Konkurrenten in der Ostschweiz geblieben.

Felix Waser trat später noch mit anderen Schulschriften auf: „Unterredungen über einige wichtige Wahrheiten der natürlichen Religion zum Unterricht für unstudierte und junge Leute", 1782. Hier erklärt ein Vater seinem Kind, was Gott, was Religion ist,

in höchst trockenem, farblosem Stil, beweist dem Kind das Dasein Gottes, definiert Gott als das Wesen, das von und aus sich selber ist, durchgeht dann den ganzen Katalog der Eigenschaften Gottes bis hinüber zur Vorsehung und zur Unsterblichkeit der Seele und schließt mit dem Nachweis der Vortrefflichkeit der Religion. Eine unkindlichere Art, ein Kind in die Religion einzuführen, läßt sich schwer denken. Besser traf er wenigstens den Zeitgeschmack in dem im Jahr darauf 1783 veröffentlichten Büchlein „Etwas Angenehmes und Nützliches auch für den gemeinen Mann und insonderheit für die gemeinen und Repetierschulen auf dem Lande." Da sammelte er — meistens aus englischer und französischer Literatur — sittlich anregende Erzählungen und Charakterbilder aus allen Zeitaltern und Völkern, voran Gellerts Leben, und versuchte durch konkrete Anschaulichkeit die Tugend in allen ihren Formen den Gemütern einzuprägen. Titel wie: rechtschaffene Eltern, rechtschaffene Kinder, ein treuer Bedienter, ein wohltätiger Hirt, ein wohltätiges Bauernweib, edle Tat eines Kaufmanns, Beispiele der Wohltätigkeit, der Redlichkeit, Exempel der Dankbarkeit gegen Guttäter usw. werden ungefähr einen Begriff vom Geist der Sammlung geben; noch sprechender sind etwa Ueberschriften wie: Ein Wilder, Beispiele redlicher Juden, Der guttätige Jude, Die edle Tat eines alten Mauren, Ein edler Araber; wir stehen ja in der Zeit von Lessings Nathan, im Jahrhundert der Toleranz. Ob der unglaublichen Biavheit und Tugendseligkeit solcher Vorbilder irgendein bleibender erzieherischer Wert zukommt, ist eine andere Frage. Aus der ganzen Waserschen Literatur — er hat auch Predigten drucken lassen — blieb nur sein Schulbüchlein lange Zeit lebendig.

Nächst Wasers Schulbüchlein waren unter den Zürcher Pfarrern und Lehrern Lavaters Schulschriften in Prosa und Versen am meisten verbreitet. Sie stammten aus der ersten Zeit nach Lavaters Rückkehr aus Deutschland, da der kirchlich noch wenig belastete Mann für alle patriotischen und pädagogischen Arbeiten zu haben war. Er schrieb 1771 ein christliches Handbüchlein für Kinder (Bibelsprüche von erbaulichen Versen begleitet) und dann eine Reihe Liederbüchlein für Kinder, solche zum Gebrauch des Waisenhauses, an dem er als Diakon amtete, 1772, für die vaterländische Jugend besonders auf der Landschaft 1775, noch später Katechismuslieder 1780. Stapfers Enquete von 1799 verzeichnet solche Schulbüchlein Lavaters in vielen zürcherischen Landgemeinden. Dann aber haben in den 70er Jahren die beiden Pfarrer Heinrich Escher in Pfäffikon, der Dekan des Kyburger Kapitels, und Johann Georg Schultheß in Mönchaltorf, der Freund und Verkündiger Bodmers, der seinen Ruhm bis nach Berlin getragen hatte, sich zusammen um die Herstellung billiger Schulbüchlein bemüht, die im Kyburger und Wetzikoner Kapitel weit verbreitet wurden. Nicht weniger als 12 Stücke verschiedenen Ursprungs und Zwecks haben sie miteinander gesammelt und zusammengebunden verbreitet. Es sind der Reihe nach:

1. Gründlicher Unterricht zum Singen der Psalmen, Choralen und Liedern zum Gebrauch der Lehrenden und Lernenden in den Schulen.
2. Anweisung der lieben Jugend in den Schulen zu einem christlichen, sittlichen, auch äußerlich wohlanständigen und höflichen Betragen.

3. Christliche Lieder, der vaterländischen Jugend, besonders auf der Landschaft gewidmet (von Lavater).
4. Biblische Geschichten zum Gebrauch der Landschulen.
5. Unterricht über den Landbau in einem freundlichen Gespräch zwischen einem alten erfahrenen Landmann und einem jungen Bauernknab zum Gebrauch unserer Landschulen (von Prof. Cramer).
6. Auserlesene Psalmen zum Gebrauch in den Landschulen.
7. Die Grundsätze der Religion in auserlesenen Sprüchen der H. Schrift (von Diterich).
8. Anweisung zu den Anfangsgründen der Rechenkunst.
9. Nützliche und kurzweilige Historien für Kinder.
10. Historien und Fabeln für Kinder, 2. Teil, am Schluß mit Sittenregeln, wie ein gutartiges Kind sich zu verschiedener Zeit und Ort aufführen und verhalten soll.
11. Hirtenbrief über die Erziehung der Kinder auf dem Lande und über einige dem tätigen Christentum schädliche Vorurteile (von Schultheß).
12. Sittenlehrende Erzählungen für die Landschaften (aus Rochows Lesebuch zum Gebrauch der Landschulen wenig verändert von Escher u. Sulzer).

Man wird schwerlich für die religiöse Aufklärungspädagogik ein besseres Sammelbuch auffinden können als dies Sammelsurium.

Da werden in Nr. 2 die biblischen Geschichten unter folgenden 4 Rubriken vorgetragen: 1. Erzählungen aus der Lebensgeschichte Jesu, 2. Beispiele von der Achtung, die Jesus auf gute Kinder gerichtet hat, 3. Beispiele von guten und schlimmen Kindern und jungen Leuten und 4. Ländliche Geschichten. Zu den guten Kindern müssen die von Jesus gesegneten Kinder gehören samt dem Sohn des Hauptmanns zu Kapernaum, dem Töchterlein des Jairus und dem Jüngling zu Nain; bei den ländlichen Geschichten figuriert auch der barmherzige Samariter. Jesus wird wesentlich als der frömmste Mensch charakterisiert; eine Verpfuschung des Evangeliums für Kinder, hätte man Lust über diese Auswahl zu schreiben.

Auch der Hirtenbrief über die Erziehung der Kinder, von Schultheß verfaßt, zeigt den echten Aufklärer.

Zuerst soll der Unterricht zum Rechttun beginnen, hernach erst zum Frommsein. Erst sollen wir Menschen, hernach Christen werden. Das Rechttun muß zur Frömmigkeit erhöht werden. Die Religion gibt neue und stärkere Beweggründe, gute Menschen zu sein. Das Katechismuslernen soll erst in späteren Jahren beginnen, weil es für den Verstand, nicht das bloße Gedächtnis bestimmt ist. Die schädlichen Vorurteile, welche unser Verfasser bekämpft, kommen alle von orthodoxen und pietistischen Formeln her, und wir stehen da mitten im Kampf der modernen mit der alten Theologie. Aber es bleibt doch nirgends bei der Polemik; das merkwürdigste ist vielmehr das Gemeindeideal, das gerade dieser Hirtenbrief am Schluß vorträgt. Der Verfasser möchte die Leute, denen es ernst ist, besser zu werden, gern näher vereinigt haben. Es sollen die Leute sein, welche am Morgen und Abend beten, die Wirtshäuser meiden, nicht prozessieren, ihre Kinder christlich erziehen, Guttätigkeit üben. Die sollen sich alle Sonntage abends zu freiem Gedankenaustausch und zum Lesen von Abhandlungen der ökonomischen Gesellschaft Bern mit dem Pfarrer versammeln. Da ist aus Speners Ecclesiolae eine kleine Aufklärungssozietät geworden.

Auch die 1768 ins Leben gerufene Asketische Gesellschaft der Zürcher Pfarrer hielt 1771 ein katechetisches Kollegium und machte sich zur Aufgabe, an der Ausfüllung der Lücke von passenden Schulbüchern mitzuhelfen. 1772 erschienen aus der Feder Pfarrer Ulrich Irmingers in Henggart, eines Mitglieds der Asketischen,

die „Fragen für Kinder" als eine Einleitung zum Unterricht in der Religion.[1] Man kann sich keine wunderlichere Einleitung zu dem streng dogmatischen Katechismusunterricht der Zürcher Kirche vorstellen; es weht hier ein so total anderer Geist und man bewegt sich völlig in einer anderen Religion.

Kenntnis des Menschen und der Welt soll auf den späteren Religionsunterricht vorbereiten. Da fängt man an mit der Betrachtung des Menschen überhaupt, seiner Sinne, Bedürfnisse, Leibeskräfte, Verbindung der Seele mit dem Leib und Vorzügen vor den Pflanzen und Tieren. Hierauf wird der Mensch betrachtet in Absicht auf andere Menschen, Eltern und Kinder, Geschwister, Haushaltung, Nachbarn, Dorfeinwohner, Bürgerliche Verfassung, allgemeine Verbindung mit allen Menschen, und endlich wird uns der gesittete Mensch in den wichtigsten Beziehungen, Beschäftigungen und Zufällen des Lebens vorgeführt mit besonders ausführlicher Berücksichtigung der Sittlichkeit. Daß die Sittlichkeit rein eudämonistisch aufgefaßt wird, kann niemand wundern. „Wir sind", sollen die Kinder lernen, „verbunden, das zu wollen, was angenehm, und das zu verwerfen, was unangenehm ist. Aber wir müssen unterscheiden zwischen dem, was nur eine Zeitlang so ist und hernach sich verändert, oder zwischen größeren und kleineren Vergnügen und Mißvergnügen. Wir müssen uns üben, die Herrschaft der Vernunft über unsere Begierden zu erhalten." „Das Vergnügen endlich, das wir andern Menschen bereiten, vermehrt unser eigenes Wohlsein."

Auf dieser Basis erhob sich dann die altreformierte Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts im Zürcher Katechismus. Aber nicht diese Inkongruenz ist das schlimmste. Kann man überhaupt mit Kindern unkindlicher umgehen als in dieser berühmten Zürcher Sokratik?

Auch „Biblische Erzählungen für die Jugend aus dem Alten und Neuen Testament" hat die Zürcher Moralische Gesellschaft im Druck herausgegeben und, Jakob Heß, der spätere Antistes, war ihr Redaktor.[2]

Die alttestamentlichen Erzählungen erscheinen hier von allen Anstößen befreit, öfters ins Idyllische und Gemütliche umgebildet, wie wenn es von Adam und Eva im Paradies heißt: „Sie lebten so unschuldig, so vergnügt wie gute Kinder." Das Wunderbare erscheint leicht gemildert; aus dem Baum von Gen. 3 wird ein Giftbaum; unter den drei Männern bei Abraham ist nicht etwa Gott selbst. Sehr fein wird z. B. Isaaks Opferung motiviert als Prüfung seines Glaubens und Gehorsams. Von Isaak heißt es später: „Er fand an Rebekka eine schöne tugendhafte Gemahlin." Bei Jesus stehen die Wunder immer noch im Vordergrund; doch fehlen nicht Stücke aus seiner Lehre und seinen Gleichnissen. Merkwürdig schlicht menschlich wird der Charakter Jesu gezeichnet bis auf die Leibesbeschaffenheit und Geberden; auch spricht der Verfasser von Jesu Frömmigkeit, Vertrauen, Liebe zu Gott, Menschenliebe, Sanftmut, Liebe zu den Kindern, Demut, Enthaltsamkeit, Mäßig-

1) Vgl. A. Rüegg, Der Kindergottesdienst in der Schweiz, 1913, p. 27 f.

2) In einem Brief vom 16. Febr. 1770 ersuchte Leonhard Usteri im Auftrag der moralischen Gesellschaft seinen Freund Heß, die stilistische Redaktion der von dieser Gesellschaft angeregten Sammlung biblischer Erzählungen zu übernehmen. Sie sind zum Gebrauch der Kinder und solcher, die mit Kindern umgehen, bestimmt. Eine Anzahl Pfarrer, darunter auch Heß, haben ihre Beiträge dazu geliefert; es zeigt sich eine starke Verschiedenheit dieser Beiträge sowohl in Stil und Sprache, als auch in Absicht auf den Inhalt und seine Behandlung. Einige Mitglieder haben die Revision des Inhalts übernommen; da der Stil sich nicht so leicht collegialiter festsetzen läßt und einen der Sprache mächtigen Mann erfordert, soll Heß diese Arbeit übernehmen. Man sieht daraus, wie gering seine Verantwortung für das Ganze war.

keit, Wachsamkeit, von seiner Herablassung und Geselligkeit, seiner Armut, ganz wie man von einem feinen, frommen Menschen erzählt.

Das Büchlein fand auch außerhalb des Zürichbiets Verbreitung; Pfarrer Stephani führte es z. B. in Aarau in einem Töchterinstitut ein, und eine Jungfer Ziegler gab darnach den Aarauern Mädchen Religionsunterricht zum großen Aerger mancher Frommen, welche trotz der zierlichen Schreibart die gottlosesten Irrlehren in dem Büchlein fanden. Und das geschah zu einer Zeit, da Heß in Zürich Antistes und Haupt der Gläubigen geworden war. Wir würden ihn auch nicht für den Verfasser aller Partien halten; aber redigiert hat er sie, und etwas von der Verantwortung fällt damit doch auf ihn.

Die bisher genannten Schulschriftsteller waren alle Zürcher. Es gelang aber einem ganz jungen Glarner, Joh. Rudolf Steinmüller, 1794 ein „Lesebuch zur Bildung des Herzens und Uebung der Aufmerksamkeit für Kinder in mittleren Klassen zum Besten der vaterländischen Jugend" zu verfassen, das nicht nur im Glarnerland und Toggenburg, sondern auch im Zürichbiet und sogar in der deutschen Schule in Zürich Aufnahme fand, weil es an Reichhaltigkeit alle anderen Schulbücher übertraf und doch in einem einheitlichen Geist komponiert war.

Das Büchlein beginnt mit einem Abschnitt von der Welt, ihrem Schöpfer und der Art, ihn kennen zu lernen, gibt dann einen kurzen Inhalt der Bibel von Adam an, zieht die Summe der Moral in kurze Lehren der Heiligen Schrift und der Vernunft, läßt einige schöne Lieder für Kinder folgen samt kurzen Gebeten und „Etwas vom öffentlichen Gottesdienst", und nun haben das Wort Geographie, Naturkunde, d. h. Tierleben, Pflanzenleben, Anthropologie, Gesundheitsregeln, Psychologie, Ethnologie, merkwürdige Ereignisse in der Geschichte der Erfindungen (darunter auch Bier und Branntwein), Chronologie, Zahlen und Maße, Vom Briefschreiben, 13 lehrreiche und angenehme Erzählungen, von den verschiedenen Hauptreligionen — Herz, was willst du mehr? Für den Geist des Ganzen ist gerade der letzterwähnte Punkt bezeichnend. Wir lesen da: „Wir müssen niemals einen Menschen deshalb, weil er zu einer andern Religionspartei als der unsrigen gehört, hassen oder gar verfolgen. Unter allen Religionsparteien findet man edle und liebenswürdige Menschen, welche, weil sie der ihnen bekannten Erkenntnis gemäß handelten, gewiß auch unserem Gott angenehm sein werden." Für das Neue Testament hat Steinmüller endlich die Form gefunden, wie man unbequeme Dogmen pietätvoll weitergeben kann. „Die Bibel sagt von Jesus, er sei Gottes Sohn, Gott habe es bei seiner Taufe durch eine Stimme aus den Wolken selbst bezeugt" ... „Die Bibel legt Christo übermenschliche, überenglische und göttliche Eigenschaften bei usw." Freilich stehen dicht daneben Aussagen, aus denen man auf den orthodoxen Glauben des Verfassers selbst schließen könnte. Nach einer ziemlich reichlichen Aufzählung der Wundergeschichten folgt eine Résumé über die Lehre Jesu: „Sie war die vollkommene Weisheit und enthielt alles, wodurch ein Mensch Rechtschaffenheit lernen, ein gutes Gewissen oder das Bewußtsein, daß Gott ihm gnädig sei, erlangen und also erlöst und befreit von aller Gewalt des Bösen und den verdammenden Anklagen seines Gewissens schon hier auf Erden glücklich sein und nach dem Tod eine glückliche Fortdauer erwarten kann. Das Evangelium ist die fröhliche Botschaft, daß Gott alle Menschen lieb und glücklich machen wolle." Wie weit sind wir da von dem alten Hübner entfernt! Brav und z. T. sehr praktisch sind die Kurzen Lehren aus Schrift und Vernunft; Höchstes: Liebe zu Gott, Hoffnung und Vertrauen zu Gott, zusammengebunden mit Trivialstem wie: Sorge für deine Gesundheit, sei also mäßig, sei reinlich, halte in allen Dingen Ordnung. Ebenso atmen die Lieder eine geradezu furchtbare Bravheit, wie „der Sieg der Tugend":

Ich liebe dich, o Tugend,
Wer Mensch ist, liebet dich,

„Aufmunterung zur Tugend, Lied um Weisheit und Tugend, An die Tugend" usw. Dicht daneben aber spürt man wieder den pfarrherrlichen Verfasser heraus: „Nichts als die größte Not soll uns verhindern an der Besuchung des öffentlichen Gottesdienstes. Nachher ist Raum für allerhand erlaubte Vergnügen und Freuden."

Steinmüller war einer der Jungen, geboren 1773, erzogen eine Zeitlang bei seinem Oheim, einem württembergischen Pfarrer in Gechingen, nach der Ordination in Basel zunächst Hauslehrer beim Landvogt Zwicki in Glarus. In dieser Stellung warf er sich auf die Pädagogik und schrieb sein Lesebuch, das er dann als ganz frischer Pfarrer in Mühlehorn mit so großem Erfolg im Druck herausgab. Es waren ihm noch große Aufgaben für Schule und Kirche in der Ostschweiz vorbehalten. Man sieht in seinem Buch, wie friedlich christliche und natürliche Religion bei diesen Männern zusammengehen, wie aber das Christliche in die zweite Stelle rückt und vom Natürlichen aus aufgefaßt wird.

Aehnlich wie Zürich haben fast alle reformierten Kantone ihre Schulschriftsteller gehabt, Appenzell seinen Pfarrer Joh. Ulr. Schieß, den Verfasser des „Lehrbüchleins", Schaffhausen den Pfarrer Altorfer und in Hemmishofen den Johannes Büel. In Basel ist uns bereits Isaak Iselin mit seiner Sammlung für die Jugend vom Jahr 1768 begegnet. Von späteren Jugendschriften liegt mir der Basler Jugendfreund vom Jahr 1789 vor, verfaßt von dem Kandidaten der Theologie J. J. Zwilchenbarth; das Büchlein von 79 Seiten enthält Gebete und Kinderverse: Von der Freude in Gott (ein Gedicht), Lehren der Weisheit (ein Gespräch), Befehle (ein Gespräch), Unterhaltungen, Briefe, Beispiele schriftlicher Aufsätze, Fabeln, Rätsel, Charaden, Rechnen, Erdbeschreibung. Die Liederverse und Gebete stammen zum Teil aus Gellert. Aber die Bravheit dieser Buben und Mädchen schreit gen Himmel!

Da wird ein Gespräch so eingeleitet: Andreas: „Liebe Mitschüler! Würde es nicht löblich und für uns nützlich sein, wenn wir an unsere Plätze uns hinsetzten, die Sittensprüche, welche wir gestern aufgesagt hatten, wiederholten und so den Lehrer unter Geschäften zu seinem Vergnügen erwarteten?" Benedikt: „Das läßt sich hören! Unser lieber Lehrer wird sich darüber nicht wenig freuen." Oder Amalie fängt ein Gespräch an: „Wie wärs, ihr kleinen Lustigmacherinnen, wenn wir das Spiel endigten und die Zeit, welche wir noch beisammenbleiben dürfen, zur Wiederholung der Befehle verwendeten, die unsere Eltern uns empfohlen haben?" Margrete: „Du bist eine gute Ratgeberin" usw.

Wir möchten einen Preis ausschreiben, ob sich die Moral in Kinderherzen auf eine andere Weise besser verteufeln läßt als durch diese Tugendpädagogik.

Als in Deutschland die Volksbücher mit indirekt pädagogischen Zwecken für die Erwachsenen aufkamen und Pestalozzi sein „Lienhard und Gertrud", von Iselin in Basel korrigiert und druckfertig gemacht, erscheinen ließ, da kam es auch manchen kleineren Geistern in den Sinn, als Volksschriftsteller hervorzutreten. Unter anderen gab Pfarrer Sebastian Spörlin in Diegten sein „Hans und Bethe" heraus, einen „Versuch eines nach den Bedürfnissen unserer Landleute zu bearbeitenden Lesebuches", mit Unterstützung der gemein-

nützigen Gesellschaft in Basel.[1] 1790 erschien der erste, 1792 der zweite Teil dieses Volksbuchs.

Der Verfasser besucht die zwei Bauersleute Hans und Bethe in ihrem Haus und läßt sich von ihnen erzählen, wie sie alle Dinge dieses Erdenlebens gesund und geschickt anfassen, vom Verhalten einer rechtschaffenen Mutter bei ihrer Schwangerschaft, von Kleidung kleiner Kinder, Leibesübungen der Kinder, Verhütung von allerlei Krankheiten und Gebrechen bis zur Besprechung der einzelnen Tugenden und Laster im zweiten Teil.

Von Volkstümlichkeit, geschweige Volkspoesie keine Spur; die belehrende und erzieherische Tendenz erstickt alles, und wer noch nicht weiß, was für ein Kunstwerk „Lienhard und Gertrud" in Wahrheit ist, der lese zum Vergleich den langweiligen Hans und die langweilige Bethe! Es ist unglaublich, daß gescheite Basler meinen konnten, man könne auf diese Weise ein Volksbuch fabrizieren.

Für uns lehrreich sind besonders die Partien vom Aberglauben, in denen der Volksmund wenigstens manches ausplaudert, das uns heute mehr als diese Aufklärungsarbeit interessiert. Die Religion wird in dem Büchlein empfohlen als „der Grund zum Glück"; wir erfahren, daß die wirklich guten Christen unter den Bauern auch immer die fleißigsten und besten Landleute, Bürger und Untertanen sind. Der Verfasser stellt ein kleines Examen mit den beiden Kindern von Hans und Bethe an über den ersten Glaubensartikel und zeigt ihnen, wie die Güte Gottes sich in dem mannigfachen Nutzen aller belebten und unbelebten Dinge für den Menschen offenbart. Die Vögel gewähren uns Vergnügen dadurch, daß sie so schön singen, und Nutzen dadurch, daß sie die Bäume von den Raupen reinigen, während z. B. Mäuse, Spatzen und Ratten uns in Häusern, Gärten und Feldern großen Schaden antun, aber dank unserem gottgegebenen Verstand von uns vertrieben werden können. Schließlich zeigt sich im Leben, daß, was manche unverständige Menschen für eine Plage halten, die größte Wohltat Gottes ist, und wo viele über Gott murren und mit seinen Einrichtungen unzufrieden sind, die Verständigen seine Güte bewundern und anbeten.

Es geht doch eine große Eintönigkeit durch die religiösen und moralischen Belehrungen aller dieser Aufklärer; sie kennen alle nur eine Melodie und singen alle Lieder nach derselben. Darauf aber ruhte auch die Macht ihrer Gedanken über so weite Kreise unserer Gebildeten. Es war einfach eine neue Orthodoxie an Stelle der alten getreten: statt des orthodoxen Dogmas die Orthodoxie der natürlichen Religion.

Und so wäre gewiß noch manche aufklärerische Schulschrift und Erziehungsschrift hinzuzufügen, die mir nicht zu Gesicht gekommen ist. Sie würde keinen neuen Ton hineinbringen, wohl aber Zeugnis ablegen von dem allgemeinen rastlosen Eifer auf dem ganzen Boden der evangelischen Schweiz, das neue Wissen von Gott, Mensch und Welt in möglichst weite Kreise zu tragen und eine in Kenntnis toter Antike und orthodoxer Dogmatik sich erschöpfende Gelehrsamkeit zu ersetzen durch eine zeitgemäße, gemeinnützige und vaterländische allgemeine Bildung.

Wir haben die Schulreform des 18. Jahrhunderts skizziert als ein Bestreben des Bürgerstandes, sich die allgemeine Ausbreitung der Kenntnisse zu Nutzen zu machen mit Verzicht auf das Ideal der hauptsächlich formalen, gelehrten, theologischen Bildung. Einzelne der Reformprogramme hatten ausdrücklich nur die patrizische Jugend im Auge, andere die ganze städtische Bürgerschaft. Die Hebung der Volksschulen

1) Bericht d. Gem. Ges. 1792.

in Stadt und Land kam gewöhnlich erst an zweiter Stelle, wenn ihrer überhaupt gedacht wurde. Hier klaffte nun eine Lücke, die sich sehr früh bemerkbar machte und wieder besondere, nur auf die ärmeren Klassen der Bevölkerung gerichtete Schulbestrebungen veranlaßte.

Bern ging 1757 in der deutschen Schweiz voran mit der Gründung eines Waisenhauses[1] für arme Berner Bürgerkinder, und in höchst bezeichnender Weise wurden hier Anregungen und Motive des Pietismus den Berner Staatsmännern mundgerecht gemacht durch keinen Geringeren als den großen Albrecht Haller, in dessen Person die alte und die neue Zeit sich so wunderbar verschmolzen hatten. Bis dahin waren die armen Bürgerkinder von den Gesellschaften bei Bauern und Bürgern verdingt und dem Zufall und Eigennutz derselben überlassen worden. Albrecht Haller schlug im Namen einer Ratskommission die Gründung einer Pflanzschule nach Halleschem Vorbild vor, empfahl sie mit allen für den Staat eindrucksvollen Gründen und half mit beim Entwurf eines detaillierten Plans der ganzen Einrichtung.

Der Staat übernahm die Ernennung des Direktoriums und zahlte den Hauszins; die übrigen Kosten wurden aus dem Tischgeld der Gesellschaften, aus freiwilligen Zuwendungen und aus den Gaben des Spitals aufgebracht, so daß das neue Waisenhaus nicht eigentlich als obrigkeitliches Institut, sondern nur als von der Obrigkeit autorisierte Stiftung zu gelten hatte. Der Geist der Neuzeit tritt im Entwurf der Anstalt in spärlichen Ansätzen hervor, etwa in der Grundregel, „die Kinder mehr durch Liebe und Emulation als mit Streichen und mit Schärfe zum Guten zu ziehen." Als Lehrziel werden recht altväterisch Furcht Gottes, Liebe zur Obrigkeit, gute Sitten, Eifer zur Arbeit und Abscheu vor dem Müßiggang aufgezählt; man will „eine löbliche Emulation bei den Kindern erwecken, sich von der ersten Kindheit an mit äußerster Bestrebung in den Stand zu setzen, mit der Zeit dem Vaterland und der Hohen Obrigkeit gute, getreue Dienste zu leisten." „Vorzüglich aber wird man suchen, die Gaben der Jugend zu erforschen, damit eines jeden Kindes Erziehung darnach könne eingerichtet werden. Auch wird man ihnen die deutsche und französische Sprache wohl beibringen, daneben sie Schreiben und Rechnen lehren und nichts von allem demjenigen an ihnen versäumen, das zu ihrer Vollkommenheit in ihrem Beruf nötig sein wird." Wenigstens steht es so im Programm zu lesen. Ein Waisenvater wurde vom Direktorium ernannt und mit genauer Instruktion versehen: dann wurde mit 50 Waisenkindern begonnen.

Wir erfahren, daß Versuche zu besserer Erziehung der armen Kinder schon 1715 und 1730 in Bern gemacht worden waren. Damals war nichts Durchgreifendes geschehen; jetzt stand der rechte Mann hinter der Sache, der nicht nachgab, bis die neue Institution ins Leben trat.

Das Beispiel Berns wirkte anregend auf die Ostschweiz. In Zürich regte Heinrich Escher, „vorderster Pfleger am Almosenamt", 1765 die Gründung eines bürgerlichen Waisenhauses an, das aus dem Fonds des Täufergutes auf der Kornamts-Wiese errichtet und am 1. August 1771 eingeweiht wurde. Das alte Waisenhaus am Oetenbach war Waisen- und Zuchthaus zugleich gewesen; das neue Haus war nur für die Waisen bestimmt.[2] Zuvor schon, 1764, hatte eine

1) Authentische Akten, das neuerrichtete Waisenhaus in Bern betreffend 1755—1757 in Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden, II.

2) Bernh. Spyri, Das Waisenhaus der Stadt Zürich, geschichtlicher Rückblick bei der Feier seines 100jährigen Bestehens, 1871.

private Vereinigung gemeinnütziger Appenzeller in Trogen ein Waisenhaus gegründet, in dem freilich nach alter Gewohnheit auch Kranke, Alte und Arme versorgt werden sollten.[1] Und im Kanton Bern scheint vor und nach 1755 in den kleinen Landstädten, ja auch in größeren Dörfern ein Waisenhaus nach dem anderen gegründet worden zu sein. Weisen schon die Akten des Berner Waisenhauses auf ältere Waisenhäuser in Lausanne, Morges, Vevey, Yverdon zurück, so erhellt aus den Rechnungen des Berner Rates, daß 1759 in Zweisimmen, 1763 in Boltigen, 1766 in Burgdorf, 1767 in Château d'Oex, 1769 in Thun Waisenhäuser errichtet wurden.[2] Besonders anerkennenswert aber ist es, wie wenig man in Bern selbst sich durch die Gründung des Waisenhauses zu einer trägen Sattheit verleiten ließ. Die zu Beginn der 60er Jahre in aller Stille gegründete Moralische Gesellschaft ging hauptsächlich darauf aus, junge Leute in den Stand zu setzen, ihr Brot auf eine ehrliche Weise zu verdienen und soviel als möglich von der Verderbnis ihrer Klasse bewahrt zu sein. Vom 4. bis 8. Jahr vertischgeldete man die armen Kinder auf das Land; in den nächsten Jahren bis zur Berufswahl ließ man sie des Sommers auf dem Felde arbeiten und des Winters neben der Schulzeit sich mit Baumwolle-, Flachs- und Hanfspinnen beschäftigen. Kam dann die Zeit der eigentlichen Berufswahl, so wählte man für sie besonders solche Handwerke aus, die zum Feldbau nötig sind: Zeug- und Hufschmied, Wagner, Zimmermann, Schneider, Schuster; Kinder mit besonderen Gaben dagegen suchte man zum Rechnen, Schönschreiben, Buchhalten, Zeichnen und Malen anzuleiten.[3] Leider wissen wir nicht, wie kurz oder lang der löbliche Eifer dieser Moralischen Gesellschaft anhielt; wir kennen überhaupt wenig mehr von ihr als ihren guten Willen.

Im Jahr 1768 forderte der Basler Rat aus Anlaß eines Diebstahls im Gymnasium die Pfarrer als Schulvisitatoren auf, über Mittel gegen den Mutwillen der Jugend nachzudenken. In ihrer Antwort bezeichneten die Basler Pfarrer hauptsächlich die Fabriken als überaus schädliche Quelle der großen Unwissenheit und Bosheit, die unter der Jugend herrsche, und wünschten Einführung eines besonderen Unterrichts für die Fabrikkinder. Da der Rat sich dazu willig zeigte, entwarf der Pfarrkonvent ein Detailprogramm, berechnet für die Kinder in den Indienne- und Papierfabriken, aber auch in Seiden- und Strumpffabriken. Als Unterrichtsgegenstände wurden fast nur Lesen und Religion ins Auge gefaßt, da das Schreiben nicht unumgänglich nötig sei. Klagen über die Schirmverwandten, d. h. die aus der Eidgenossenschaft Niedergelassenen, welche bloß auf rasche Erwerbsfähigkeit der armen Kinder sinnen und sie jeglichem Laster und Unwissenheit überlassen, schlossen das theologische Gutachten. Im Mai des folgenden Jahres ließ der Rat von Basel die ersten obrigkeitlichen Armenschulen eröffnen, gleich drei Schulen mit einemmal, über die dann der Antistes zu berichten hatte. Es ergab sich, daß in

1) S. W. Zellweger, Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenbergschen Grundsätzen, 1845.

2) Vgl. Ad. Fluri, Kulturgeschichtliche Mitteilungen aus den bernischen Staatsrechnungen des 18. Jahrhunderts, p. 51 f.: Beiträge an die Errichtung von Waisenhäusern.

3) Brief Kirchbergers an Lavater, 23. April 1768 (L-A, ZB3).

der Petersgemeinde 80 Kinder, in den zwei anderen Schulen 30—40 Kinder die Stunden besuchten, jedoch gewöhnlich nur die Religion; zu den Schreib- und Rechenstunden kämen nur wenige. Die Einrichtung bewährte sich und bürgerte sich ein.[1]

Als die Aufmunterungsgesellschaft Iselins ein Jahrzehnt später ins Leben trat, wollte sie zuerst nach Usteris Zürcher Vorbild eine Töchterschule gründen, stieß aber dabei auf so viel Hindernisse, daß man zunächst 1779 mit einer Nähschule begann, an welcher ein Kandidat der Theologie — es war der bekannte Johannes Frey — Religionsunterricht erteilte. 1780 wurde bereits in der „mindern" Stadt eine zweite solche „moralische Nähschule" unter Leitung des Kandidaten Miville eröffnet. Wir haben noch die detaillierten Berichte dieser ersten Religionslehrer an den Basler Nähschulen; es war ein sehr einfacher, hauptsächlich sittlicher Unterricht: Religion und Pflicht als Weg zum Glück im Diesseits und Jenseits, wie auch Iselin es in einer von ihm verfaßten Anweisung für die Lehrer der Nähschulen darstellte. Büchlein von Gellert, Lavater, Rochow wurden dazu benützt. Eine Töchterschule für Bürgerstöchter wurde vorübergehend begründet, aber bald wieder geschlossen.[2]

Aber der Besuch einzelner dieser Armenschulen scheint bald zu wünschen übrig gelassen zu haben. Es ist bezeichnend, daß die Gemeinnützige Gesellschaft Geld in Aussicht stellte für arme Eltern, die ihre Kinder fleißig in die obrigkeitlichen Armenschulen senden würden. Wer mit der Gründung der Franckeschen Anstalten in Halle bekannt ist, kennt dies Uebel von dorther nur zu gut. 1784 aber entdeckte der Antistes Merian, daß die Knaben und Mädchen der Papierfabrik vom Besuch der obrigkeitlichen Armenschulen ausgeschlossen waren, weil sie gerade um 11 Uhr beschäftigt wurden. Der Pfarrkonvent schlug dem Rat deshalb vor, daß mit seiner Genehmigung durch die Gemeinnützige Gesellschaft eine neue besondere Schule für arme Papiererkinder eröffnet würde unter dem Kandidaten Dan. Kraus, an drei Abenden für die Knaben, an den andern drei für die Mädchen. Als Fächer sah man Lesen, Schreiben, Religion vor, eventuell auch Rechnen. Pfarrer Meyenrock zu St. Alban stellte ein Zimmer seines Pfarrhauses zur Verfügung. 1784 wurde mit der neuen Schule begonnen; es konnten jedoch anfangs nur Lese- und Schreibstunden gegeben werden, unglücklicherweise Buchstabieren aus Rochow und Lesen aus dem Neuen Testament.[3]

Das sind sicher sehr bescheidene Anfänge von Armenschulen. Sie zeigen aber, daß gerade die Basler Geistlichkeit nicht blind gegen die wirklichen Nöte und auch nicht herzlos war. Im Rahmen der ganzen Zeit bezeichnen ihre Vorschläge das, was damals möglich war. Aber ohne Iselin und seine Aufmunterungsgesellschaft wäre auch das nicht erreicht worden.

Wir vermuten, ähnliche Versuche werden auch in anderen Städten, wo die Armut sich zusammendrängte, gemacht worden sein; aber unsere Kenntnis von diesen Dingen beruht auf lauter Zufall, je nachdem gerade einmal eine Kunde den Weg in

1) StArBas, ErzAktE und AEcclBas 1768.

2) Berichte der Gem. Ges. von 1779—1783. Vgl. P. Burckhardt, Geschichte der Töchterschule Basel besonders während der ersten Jahrzehnte ihres Bestehens, 1906.

3) StArBas D, 3; Berichte der Gem. Ges. von 1784.

die Oeffentlichkeit nahm. In aller Stille haben 1791 in Zürich ein paar Menschenfreunde, darunter der junge Johannes Schultheß, der Sohn des Pfarrers von Mönchaltdorf, miteinander auf dem Weg der Freiwilligkeit, ganz ohne staatliche Hilfe, eine Lehrschule für die dürftigste Stadtjugend begründet, für Kinder von Hintersassen oder auch von Bürgern, die zu arm waren, um auch nur die Bücher und das Papier zu kaufen, das den Kindern in den sog. Hausschulen um Geld gegeben wurde. Es kamen in diese Armenschule gleich 52 Kinder, die man in zwei Klassen teilte und im Lesen und Schreiben, dann im Rechnen und Singen und selbstverständlich in der Religion, Katechismus, Gebeten und Liedern primitiv unterrichtete. Da sich zeigte, daß diese armen Kinder in der Freizeit gänzlich ohne Beschäftigung und Aufsicht waren und deshalb die in der Schule auf sie gewandte Mühe so wenig Früchte trug, probierte man, für die Mädchen eine Arbeitsschule anzuschließen, um sie im Nähen und Lismen zu üben, während man die Knaben aus Mangel an Arbeitsgelegenheit und Mitteln sich selbst überlassen mußte. 1794 gelangte die kleine Gesellschaft, die bis dahin alle Kosten selbst aufgebracht hatte, mit der Nachricht und Rechenschaft von der Zürcherischen Lehr- und Arbeitsschule für die dürftigste Stadtjugend zum erstenmal an die Oeffentlichkeit, um weitere Kreise zu milden Gaben zu veranlassen. Die Armenschule muß sich erhalten haben; denn dem Minister Stapfer wurde am Ende des Jahrhunderts der Bericht darüber vorgelegt. Daß in Zürich warmherzige Teilnehmer und Geber eines solchen Instituts nicht fehlten, bedarf kaum der Erwähnung.

Die Schweiz hat nun aber wenigstens zwei ganz hervorragende Männer gehabt, welche ihre beste Lebenskraft gerade der Erziehung der armen Kinder zu widmen entschlossen waren. Neben Heinrich Pestalozzi, dem nachträglich vom Ruhm Uebergossenen, steht die wenig bekannte, einsame Gestalt des Schaffhausers Christof Jezler, des Begründers des Schaffhausischen Waisenhauses (1734—1791).

Schaffhausen besaß seit der Zeit des Pietismus ein kleines Waisenhaus, einst von dem Pietisten Hans Georg Hurter begründet, in dem Schaffhauser Waisenmädchen in beschränkter Zahl erzogen wurden. Die übrigen Waisen wurden im Spital mehr verwahrlost als erzogen, und kein Mensch hatte ein Herz für sie. Während man eifrig an der Verbesserung der städtischen Schule arbeitete, kümmerte sich fast niemand um die Erziehung der Kinder gemeiner und armer Leute, „als wenn nicht so oft ein großer Teil der Glückseligkeit des Landes auf der Kenntnis und Arbeit des gemeinen Mannes beruhte." Unserem Jezler aber — er war nicht Theologe, sondern Laienchrist — sagte sein alter Katechismus, daß zum tätigen Christentum Nächstenliebe gehöre, und zwar Nächstenliebe aus reinem, aufrichtigem, lauterem Herzen, ohne alle Eigenliebe, Stolz und falsche Absicht. Am liebsten hätte er ein neues Zucht- und Arbeitshaus in Schaffhausen errichtet; es war unmöglich. Da faßte er den Plan, sich der armen Schaffhauser Waisenkinder anzunehmen, den besten Teil seines Vermögens, 10 000 Gulden, an den Bau eines Waisenhauses zu wenden und womöglich als Direktor des neuen Instituts seine ganze Lebenskraft und ganze Liebe den unglücklichen Kindern zu schenken. 1778 trat er mit dem neuen Plan vor den Schaffhauser Rat und fand wider Erwarten Zustimmung. Den ausführlichen Plan legte er 1779 im Druck einem weiteren Publikum vor.

Er hatte sich als Lehrziel neben Religion: Zeichnen, Französisch, leichtere Hauptlehren der Mathematik, Physik, Geographie, Historie und Oekonomie vorgenommen; für den Handfertigkeitsunterricht wollte er eine Hobelbank, Drehbank, Schneidstuhl, Schraubstock usw. etablieren, daß jeder das Handwerk lernen könne, wozu er Fähigkeit und Neigung habe. Auf diese Weise hoffte er, gute Bürger aus diesen Waisenkindern zu bilden, mit Geschicklichkeit in den Händen, Wissenschaft im Kopf und Rechtschaffenheit im Herzen. Ergreifend ist der Schluß seiner Bitte an den Rat: „Ach, es ist um armer Waisenkinder zeitlich und ewig Heil zu tun. Beweglicheres und Herzdringenderes kann doch für ein christliches Gefühl nichts sagen ... Eine höhere Kraft versichert meine Seele, daß das Elend und Seufzen armer, verlassener Waisen und das Gebet gottseliger Herzen für sie von von Gott erhöret sei." [1]

Es dauerte aber ganze 13 Jahre, bis nach unendlichen Verzögerungen und Schwierigkeiten das neue Waisenhaus nach Jezlers Herzen endlich erstanden war. Und als es sich um die definitive Besetzung der Direktorstelle handelte, kam es zu einem der vielen unvermeidlichen Konflikte zwischen Jezler und seiner Oberbehörde, und das Ende war Jezlers Resignation. Die Schuld, wenn man von einer solchen sprechen darf, lag wesentlich in dem Gegensatz eines geraden, harten Eigencharakters zu einer zopfigen, kleinlichen Stadtbehörde und zu einer Stadtluft, bei der solche knorrigen, unbequemen Wahrheitsmänner einfach nicht gedeihen können. In Jezler waltete ein Starrsinn, ein Selbständigkeitstrotz, verbunden mit einer unbestechlichen, schlechthin auf das sachliche Ziel hinsteuernden Sinnesart, die eine ganz anders überlegene, großzügige Behörde erfordert hätte, als sie vielleicht in irgendeiner schweizerischen Stadt vorhanden war, um den Segen zu stiften, zu dem der redliche Mann im Grunde geschaffen war. So mußte er sein mühsames Lebenswerk das Ziel erreichen sehen in dem gleichen Augenblick, da er sich selbst als unnütz auf die Seite geworfen fand. Er dachte daran, in der Brüdergemeine irgend einen Platz zu suchen, wo er andern nützen könne, als ihn bei seinem Abschiedsbesuch in den Appenzeller Alpen — er wollte noch einmal hingehen und auf den Höhen der Berge Gott anbeten — der tödliche Sturz dahinraffte.[2] Es ist nicht zufällig, daß der strenge, harte Mann mit dem Herzen voll wärmster Bruderliebe bei all seinen philanthropischen Tendenzen doch fest auf dem Boden des alten Christentums stand. Er rechnete ganz anders als die Aufklärer mit dem angeborenen Bösen in sich und den andern und wußte auch, was für schlechte Neigungen und Triebe schon in den Kinderherzen schlummern. Wie er in seiner Sachlichkeit niemand schmeicheln konnte, so war er auch unempfindlich gegen die Schmeicheleien, die das Aufklärungsjahrhundert der guten Menschennatur entgegenbrachte. Vollends auf seinen Reisen in Paris sah er in die Abgründe des Bösen in der Metropole der modernen Bildung. Es war ein ganz anders realer Geist in ihm als in den liebenswürdigen Schwärmern für Tugend und Glückseligkeit, und das war auch mit ein Grund seiner Isolierung und seines Bruchs mit all den glatten und geschmeidigen, aber so grundselbstischen Matadoren in seiner Vaterstadt.[3]

1) Plan zu einem Waisenhaus und Vorschläge zur Ausführung dieses Vorhabens, 1779.

2) (C. Stockar), Ch. Jezler von Schaffhausen, eine Neujahrsgabe zum Besten des Waisenhauses in Schaffhausen, 1849. Darauf fußt Zehender in O. Hunziker, Geschichte der schweiz. Volksschule I, 262 ff. Vgl. zu Jezlers wissenschaftlichen Verdiensten Rud. Wolf, a. a. O. II, 207 ff.

3) Belege für den altprotestantischen Charakter Jezlers bietet vor allem J. W. Veith,

Wer Christof Jezler einmal gekannt hat, wird ihn nicht mehr vergessen können.

Des jungen Heinrich Pestalozzis Jugend fiel gerade in die Zeit, da Rousseaus Name und Rousseaus Erziehungsgrundsätze alle patriotischen Herzen in Zürich erfüllten. Der Rousseausche Erziehungstaumel, verbunden mit seiner Freiheitsschwärmerei, riß auch seine leicht empfängliche Seele mit. Anfangs träumte er von einer großen öffentlichen Laufbahn im politischen Leben; dann warf er sich auf die ökonomischen Reformideen und machte sein landwirtschaftliches Experiment auf dem Neuhof bei Birr. Der nächste Gegenstand seiner Erziehungskunst war sein Söhnlein Jakob, über dessen Werdegang vom dritten Jahre an er seine Aufzeichnungen niederschrieb.

Da macht er den Erzieher ganz im Rousseauschen Sinn, versucht durch Anschauung der Natur einen Begriff nach dem andern zu erwecken, während er freilich gleichzeitig sehr unrousseauisch schon mit lateinischen Vokabeln bei dem 3½jährigen dazwischenfährt. Den öffentlichen Schulen war er damals gründlich feind; er legte alles Gewicht auf das väterliche Verhältnis und die häusliche Anschaulichkeit und Bestimmtheit. Aber zu schaffen gab ihm das Problem von Freiheit und Gehorsam, und so weitgehend er Rousseau folgen wollte in der Fernhaltung alles Zwangs, es wurde ihm doch schon deutlich, daß Rousseau den Wert der Freiheit überschätzt hatte. „Es sind im sozietätischen Leben Fertigkeiten und Angewöhnungen notwendig, die sich unmöglich bei der ungehemmten Freiheit bilden." Von religiöser Erziehung schweigen die fragmentarischen Notizen aus dieser Zeit.[1]

Aber eben damals begann Pestalozzi mit seinem eigenen Landbau die Armenerziehung zu verbinden; die Not der von der Gemeinde an einzelne Bauern verdingten und von ihnen vernachlässigten Waisenkinder auf der Landschaft ging ihm zu Herzen, je mehr er Zeuge der tierischen Roheit war, die hier ungebändigt aufwuchs. 1774 hatte er bereits 20 arme Kinder auf seinen Gütern gesammelt und suchte sie durch Baumwollenspinnerei und Feldbau zu ordentlichen, fleißigen und arbeitsamen Menschen zu erheben. 1775 trat er mit seiner Bitte an Menschenfreunde um Unterstützung seiner Anstalt vor einen weiteren Gönnerkreis; es folgten 1777 (in den Ephemeriden) die „Briefe über die Erziehung der armen Landjugend" als Antwort auf die „Träume" des Herrn Nikl. Em. Tscharner von öffentlichen Armenanstalten auf der Landschaft. Im gleichen Jahr brachten dieselben Ephemeriden das „Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit", und das Jahr darauf kam die Broschüre mit der „Zuverlässigen Nachricht von der Erziehungsanstalt armer Kinder des Herrn Pestalozzi" ans Licht. Die Anstalt selbst

Ein Wort über Jezler im Schweiz. Museum 1790, 10. Heft. Veith zitiert hier Briefe Jezlers an die Waisenmutter Blank, worin er die Modeerziehung der Aufklärer, welche die Kinder durch Vorstellungen, durch Begreiflichmachung ihres Vorteils und Nutzens bilden wollen, schroff verwirft und sich zum paulinischen Sündenpessimismus und zum Glauben an den Erlöser und Versöhner Christus bekennt. Er äußert den schroffsten Widerwillen gegen das deistische Modechristentum und den sozinianischen Unglauben. Die Waisenmutter Blank hatte bei Pfarrer Veith Religionsunterricht empfangen, und Jezler warf nun Veith vor, sie zum Deismus verführt und ihr Modechristentum beigebracht zu haben (Veith an Lavater, 4. Aug. 1791). Für die ganze Kenntnis Jezlers sind die Aussagen Veiths nicht unwichtig, da sie die orthodoxe Härte und Intoleranz des gewaltigen Mannes kundgeben.

1) Pestalozzis Werke, III.

ging dank Pestalozzis praktischem Ungeschick und der mangelnden Unterstützung der Freunde bald darauf ein. Aber in diesen Schriften, mit denen Pestalozzi überhaupt seine literarische Laufbahn begann, lernen wir seine frühesten Erziehungsgedanken gründlich kennen.[1]

Auffallend gegenüber später ist die ganz geringe Bedeutung, welche dem Unterricht zukommt. Obschon die Kinder neben ihrer Fabrik- und Feldarbeit im Lesen, Schreiben und Rechnen unterrichtet wurden, ist von Schule in diesen Schriften kaum die Rede. Und doch sollen Erziehungs- und Sittlichkeitszwecke die festgesetzten ersten Endzwecke der Fabrikanstalt im Sinn Pestalozzis sein. Mit Ingrimm wendet er sich jetzt schon gegen die unsittliche Ausnützung der armen Jugend in manchen Fabrikbetrieben, da die Kinder in einer ungesunden Luft als Maschinen gebraucht werden, da sie von Pflicht und Sitten nichts hören, da ihr Kopf, ihr Herz und ihr Körper gleich erdrückt oder wenigstens unentwickelt und ungebaut bleibt. „Nein, der Sohn der Elenden, Verlorenen, Unglücklichen ist nicht da, bloß um ein Rad zu treiben, dessen Gang einen stolzen Bürger emporhebt. Nein, dafür ist er nicht da! Mißbrauch der Menschheit, wie empört sich mein Herz!" Aber eben die menschliche Bildung hofft Pestalozzi in patriarchalischer Weise durch die strenge Disziplin seines Fabrik- und Landwirtschaftsbetriebs zu erreichen; er verspricht sich Wunder von der strengen Ordnung, der Pünklichkeit, Reinlichkeit und Sauberkeit, die in seiner Armenanstalt herrschen sollen; ja er glaubt, daß gerade der Industrie eine besondere Erziehungskraft innewohne, mehr als dem bloßen Feldbau, und tritt denen scharf entgegen, welche von Industrie und Fabriken nur Verderben befürchteten und künstlich den vergangenen Idealen des reinen Bauerntums nachträumten. Das ist vielleicht das Neue und Große an Pestalozzi, das Vertrauen zu der neuen Wendung der Dinge, die Zuversicht, daß Fabriken nicht notwendig Quellen des Verderbens zu sein brauchen, daß sie, in rechter Hand und mit rechtem Geist geleitet, Quellen des Segens für die Armen sein können. Und, aller Weichheit und Unrealität feind, tritt er mit Nachdruck dafür ein, daß die armen Kinder für den Stand der Armut erzogen werden sollen und eine Erziehung der Armen nur insoweit sittlich ist, als sie mit dem künftigen Los der Kinder von vornherein ehrlich rechnet und sie für dies künftige Los tüchtig und fähig machen will. Wie ist da der Rousseausche Freiheitstraum vergangen, wie ist jetzt Gemeinschaft, Ordnung und Gehorsam das oberste Wort! Aber unerläßliche Bedingung gesunder Armenerziehung ist die Religion bei Erzieher und Kindern. Der ernste Glaube an Gott, den Vergelter des Guten und Bösen, und an Jesus, den Erlöser, Bruder und Freund, kann nicht früh genug in den Kinderseelen geweckt werden. Gottesfurcht, Gottvertrauen, Hoffnung auf das ewige Leben, das sind für Pestalozzi die Grundlagen jeder erfolgreichen Menschenbildung. Sie schaffen allein die innere Ruhe und Zufriedenheit, die Pestalozzi den Reichen und den Armen, aber vor allem den Armen, aus ganzer Seele wünschen möchte. Kinder Gottes ihrem ewigen Vater bilden, das ist der rechte Erziehungszweck. Und hierauf gründet sich Pestalozzis unversieglicher Optimismus und unversiegliche Menschenliebe. Er glaubt fest, daß in jedem Menschen, auch dem verkommensten, in dem vorläufig alles Böse die Oberhand hat, das Gotteskind schlummert und verschüttet ist, wie er ebenso fest überzeugt ist, daß auch aus den Guten und Braven, die jetzt obenan in der Gesellschaft stehen, alles Böse und Tierische herauswachsen könnte, wenn sie in denselben Umständen wie ihre unglücklichen Brüder geboren wären. Das „Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit" läßt uns den tiefsten Einblick in Pestalozzis Realismus und Idealismus tun. Man kann nicht härter, trostloser von der Roheit, Dummheit, Bosheit dieser Armenkinder und ihrer Eltern schreiben, als er es tut, und dennoch wagt er es, zu diesen Geschöpfen von der Würde und Bestimmung des Menschen so zu reden, daß er sie zu Tränen rührt.

Wer erkennt darin nicht den späteren großen Erzieher Pestalozzi, der aus jeder

1) Ebenda, III.

Menschenseele die gottgegebenen Kräfte hervorlocken möchte? Aber bis zum praktischen Schulmeister Pestalozzi ist der Weg noch weit. Es war damals allenthalben die Zeit der Schulreform. Pestalozzis Freund Iselin gehörte zu ihren wärmsten Befürwortern; aus Deutschland kam nach dem raschen Verfliegen des Basedowschen Traums die Kunde von Rochows pädagogischen Projekten. Unser Pestalozzi aber hielt nichts auf Schulreform und sehr wenig auf der Schule überhaupt. Die Sturm- und Drangstimmung, die sich damals seiner bemächtigt hatte, verstärkte seinen angeborenen Widerwillen gegen alle schulmeisterliche Dressur.

„Die Natur bildet den Menschen nicht systematisch," schreibt er dem Basler Freund, „sondern die Lebhaftigkeit ihrer Eindrücke bahnt ihrer Wahrheit durch tausend Verwirrungen und Umstände Eingang; ihre Lehrart scheint ganz Unordnung; aber diese Unordnung, so wie sie in der Natur auf die Menschen wirkt, sichert vor Einseitigkeit, vor Schul- und Methodengeist; sie ist ganz auf Freiheit, auf Bedürfnis und innere Empfindung gegründet. Das ist katechetischer Lehrgeist der Natur. Weg mit Frag und Antwort, wo Umstände nicht Frag und Antwort natürlich abnötigen ..." Ein andermal: „Rochow wolle durch Schulen im Volk wirken, er, Pestalozzi, ohne Anstalten durch Erleuchtung zerstreuter verständiger Hausväter und Hausmütter."

Der gleiche oppositionelle Geist durchweht die „Abendstunde eines Einsiedlers"; man findet hier die schärfsten Ausfälle gegen die künstliche Bahn der Schule, mit ihrer erzwungenen und steifen Ordnungsfolge, den tausendfachen Künsteleien des Wortverkehrs und der Modelehrart, dem zerstreuten Gewirr des Vielwissens, das sie in die Köpfe bringen will. All dem hält Pestalozzi die Bahn der Natur, den Standpunkt des Lebens und die Individualbestimmung des Menschen entgegen. Wir erstaunen noch heute, wenn wir den Heiligen der modernen Volksschule derart im Kampf mit der Pädagogik seiner Zeit finden. Sogar der erst 1782 im Schweizerblatt erschienene Aufsatz „Von der Erziehung" war hauptsächlich polemisch orientiert und richtete sich gegen die Schulkunst und Methodenführung der Modeweisheit seiner Zeit.

Hier wird von den Schulen so ziemlich nichts erwartet, alles dagegen von der Wohnstube, in der sich noch von Vater und Großvater her gesunde Sitten erhalten haben. Wohnstubenerziehung, Rücksicht auf die Individuallage, Anknüpfung an die nächste Umgebung — man erkennt zum erstenmal die Grundgedanken des späteren, reifen Pestalozzi. Auch schon den Grundgedanken seiner späteren sittlichen Erziehung: von den körperlichen Bedürfnissen des Kindes ist auszugehen; ihre Befriedigung soll Dank und Liebe, die Grundkräfte aller Sittlichkeit, im Menschen wecken. Und Gott und Religion als Grundpfeiler aller echten Volkserziehung bilden den Schluß.

All das ist unverhohlen antiphilosophisch geschrieben; es bedürfte kaum der Nennung des Philosophen von Ferney und der vielen Ausfälle gegen die Modeweisheit. Aber freilich, es waren vorläufig Worte, bloße Worte; die Praxis hielt bei Pestalozzi noch nicht Schritt damit. Man weiß, wie seine Armenanstalt nach wenigen Jahren einging.

Zunächst warf er sich auf die Volksschriftstellerei und begann mit moralischen Erzählungen nach Marmontels Vorbild, von denen sich, wie es scheint, nur der verunglückte, gänzlich unreale Versuch Boono und Nelli erhalten hat.[1] Mit einem Male aber raffte er sich zu seinem Meisterwerk „Lienhard und Gertrud" auf

1) Im „Schweizerblatt", Werke VI, 748.

und gab hier die versprochene „Beruhigende Weisheit für die Armen" mit der Kraft des echten Dichters. Oder ist das nicht der treffende Titel für ein Buch, dessen Hauptlehre lautet:

„Bei Reichen und Armen muß das Herz in Ordnung sein, wenn sie glücklich sein sollen, und zu diesem Zweck kommen die weit mehreren Menschen eher durch Not und Sorgen als durch Ruhe und Freuden. Gott würde uns sonst wohl gerne lauter Freuden gönnen. Da aber die Menschen Glück und Ruhe und Freuden nur dann ertragen können, wenn ihr Herz zu vielen Ueberwindungen gebildet, standhaft, stark, geduldig und weise ist, so ist offenbar notwendig, daß viel Elend und Not in der Welt sein muß. Denn ohne das kommt bei wenigen Menschen das Herz in Ordnung und zur inneren Ruhe."[1]

Die Kraft zu dieser inneren Ruhe aber zeigt Pestalozzi in dem einfältigen Gottvertrauen, das von Aberglauben und Müßiggang himmelweit verschieden ist, im Gegenteil alle tätigen Kräfte unserer Natur aufmuntert, aber in allem Schweren, das zu tragen ist, den Frieden in die Seele bringt. So predigt denn auch der Pfarrer über das Elend der Sünde und das Glück des Rechttuns rein moralisch, sogar ohne Nennung des Namens Jesu. Für Gertrud aber und ihre Kinder quillt die religiöse Kraft aus der Bibel, den alten Gebeten und Liedern, und es fehlt auch der leiseste Ton von Kritik der alten kirchlichen Volkssitte. Von der Schule hören wir noch kein Wort; die häusliche Erziehung ist die einzige, und von Vater und Mutter geht alle sittliche und religiöse Bildung der Kinder aus. Nicht ein Schulbuch, sondern ein Volksbuch wollte Pestalozzi schreiben, und nicht von der Schulstube, sondern von der Wohnstube erwartete er die Gesundung eines verkommenen Dorfes.

Mit „Christoph und Else", dem Kommentar zu „Lienhard und Gertrud",[2] und mit „Lienhard und Gertrud", 2. Teil, setzt dann deutlich die Kritik mancher Mißstände der alten Frömmigkeit und Kirchlichkeit ein. Es gibt eine falsche Frömmigkeit, die im Zitieren von Bibelsprüchen, im Grübeln über die Offenbarung Johannis, in der Katechismusgewandtheit, überhaupt im Wortwesen und Zanken über Meinungen besteht; der Vogt war in seiner Jugend ein solcher frommer Schwätzer und ist der größte Schuft geworden. Gott thront in verborgener Ferne; unsere Worte über ihn sind eben Worte, nicht mehr; ein stiller duldsamer Gottesglaube ist das beste, was wir uns wünschen können. Und die Religion soll nicht in den Himmel schwärmen, sondern Kraft des Diesseits werden. Der Weg zum Himmel ist die Erfüllung der Pflichten auf Erden. Wohl ist Religion der einzige Trost des Elenden; aber auch das andere gilt, daß es erste Pflicht des Menschen ist, der Armut seiner Mitmenschen aufzuhelfen, und daß Jesu Gottesverehrung auf Aufhebung alles Bedrückenden im Unterschied der Stände und auf Emporhebung der Elenden und Armen zum frohen, teilnehmenden Genuß aller Segnungen und Wohltaten Gottes ausging. Von der Schule immer noch kein Wort; der Pfarrer stellt immer noch das Ideal dar, und doch bereitet sich ein Umschwung vor.

Dieser Umschwung kommt mit dem dritten Teil des Volksbuches. Da treten auf einmal neue Personen auf, vor allem Glüphi, ein welt- und lebenskundiger Leutnant, ein reiner Realist, ungläubig, wie Pestalozzi selber ihn später

1) Pestalozzis Werke IV, 35.
2) Ebenda V.

genannt hat, einer, der nichts hat auf dem Maulbrauchen und Lirilariwesen, sondern bloß auf dem Brauchverstand, einer, der es direkt für Schaden hält, wenn man den Unterricht und Trost der Menschen so sehr an vieles Wortbrauchen bindet, und der nun zusammen mit dem Baumwollenmeyer und seiner Schwester, der Mareili, den realistischen Schulunterricht beginnt, die „Heidenschule", wie die Leute sagen. Nach der Meinung mancher Dorfgenossen ist er überhaupt kein Christ; aber dennoch zeichnet ihn der Dichter als dem Pfarrer weit überlegen in allen praktischen Dingen, so daß der Pfarrer bei ihm lernen muß und erst in seiner Nachfolge den vernünftigen Weg beschreitet. Als böses Gegenbeispiel erscheinen der frühere Pfarrer Flieginhimmel und die von ihm verführte fromme Schwätzerin Kienastin, die ihre nächsten Familienpflichten über dem Himmlischem vergißt, jedoch zuletzt selber ihre frühere Frömmigkeit verurteilt. Das positiv gläubige Gegenstück dazu ist das Baumwollenmareieli, das keine langen Erklärungen des geschriebenen Wortes Gottes braucht, weil ihm Sonne, Mond und Sterne, sein Herz und seine Umstände das Wort Gottes zur Genüge sind. Mit dem Pfarrer geht nun eine Umwandlung vor, obschon ihn Pestalozzi aus Schonung durch seine eigene Lebenserfahrung von sich aus auf den neuen gesunden Weg gelangen läßt. Nach dem Vorbild seines Schulmeisters reformiert er Kinderlehre und Predigt; er predigt z. B. bei Einführung des Schulmeisters nicht, sondern liest nur den 90. Psalm vor; er läßt seine Kinder keine Meinungen mehr vortragen, besonders nicht die Zankapfelfrage 80 des Heidelberger Katechismus; er übergeht alle spitzfindigen Details des Katechismus, läßt keine langen Gebete mehr auswendig lernen, leitet aber die Jugend an, Gott im Nächsten und im Alltäglichen zu sehen, und baut den Religionsunterricht auf der Grundlage eines arbeitsamen Berufslebens und sittlicher Gewöhnung so auf, daß er zur stillen wortleeren Gottesanbetung und reinen, tätigen Menschenliebe anleitet. Den Abschluß dieses 3. Teils bildet die wundervolle Kinderlehre des Pfarrers, wo er das Verbot der Bilder im Dekalog auf das Hangen der Menschen an religiösen Meinungen deutet, die Verborgenheit Gottes und seine einzige Offenbarung im Menschen und Menschendienst darlegt und zuletzt mit der Gemeinde und den Kindern hingeht, um einer armen Familie, die eben die Mutter verlor, aufzuhelfen, denn „Gott ist nahe, wo die Menschen einander Liebe zeigen." Das Hauptthema dieses Teils ist übrigens positiver Art: die Methode wahrer Volkserziehung durch Arbeit in Industrie, Handwerk und Feldbau, begleitet von intellektueller Ausbildung und gekrönt von praktischer wortloser Religion. Wenn wir hier den Gegensatz gegen die frühere, einseitig religiöse Volkserziehung hervorheben, so ist freilich darüber nicht zu übersehen, daß sich Pestalozzi kaum viel weniger im Gegensatz zu dem Bestreben der meisten aufgeklärten Schulreformer wußte. Er geht von ganz anderen Menschenidealen aus und sucht auf einem ganz anderen Weg ihnen näher zu kommen. Er erstrebt gar nicht Volksaufklärung im Sinn der Verdrängung des Volksaberglaubens durch ein möglichst enzyklopädisches und philosophisch geläutertes allgemeines Wissen, sondern er will die Menschenkräfte wecken und beleben für die nächsten konkreten Lebensaufgaben, speziell für die besonderen Aufgaben der Armen im Dorf. Aber während er noch in den Briefen an Iselin in der Religion, der einfachen Volksreligion, das wichtigste Volksbildungsmittel erblickt hatte, bekämpft er jetzt den tra-

ditionellen religiösen Volksunterricht und will seine Schule überhaupt vom frommen Maulbrauchen und den religiösen Meinungen losreißen und zur realistischen Arbeitsschule umwandeln.

Diese Fäden werden dann im 4. Teil weitergesponnen und führen zu rein theoretischen Zukunftsprogrammen, zum Schaden der Erzählung, die allen Realismus und allen poetischen Reiz dabei einbüßt. Es ist kein Volksbuch mehr. Aber unendlich bedeutsam ist diese Wendung, welche etwa im Jahr 1785 mit dem dritten Teil von „Lienhard und Gertrud" einsetzt. Zum erstenmal tritt hier die neue Schule bewußt in Gegensatz zum primitiven alten kirchlichen Schulbetrieb, und eben deshalb muß absichtlich der Pfarrer zurücktreten und der Schulmeister, der Heide und Realist, Hauptperson werden. Die alte Schule hatte ja fast ausschließlich Religion und nichts als Religion in die Köpfe der kleinsten Kinder eingegossen; und was für eine Religion! Die Katechismusreligion, den höchst unkindlichen Extrakt der Theologie der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, mit nur zu raffinierter Kenntnis der göttlichen und himmlischen Dinge und schlimmer Mißachtung der nächsten irdischen Realitäten, vor allem mit dem argen Rückstand der Liebe hinter dem Glauben, der mit seiner dogmatischen Belastung und seiner Intoleranz so viel Menschlichkeit unterdrücken mußte. Jetzt räumt die neue Schule mit all dem gründlich auf. Sie will etwas ganz anderes als Menschen für den Himmel bilden; sie will sie für die Erde geschickt, fleißig, tüchtig machen, will zu dem Zweck ihren Kopf aufklären und alle ihre Fertigkeiten üben, erstrebt dabei vor allem ein gesundes, geordnetes Gemeinschaftsleben im Diesseits, im nächsten Dorfkreis, und will für diese Gemeinschaft die Brüderlichkeit und das Mitgefühl jedes mit jedem beleben. Da kann es gar nicht anders gehen, als daß der Pfarrer zurücktritt und ein weltgewandter Schulmeister die Sache in die Hand nimmt; mag dann der Pfarrer selber durch den Schulmeister sich fortbilden lassen. Mit einem Schlag ist das ganz neue Problem Kirche und Schule, Pfarrer und Schulmeister erwacht, das dann das ganze 19. Jahrhundert hindurch mit viel Zank und Lärm und beiderseitigem Unverstand die Geister bewegen wird.

Für jeden, der mit dem früheren Pestalozzi bekannt ist, hat die Wendung etwas Ueberraschendes. Sie mag in seinem Innern längst vorbereitet gewesen sein; in seinem Buch tritt sie aber recht unvermittelt auf. Schwere innere Erlebnisse und Kämpfe haben ihn dahingeführt, daß er, der zuvor Ruhe und innere Zufriedenheit in Elend und Armut verkündet hatte, der aufrüttelnde Sozialreformer und antikirchliche Schulmann wird. Er selbst kam noch lange nicht zum Abschluß seiner Gedanken. Nichts kennzeichnet so sehr seine damalige innere Unsicherheit wie die auffallende Korrektur, die er wenige Jahre später an seinen Schulmeister Glüphi und damit an sich selber vornahm. In der zweiten Ausgabe von „Lienhard und Gertrud" vom Anfang der 90er Jahre mußte der Schulmeister bei Gertrud lernen, daß man ohne Gebet und Bibel, ohne Weckung der Aufmerksamkeit auf Gott die rohen Dorfkinder nicht erziehen könne, und seine eigene Erfahrung bestärkte ihn darin, daß bloße Berufsbildung ohne Religion, mag sie noch so gut geleitet sein, den Menschen eher schlechter als besser macht und eine Lücke hinterläßt, die nur die Religion ausfüllen kann. Glüphi versucht es nun selbst ebenfalls wieder mit Religion in der Schule und siehe,

er erzielt damit Fortschritte, die ihm vorher ganz unmöglich waren, und das, obschon er nach wie vor persönlich an vielem zweifelt. Also das erstemal mußte der Pfarrer beim ungläubigen Schulmeister lernen; jetzt geht der ungläubige Schulmeister bei der frommen Gertrud in die Schule. Daraus sehen wir, daß es nicht angeht, Pestalozzis Gedanken aus irgendeiner Schrift dieser Jahre herauszugreifen und zu systematisieren; er war selber noch ein Lernender; er sollte in der Folgezeit noch mehr als einmal umlernen. Man hat den Eindruck, daß ihn altmodisch orthodoxe Schulmeister zum Radikalismus hinübertreiben konnten und aufgeklärte Modepädagogen zum Verfechter der einfachen Herzensreligion werden ließen.

Zu der ganzen Sonderstellung Pestalozzis im Rahmen seiner Zeit gehört übrigens schon seine Sprache. Er schreibt auch als Schulreformer nicht einfach den Jargon der Aufklärung; es ist erstaunlich, wie selten man bei ihm der „Tugend" begegnet; das ganze triviale Geschwätz der Durchschnittsaufklärer ist ihm fremd. Er schuf sich seine eigene Sprache, möglichst konkret, kraftvoll, jedes Wort ein Gedanke. So überragt er wie ein Riese das zwerghafte tugendschwärmende Geschlecht um ihn herum und nötigt alle, die sich mit dieser Zeit beschäftigen, einen andern Maßstab anzulegen, sobald er unter die Schar der Zeitgenossen tritt. Man kann, wenn man will, ihn bereits als den schärfsten Kritiker des Aufklärungsjahrhunderts mit samt seinem Bildungsstreben auffassen; jedenfalls sah er überall da Nöte und Probleme, wo die andern meinten, die Lösung für alle Zeit gefunden zu haben.

Kehren wir deshalb zur Haupttendenz der Schulreform des Aufklärungszeitalters noch einmal zurück. Es galt, das humanistische Gelehrtenideal durch ein neues Ideal allgemeiner Nützlichkeit, reeller Tüchtigkeit und Verständigkeit zu ersetzen und zu dieser gemeinnützigen Bildung weitere und immer weitere Schichten des Volks heraufzuheben. Im gleichen Zusammenhang galt es, die alte Dogmen- und Katechismusreligion, die sich mit dem Prügelstock in der Hand auf die Memoriermethode versteifte, außer Kurs zu bringen durch den auf Verstand und Willen berechneten, geordneten Unterricht in der natürlichen Religion, nicht im Gegensatz zum Christentum, sondern als dessen Quintessenz. Es ist leicht ersichtlich, in welchem engen Zusammenhang diese beiden pädagogischen Bewegungen stehen.

Deutlich wird hier noch einmal der ausgeprägte Charakter aller aufklärerischen Bestrebungen als Laienbestrebungen. Wohl treffen wir überall Pfarrer und ehemalige Theologen in der vordersten Linie der Schulreformer; aber sie schöpfen ihre Ideale nicht aus ihrer Theologie, auch nicht aus der Bibel, sondern aus den mit einer gewissen Selbstverständlichkeit sich durchsetzenden allgemeinen Losungen der neuen Zeit. Und die führenden Persönlichkeiten sind überall Nichttheologen, für Genf Rousseau und Charles Bonnet, für Basel Iselin, für Bern Albrecht Haller, Sinner de Ballaigues und Bonstetten, für Zürich Bodmer und sein Kreis, zuletzt Heinrich Pestalozzi.[1] Letztlich ist ja der gesunde Menschenverstand die neue Großmacht der Zeit, vor der alle anderen Instanzen die Waffen strecken müssen. Emanzipation der Laien von Theologie und Kirche ist, vielen unbewußt, einzelnen sehr hell bewußt, das Ziel der ganzen Aufklärungs-

1) P. Wernle, Die Führerschaft der Laien, ein Charakterzug der schweizerischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, 1916.

bewegung. Die Theologen erhalten ihre Geltung bloß, sofern sie selber Vertreter der Vernunft und der Natur sind; der Glaube, daß sie als Theologen kraft ihrer Offenbarung etwas vor den andern voraus haben könnten, schwindet mehr und mehr. Die ganze Aufklärungsbewegung muß nie als eine theologische Erscheinung, sondern als eine Bewegung des allgemeinen Geisteslebens verstanden werden. Sie wirkt in die Theologie und Kirche mächtig hinein, aber sie läßt sich von dieser keine Anregungen geben. Sie trachtet gerade darnach, die Theologie in die allgemeine Philosophie, die Kirche in den Staat ganz aufzunehmen und alle Sonderansprüche derselben niederzuschlagen. Die Theologie der Zukunft soll die natürliche Religion des gesunden Menschenverstandes sein; der Pfarrer wird der rechte Bürger und patriotische Lehrer und die Kirche ein brauchbares Mittel zur Weckung eines gemeinnützigen und philanthropischen Bürgersinns.

Die folgende Darstellung der Veränderungen auf dem engeren Gebiet der Theologie und der Kirche soll das Gesagte bestätigen. Wir wenden uns von der allgemeinen Geistesgeschichte der engeren Kirchengeschichte der Schweiz in diesem Zeitraum zu.

2. Hauptabschnitt.

Die Aufklärung in Theologie und Kirche.

1. Abschnitt.

Teilnahme der Theologen und Pfarrer am allgemeinen Bildungsstreben.

Wenn die Aufklärung nicht eine eng theologische Bewegung, sondern eine Wandlung des allgemeinen Geisteslebens bedeutet, so wird auch die Wandlung im engeren Gebiet des theologischen Denkens irgendwie zusammenhangen mit einer gesteigerten Anteilnahme der Theologen und Pfarrer am allgemeinen Bildungsleben der Zeit. Das Neue und Eigenartige besteht darin, daß ein großer Teil der Pfarrer in den allgemeinen Bildungsbestrebungen aufgeht und von den theologischen und kirchlichen Interessen nicht mehr ganz in Anspruch genommen wird. Natürlich handelt es sich dabei um Unterschiede des Grades. Es hat zu jeder Zeit Theologen und Pfarrer bei uns gegeben, welche im Hauptfach Gelehrte, Pädagogen, Politiker oder Dichter gewesen sind und sozusagen im Nebenfach ihren kirchlichen Beruf ausübten. Aber es ist doch auffallend, in welchem Maß in den philosophischen, literarischen und besonders pädagogischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts gerade die Pfarrer hervorgetreten sind. Es gab keine Reformarbeit, bei der sie nicht in vorderster Linie standen. Wie stark aber in der Tat bei unzähligen von ihnen die allgemeinen Interessen die speziellen Berufsinteressen überwogen, dafür gibt Stapfers berühmte Enquete vom Jahr 1799 Belege in Hülle und Fülle. Unter den vielen Rubriken, welche hier den Pfarrern zum Ausfüllen vorgelegt wurden, befindet sich eine: „Lieblingsbeschäftigung?“ [1]. Hier haben nun eine große Menge der befragten Pfarrer ihre besonderen Neigungen kundgegeben und uns heute noch in den Stand gesetzt, von der Vielseitigkeit der Interessen der damaligen schweizerischen Pfarrer einen Begriff zu bekommen. Für den Ausfall der Ant-

1) In Betracht kommen folgende Bände des Helvetischen Archivs Bern (HArBe): 1346 (Aargau), 1348 (Baden), 1354 (Basel), 1358 (Bern), 1367 (Léman-Waadt), 1374 (Linth-Glarus und Teile von St. Gallen), 1388 (Berner Oberland), 1390 (Schaffhausen), 1392 (Sentis-St. Gallen und Appenzell), 1396 (Solothurn), 1416 (Zürich).

worten der Thurgauer Pfarrer[1] entschädigen einigermaßen die Zürcher Visitationsberichte von 1797, die auch die Angaben der Zürcher Pfarrer ergänzen. Daß wir für Genf und Neuenberg wie auch für Graubünden keine ähnliche Quelle besitzen, bleibt bedauerlich.

Wir begegnen zunächst noch zahlreichen Verehrern des klassischen Altertums, die bis ins hohe Alter mit ihren lieben Griechen und Römern in lebendiger Gemeinschaft blieben. Unter den Zürchern war der alte Johann Georg Schultheß, Pfarrer in Mönchaltdorf, der vollendetste Typus des klassisch literarischen Bildungsideals (1724—1804). Er hatte „als Jüngling Bodmers, Hagedorns, Klopstocks, Kleists, Gleims, Ramlers, Sulzers persönlichen Umgang genossen und in ihrem Kreis den Musen und Grazien bei der Morgenröte der schönen Literatur und des wahren Geschmacks in Deutschland geopfert;" hatte er doch selber in Berlin seine Studien getrieben und war der Gründer des dortigen Montagsklubs gewesen. Ins Pfarramt zurückgekehrt, machte er sein fortgesetztes Studium aus der Exegetik des Neuen Testaments, aus dem Lesen griechischer und lateinischer Klassiker, wie auch der neuen klassischen Schriftsteller in englischer, französischer und deutscher Sprache, wozu er von Bodmer und Breitinger angeleitet worden war. Gleichzeitig gab er sich Mühe, von allen Aufklärungen, Berichtigungen, Erweiterungen in der Religion, Moral und Metaphysik möglichsten Nutzen zu ziehen, las Kant und prüfte, was für und wider ihn geschrieben wurde. Hier kommt er als Uebersetzer einer Bibliothek griechischer Philosophen, speziell der Gesetze und des Gorgias von Plato, blieb in Betracht. Er war 1724 geboren und blieb geistig rüstig bis ins höchste Greisenalter.[2]

Von ähnlicher Geistesrichtung muß der Pfarrer von Neftenbach, Joh. Jakob Pfister, 10 Jahre jünger als Schultheß, gewesen sein; er nennt als Lieblingsbeschäftigung Lektüre der alten klassischen Autoren und der vorzüglichsten neueren Schriften, die die Aufklärung in theologischem, moralischem, philosophischem und wissenschaftlichem Fach befördern, nicht nur lateinisch und deutsch, sondern auch französisch, englisch, italienisch und holländisch. Er war 12 Jahre lang Feldprediger bei dem ehemals in holländischen Diensten stehenden Schweizer Regiment gewesen, daher die Weite seiner Sprachkenntnis. An Schultheß und Pfister kann jeder erkennen, wie wenig die Liebe zu den Alten irgendwelche Verschlossenheit gegen die moderne Bildung mitzubringen braucht. Für manche Pfarrer mochte das Studium der Antike einer vorübergehenden Lebensepoche seinen Stempel aufdrücken, so für Hans Jak. Nägeli in Wetzikon, den zuerst Historie und Geographie anzogen, worauf er sich in den mittleren Jahren auf die lateinischen und griechischen Klassiker und die Musik warf, um zuletzt bei Landwirtschaft und Pädagogik zu landen. Aehnlich wohl Rud. Maurer, Pfarrer in Affoltern, ein eifriger Freund der Schweizergeschichte, der zwischenhinein Selecta capita ex scriptoribus graecis herausgab. Aber wie manche Zürcher Pfarrer geben in den Visitationsberichten bestimmte griechische und römische Klassiker an, die sie sich gerade zum Studium erkoren hatten von Homer bis zu Lukian und Plutarch herab und unter den Lateinern Cicero am

1) Das thurg. Staatsarchiv Frauenfeld besitzt allein die Antwort von Pfr. Joh. Jak. Gutmann in Steckborn.

2) Vgl. über J. G. Schultheß außer HArBe, 1416 J. Bächtold, a. a. O., p. 182 f. Anm.

stärksten.[1] Ein Pfarrer Heinrich Rahn zu Sulgen im Thurgau las jeden Abend zu seiner Erholung ein Stück aus einem lateinischen Klassiker. Vergessen wir nicht die humanistischen Lehrer an der Zürcher Schule, die ja alle der theologischen Zunft angehörten, unter ihnen den jüngeren Joh. Jak. Hottinger, der am Ausgang des Jahrhunderts in würdigster Weise das Erbe eines Breitinger und Steinbrüchel verwaltete. Es wirft ein helles Licht auf die geachtete Stellung des Humanismus in der zürcherischen Theologenwelt, wenn Felix Nüscheler, der Professor am Karolinum, in seiner Zwinglibiographie dem Humanisten und Freunde der Klassiker das höchste Lob unter allen Reformatoren zuerkennt und die Bedeutung der klassischen Studien für die Reformation so begeistert hervorhebt.[2]

In der Universitätsstadt Basel stand es schon anders. Wohl gab es auch hier Pfarrer, die bis in ihr Greisenalter hinauf griechische und lateinische Schriftsteller kultivierten, aber es sind Ausnahmen. Den Basler Philologen fehlte der feine Geist des Zürcher Humanismus; die Berufung auf die Alten wirkte hier lähmend und reaktionär, so daß Johannes Frey, das *enfant terrible* der Basler Aufklärung, am Ende des Jahrhunderts, für die Aufhebung alles Lateinischen und Griechischen in den Basler Stadtschulen eintrat, aus persönlichem Haß gegen die Theologen und Philologen alten Schlags, in denen er das Haupthindernis der Aufklärung erblickte.[3] Aehnlich wie in Basel scheint in Bern ein sehr kleiner Prozentsatz der Pfarrer das Studium der alten Klassiker noch später fortgesetzt zu haben, unter ihnen der drolligste der Aarauer Daniel Hunziker, Pfarrer in Ursenbach, der noch mit 77 Jahren alle Tage seinen Homer las, „um sich den Ekel am Heidentum zu erhalten, das sich bei uns einnisten will;" als Gegengift las er Bibel und Klopstocks Messiade, um das Christentum bei sich zu befestigen und zu erhöhen. Dafür bezeugt ein anderer Aarauer, Martin Imhof, Pfarrer in Truob, die 2, 3 und 20mal wiederholte Lektüre einiger Klassiker aus dem alten Rom, sicher aus Freude und nicht zum Ekel. Und

1) AKDZ, 1797: Homers Odyssee bei Joh. Vogel in Tägerwilen, Thukydides bei Sal. Fäsi in Bülach, Epiktet bei Dav. Trümpi in Berlingen, Plutarchs Biographien bei Andr. Wolf in Hedingen, Plutarch und Livius bei Jak. Zimmermann in Felben, Lukian bei Leonh. Meister zu St. Jakob, Cicero bei Anton Schweizer in St. Margrethen, speziell de officiis bei Hans Kasp. Tobler in Wytikon, Joh. Rud. Meyer in Birmensdorf, Sal. Burckhardt in Höngg, die oratio in Catilinam bei Jak. Heitz in Burg und Sal. Grob in Langenrickenbach, de natura deorum bei Dieth. Burckhardt in Hüttlingen, Sallust und Horaz bei Joh. Jak. Gutmann in Steckborn, Tacitus bei Joh. Chr. Tobler in Veltheim und bei Dekan Joh. Heinr. Blaß in Gachnang, Quintilian bei Joh. Jak. Büeler in Güttingen. Nach HArBe, 1416 berichten von klassischer Lektüre auch Hans Kasp. Hirzel in Oberrieden (neben Natur- und vaterländischer Geschichte), Balthasar Waser in Egnach, Leonh. Wirz in Regensberg (der speziell der philosoph. Literatur aus der lat., griech. und deutschen Welt nachging).

2) F. Nüscheler, Magister Ulrich Zwingli, Lebensgeschichte und Bildnis 1776, p. 24 ff.

3) Der junge Nikl. v. Brunn verschlang in seiner Studienzeit eine Unmenge Klassiker (Autobiographie). Von den Landpfarrern trieb Dekan Franz Dietrich in Benken, ein universal interessierter Mann, unter vielen anderen Beschäftigungen auch alte und neue Sprachen; Joh. Rumpf in Aristorf, 1799, 74 Jahre alt, nennt an erster Stelle alte und neue Sprachkunde; Joh. Vest in Tenniken mit 66 Jahren griechische und lateinische Schriftsteller. In der Stadt bekennt sich Joh. Rud. Burckhardt zum Studium der klassischen Schriftsteller nach der Theologie und neben Kirchenvätern und Geschichte. Zu Joh. Frey vgl. seinen Brief an Stapfer vom 10. Nov. 1799 (HArBe 1427).

ein Joh. Rud. Baumgarten, Pfarrer in Bargen, kehrte in späteren Jahren zum Studium der alten Griechen und Römer zurück, bei denen er mehr Wahrheit als Schein, mehr Gedanken als schöne Worte, folglich mehr wahre Philosophie als in den Schriften der Neueren zu finden vermeinte." [1] Daß auch in Bern der Humanismus Feinde hatte, erhellt indirekt aus der Rede Philipp Alb. Stapfers über die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlage des Menschen, worin der spätere Minister der Helvetik mit Kategorien der Kantischen Philosophie etwas wunderlich, aber begeistert die Unentbehrlichkeit der klassischen Bildung verkündet (1792).

Schaffhausen besaß seit 1794 in Joh. Georg Müller als Professor des Griechischen und Hebräischen am Gymnasium einen Theologen von wahrhaft vornehmer klassischer Bildung; aber auch der Stadtpfarrer Melchior Habicht hatte in früheren Jahren ein Dezennium hindurch als Professor des Griechischen gewirkt und las noch in späteren Jahren neben seiner Bibel die alte klassische Literatur. Selbst ein Johannes Büel, der nie eine Universität besucht hatte und sich bloß vom Andelfinger Pfarrer Joh. Wilh. Veith zum Examen eindrillen ließ, las in den 14 Jahren, da er in Hemmishofen als Schulmeister amtete, die vorzüglichsten lateinischen Klassiker neben Rousseau, Voltaire, Labruyère, Molière und anderen historischen, theologischen und philosophischen Schriften. [2] In der Ostschweiz dagegen sind Liebhaber der klassischen Studien schon seltener; [3] in Graubünden muß man die Pfarrer, die ein wenig Griechisch verstanden, mit der Laterne suchen. Um so größeren Respekt verdient es, daß ein Petrus Dominikus Rosius a Porta für seinen dreisprachigen Heimatkanton sein großes Reformationswerk noch lateinisch zu schreiben vermochte, die Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum, wobei nur leider fraglich ist, ob so sehr viele seiner Kollegen es lesen konnten.

In der welschen Schweiz treffen wir neben mehrfachen Belegen für die Hochschätzung der klassischen Bildung [4] auch eine antihumanistische Strömung, die

1) Von Berner Pfarrern geben als Lieblingsstudium an Albr. Fastnacht in Dürrenroth: römische Klassiker, besonders den tiefblickenden Tacitus, Karl Friedr. Tribolet in Bern: lateinische und griechische Sprache und Mathematik; Dekan Joh. Rud. Wildbolz in Jegensdorf: griechische und lateinische Kultur sowie biblische Kritik und Exegetik; Sigm. Ringier in Kappelen: pragmatische Historie und alte Klassiker; Fr. B. König in Burgdorf: früher Wissenschaft der alten Sprachen, später der neuen Sprachen, der alten und neuen Geschichte; Sam. Müslin in Huttwil: römische Literatur und Moral; Abrah. Jak. Lutz in Gsteig, ein Autodidakt: moderne, besonders vaterländische Historien und klassische Literatur; Joh. Rud. Kraft in Brugg: Die Weisen des Altertums und der Jetztwelt.

2) Joh. Kirchhofer in Wilchingen studierte mit 50 Jahren immer noch alles, was wahre Geistesaufklärung fördert, vorzüglich philologische und klassische Literatur und daneben als Landprediger das menschliche Herz und die möglichste Popularität. Joh. Ulr. Benker, zweiter Pfarrer in Dießenhofen, versichert von sich, daß er so viel als möglich mit seinem Zeitalter fortzurücken und mit den besten theologischen, historischen, philosophischen und pädagogischen Schriftstellern Deutschlands bekannt zu werden suche, ohne die alten Klassiker ganz zu vernachlässigen.

3) Pfr. Joh. Ulr. Loser in Hemberg nennt neben Theologie und Historie Cicero und Seneka, J. H. Bösch in Mogelsberg das Lesen der Griechen und Römer und spekulative Philosophie als Lieblingsbeschäftigung.

4) Pfr. Louis Burnat in Romanel stellt die antike Literatur als Lieblingsbeschäftigung

freilich erst in der Revolutionszeit sich deutlich offenbarte. Pfarrer Gabriel Carrard setzte an die Spitze seiner Reformforderungen Verbannung des Lateinischen aus der Schule, da der spätere Pfarrer es gar nicht brauche, alle besten lateinischen Schriften übersetzt seien und das Deutsche gegenwärtig wertvoller sei als das Lateinische; es folgt eine Aufzählung des vielfachen Schadens, den die antike Literatur jugendlichen Gemütern bringe, von der Unsittlichkeit der heidnischen Götter, der Unmenschlichkeit der homerischen Helden, der gefährlichen Erzählung Virgils von Dido, bis zur Kritik der Moral des Horaz, von Petron, Ovid, Tibull, Properz zu schweigen.[1] Er ist das Pendant zu Joh. Frey in der deutschen Schweiz, nur daß dieser vom Standort des Aufklärers, Carrard von dem des Christen ausgeht.

Man sieht, es gab auch Feinde der antiken Bildung unter den Pfarrern; allein die Freunde waren weit zahlreicher und kennzeichnen diese Zeit. Es lag in dieser Freundschaft ein starkes Gegengewicht gegen jeden aufklärerischen Radikalismus und ein ernstes Mahnzeichen für den Theologen, auch auf seinem Gebiet den Kontakt mit den geschichtlichen Quellen nicht zu verlieren. Schließlich spricht allein schon die Tatsache, daß ungefähr alle Latein- und Griechischlehrer an den höheren Schulen sich aus den Theologen rekrutierten, für die intensive Vertrautheit der damaligen Geistlichkeit mit dem klassischen Altertum.

Allein sie ist nicht charakteristisch für diese Epoche, sondern ein Ueberbleibsel der Vergangenheit. Das moderne Interesse eines großen Teils der jungen und alten Theologen wandte sich den Naturwissenschaften in immer steigendem Maße zu. Selten rein theoretisch, aus purer Freude am Fortschritt der Naturforschung, fast in der Regel von starken praktischen Nebenmotiven bestimmt. Bei sehr vielen war das Interesse für die Naturwissenschaften aus der Vaterlandsliebe geboren, man wollte einmal die heimische Bergwelt, die heimischen Pflanzen und Tiere gründlich kennen lernen; zur Vertrautheit mit dem Vaterland gehörte doch in erster Linie die Kenntnis seiner eigenartigen Natur nach wissenschaftlichen Prinzipien. Und damit verband sich sofort das ökonomische Interesse wieder im nächsten praktischen Sinn. Die bessere Naturkenntnis sollte dem Vaterland, dem eigenen Pfarrdorf, ja dem Pfrundgut von Nutzen sein. Der Pfarrer konnte damit sein dürftiges Einkommen mehren und seinen Pfarrkindern helfen, aus ihren Schulden herauszukommen und einigermaßen zu prosperieren. Wenn dann Bibelstudium, Seelsorge und manches andere etwas zu kurz kam und der Pfarrer wie ein anderer Bauer den Feldgeschäften nachging, was tats? Es kam für ihn und die Gemeinde mehr greifbarer Nutzen heraus.

Unter den Zürcher Pfarrern ragt Rud. Schinz, Pfarrer in Uettikon (1745—1790) durch seine Verdienste im landwirtschaftlichen Fach hervor. Er hatte in seiner Jugend dem Patriotenkreis von Bodmer angehört, für Natur und Landleben geschwärmt und die Bücher gehaßt. Er hätte damals am liebsten das ganze

voran; Henri Bouverot in Peney las Tacitus und Cicero; Pierre Dan. Blanc in Pomy Virgil und Cicero.

1) Gabr. Carrard, *Ministre du St. Evangile, membre de la Classe Orbe et Grandson: Considération sur l'éducation académie des jeunes gens qui se consacrent au Ministère* (HArBe 1740).

Leben auf Reisen zugebracht und reiste auch wirklich bis zum 33. Altersjahr, da er sich endlich dazu bewegen ließ, eine Pfarrstelle anzunehmen. Nun gab er sich alle Mühe, den Landbau in Uetikon zu heben; er wollte den Kleebau einführen und konnte den Widerwillen der Gemeinde nur dadurch überwinden, daß er seinen Kirchgenossen versprach, ihre allfälligen Verluste zu ersetzen. Mit erwachsenen Jünglingen besuchte er wiederholt die Musterwirtschaft des Kleinjogg. Statistische und pädagogische Bemühungen verband er mit den ökonomischen, dabei allzeit in engem Verkehr mit der ökonomischen Gesellschaft Zürichs.[1] Eben dieser Gesellschaft gehörten eine ganze Reihe zürcherischer Landpfarrer als korrespondierende Mitglieder an:[2] David Wieser in Wiesendangen (geb. 1728), David Kidt in Rickenbach (geb. 1718), Joh. Jak. Meyer in Weislingen (geb. 1748); der alte Kidt rühmte sich noch mit 87 Jahren, wie er durch seine landwirtschaftlichen Kenntnisse seiner Gemeinde „eint und andere nützliche Dienste" geleistet habe. Ulrich Hegner in Seuzach, der Vater eines berühmten Sohnes, interessierte sich besonders für den Rebbau, Heinrich Ulrich in Hettlingen, Dekan Hans Konrad Nüscheler in Rüschlikon für Blumengärtnerei, der alte Achior Schmid in Uster (geb. 1728) für das Pflanzen und Aufziehen der Bäume und anderer Holzarten. Es kennzeichnet so recht den Gang der Zeit, wenn Dekan Hans Jak. Nägeli in Wetzikon (geb. 1736) im höheren Alter die lateinischen und griechischen Klassiker zurückstellt, sich der Physik, der Staats- und Landwirtschaft widmet und für seine Gemeinde einen Unterricht über Pflanzung und Nutzung der Erdäpfel verfaßt. Noch zwei Zürcher Kuriosa seien hier hervorgehoben, Heinr. Wyß in Dielsdorf, ein Universalmensch sondergleichen, der Geschichte, Geographie, Diplomatik und Statistik und dazu Meteorologie — er stellte darin eigene Beobachtungen an — Zoologie, Arithmetik und Astrologie studierte; und Heinr. Corrodi, der berühmte Bibelforscher und Philosoph, ein gänzlich unpraktischer Stadtmensch, der gleichwohl für Insekten und Blumen, für Astronomie und für Geographie aller Länder ein lebhaftes Interesse zeigte.[3] Ein ganzes Heer von Liebhabern der Naturwissenschaft, Praktiker und Theoretiker, schließt sich an die genannten bedeutenden Männer an.[4]

In Bern begegnet uns, wie durch Zufall ins theologische Fach verschlagen, als hervorragender Naturwissenschaftler Jak. Sam. Wyttenbach (geb. 1748), der Pfarrer an der Heiliggeistkirche. Er kultivierte alle Teile der Naturgeschichte, vorzüglich des Vaterlandes, war Mitglied der naturhistorischen Gesellschaften zu London, Stockholm, Berlin, Jena, Genf, Lausanne, Bern, sowie der Gesellschaft der Bergbau-

1) J. C. Nüscheler, Denkmal auf Pfr. Rud. Schinz.

2) Die Teilnahme der zürcherischen Pfarrer an der naturforschenden Gesellschaft oder speziell an ihrer ökonomischen Sektion ist noch zu erforschen; ein Anlauf meinerseits dazu hatte keinen Erfolg.

3) Leonh. Meister, Nekrolog auf H. Corrodi, 1793.

4) Als Lieblingsbeschäftigung nennen Landökonomie: Joh. Hirzel in Wildberg und Ulrich Nötzlin in Dynhardt (nach Geographie und Geschichte), Naturlehre: Heinr. Nägeli in Stammheim, Naturgeschichte: Benj. Fäsi in Bülach und Joh. Konr. Hirzel in Oberrieden (neben sprachlichen und historischen Liebhabereien), Physik (nächst Geographie aller Länder): Joh. Heß in Bubikon.

kunst in Deutschland und bekleidete in Bern eine Lehrstelle für Mineralogie und die vegetabilische materia medica am medizinischen Institut; den bedeutendsten Natur- und Alpenforscher im 18. Jahrhundert nach Albrecht v. Haller hat ihn ein moderner Biograph genannt. In der Tat hat er die Früchte seiner Alpenreisen in einer großen, Jahrzehnte ausfüllenden Literatur eigener Publikationen, Editionen und Kommentaren zu den Beobachtungen fremder Alpenforscher niedergelegt; 1786 gründete er mit einigen Freunden die Berner Naturforschende Gesellschaft, die u. a. den botanischen Garten in Bern errichtete. Es gab eine Zeit, da alle Fremden in Bern diesen Pfarrer als eine naturwissenschaftliche Berühmtheit besuchten und sich von ihm sein Naturalienkabinet zeigen ließen. Mit allen Naturforschern seiner Zeit in regem Briefwechsel stehend, verstand er es zugleich prächtig, in der eigenen Heimat die Talente nach dieser Seite zu wecken und zu unterstützen. Dabei war Wyttenbach ein Pfarrer aus Ueberzeugung und ein warmherziger Christ, von der theologischen Aufklärung fast unberührt.[1] Auch einer der Berner Theologieprofessoren war im Nebenfach Naturforscher, Sam. Eman. Studer, seit 1796 Professor der praktischen Theologie; er war bekannt als eifriger Meteorologe und ganz besonders als einer der besten Insekten- und Schneckenkenner seiner Heimat. An Wyttenbachs Alpenforschung nahm er hervorragenden Anteil.[2] Wie in Zürich bestanden auch im Bernbiet enge Beziehungen zwischen einer Reihe von Pfarrern und der ökonomischen Gesellschaft, die hier zuerst ins Leben getreten war. Man kann sagen, daß sogleich mit dem Gründungsjahr 1759 bernische Pfarrer und Theologiestudenten zu ihren Mitgliedern gehörten; den Beitritt von Theologiestudenten sah die Gesellschaft darum gern, weil diese dadurch ein tieferes Interesse für alle wirtschaftlichen Fragen in ihren künftigen Beruf nehmen konnten. Auch als sich Zweiggesellschaften in Nidau, im Emmental, im Oberland und Simmental, im Aargau, in den verschiedenen Bezirken der Waadt sowie in Biel bildeten, zählte man nicht mit Unrecht auf die Pfarrer, die in großen Scharen an den Bestrebungen der ökonomischen Gesellschaft teilnahmen, durch wertvolle literarische Beiträge sie unterstützten. Der im Jahr vor Stapfers Enquete verstorbene Pfarrer Albrecht Stapfer, erst Helfer in Diesbach, dann Pfarrer in Münsingen und zuletzt in Mett, war darunter einer der hervorragendsten Mitarbeiter; er schrieb für die Gesellschaft Abhandlungen von der Notwendigkeit des Landbaues und den besten Mitteln dazu (1760), vom Austrocknen der Möser, Sümpfe, Moräste usw. und Nutzbarkeit derselben (1761), von der Vermehrung des Futters durch künstliche Wiesen (1762), von der besten Auferziehung der Jugend auf dem Lande (mit scharfer Kritik des bestehenden Religionsunterrichts und Regeln für einen Landkatechismus 1764), worin die Vorzüge und Mängel der merkwürdigsten Armenanstalten der verschiedenen Städte und Bezirke des Berner Gebietes bestehen (1782).[3] Zur Zeit der Helvetik war Helfer Gottlob Gruner in Bern der

1) Heinrich Dübi, Jak. Sam. Wyttenbach und seine Freunde, Neujahrsblatt der lit. Ges. Bern, 1910; aus älterer Zeit Rud. Wolf, J. Sam. Wyttenbach, Berner Taschenbuch, 8152—53.

2) Heinr. Dübi a. a. O. p. 42 f.; Sam. Eman. Studer ist der Vater des hervorragenden Geologen Bernhard Studer.

3) Konrad Bäschlin, Die Blütezeit der ökonomischen Gesellschaft in Bern, 1759—1766,

Sekretär der Gesellschaft. In den Antworten der Berner Pfarrer auf Stapfers Fragen rühmen sich eine Reihe Pfarrer gekrönter Preisschriften dieser Gesellschaft, so z. B. J. J. Ringier, Pfarrer in Birrwil, und J. R. Nötiger, Pfarrer in Messen im Bucheggberg; auch Pfarrer Sam. Engimann in Schangnau schrieb eine Volksschrift über den natürlichen, landwirtschaftlichen und sittlichen Zustand der verschiedenen Gegenden des Bernerlandes, die freilich 1799 noch ungedruckt in einem Schreibtisch lag.

Ein hervorragender Botaniker war Daniel Funk in Koppigen, der speziell zu der Zeit, da er Helfer in Saanen gewesen war, 2000 seltene Alpenpflanzen gesammelt, nach dem Linnéschen System klassifiziert und konserviert hatte; kein geringer Idealismus, wenn man sich die ganze Trostlosigkeit einer Helferstelle im damaligen Berner Oberland vorstellt! Als berühmtester Sammler aber galt unter den Landpfarrern Daniel Sprüngli in Stettlen, der ganz nahe bei der Stadt, auf dem Baumgarten, seinen Lebensabend verbrachte. Er besaß neben einer Menge Muscheln und Versteinerungen jene Vögelsammlung, die alle fremden Reisenden auf sein Landgut hinausfahren ließ, weil man glaubte, die Vögel der gesamten Schweiz bei ihm versammelt zu finden.[1] Unter den praktisch orientierten Landpfarrern warf sich der alte E. M. Wyß in Wohlen, nachdem er zuerst Medizin, dann Musik getrieben hatte, auf die Gärtnerei und gab 1796 ein Gärtnerhandbuch heraus; Joh. Ganting in Leuslingen im Bucheggberg „wanderte, da die Menschen hier auf Erden so böse sind und so viel Böses machen, oft unter den Sternen und studierte die Astronomie, liebte daneben auch die Bienen- und Baumzucht." Ganting hatte in seiner Freude an der Baumzucht Kollegen wie Pfarrer Joh. Buri in Därstetten und J. Müller in Limpach, der „ein wenig Baumzucht und Pädagogik studierte und in der Mechanik grübelte." Im übrigen gab es unter den Berner Pfarrern alle Nuancen eines Verhältnisses zur Naturwissenschaft: Keine Praktiker, die selber richtig bauern wollten, reine Wissenschaftler und solche, die Wissenschaft und Praxis verbanden.[2]

Anders steht es schon in Basel, wo das Interesse an der Landwirtschaft zwar keineswegs fehlte — ein Pfarrer Joh. Jak. Zwilchenbarth in Kilchberg

---

Diss. Bern 1917; vgl. die gedruckten Abhandlungen und Beobachtungen durch die ök. Ges. zu Bern gesammelt, u. a. die Verzeichnisse der mitarbeitenden Gesellschaften der französischen und deutschen Schweiz.

1) Vgl. z. B. die Reisebeschreibung des Engländers W. Coxe in der französ. Ausgb. t. II, 291 ff.

2) Zur Landwirtschaft bekannten sich die Pfarrer: Wilhelm Hürner in Gurzelen, Jak. Friedr. Dachs in Thurnen, Dan. König in Seedorf, Abrah. Ganting in Arch, Albr. Ludw. Morlot in Krauchthal (neben Geschichte und Geographie), Em. Baumann in Seeberg (neben Mechanik), Abrah. Moser in Lützelflüh, Martin Imhof in Trub (seine Hauptinteressen lagen anderswo), Rud. Bachmann in Worb, Carl Fr. Studer in Wyl, Abrah. Niehaus in Neuenegg, Dav. Stäbli in Rupperswyl, Gabr. Farschan in Lauenen (neben fleißiger theologischer Lektüre und Viehzucht), Sam. Bischof in Erlenbach (neben Pädagogik, Bibel und Moraltheologie), Sam. Hopf in Oberwyl, Rud. Steck in Aeschi und Gottl. Sam. Lauterburg in der Lenk (diese beiden neben gelehrten und pädagogischen Studien). Theoretische und praktische Landökonomie betrieb Pfr. Albr. Friedr. Rütimeyer in Schwarzenegg; ähnlich verbinden Naturwissenschaft und Naturgeschichte mit Landökonomie Gottl. Rud.

war z. B. Mitglied der ökonomischen Gesellschaft — aber doch nicht die Rolle spielte wie im Zürcherischen und Bernischen. Immerhin deuten die vielen ostschweizerischen Theologen, die in Basel studierten und die sich später fast ausschließlich zur naturwissenschaftlichen Richtung bekannten, darauf hin, daß in Basel auf diesem Gebiet mehr Anregung als in der Theologie zu holen war.[1]

Während in Schaffhausen das naturwissenschaftliche Fach der Anziehungskraft für den Pfarrer entbehrte,[2] begegnet man in der Ostschweiz zahlreichen Pfarrern mit speziell naturwissenschaftlichen Neigungen. Unter den Glarnern ragt durch seinen Sammler- und Forschertrieb Joh. Rud. Steinmüller hervor, Pfarrer in Mühlehorn und Kerenzen, der alle freien Stunden zu Gebirgswanderungen und naturgeschichtlichen Studien verwandte; er sammelte mit unermüdlichem Fleiß die Mineralien der Glarner Bergwelt und legte eine Vogelsammlung von allen Spezies der dortigen Gegend an; in seinem weit verbreiteten Lesebüchlein hat er denn auch der Naturkunde, d. h. der Tierlehre, Pflanzenlehre, Anthropologie, Geographie ein bescheidenes Plätzlein eingeräumt. Sein Landsmann Niklaus Tschudy in Mitlödi bevorzugte die „Visic" und Chemie, dessen Namensvetter, Helfer Leonhard Tschudy in Schwanden, die Chemie und besonders alles was Einfluß auf Oekonomie und Industrie hat. Schwanden, so rühmte er gegen Stapfer, verdankte es ihm, daß in dieser großen und ziemlich verdienstlosen Gemeinde jetzt eine Fabrik stehe, worin 60—70 Menschen, mehrteils arme junge Kinder, ihr Brot verdienen. Im Toggenburg war es die „Moralische Gesellschaft", die Pfarrer und Laien zu naturwissenschaftlichen und ökonomischen Bestrebungen ermutigte.[3] Im Rheintal warf sich der Glarner Konrad Schindler in Wartau auf Naturwissenschaft, Landökonomie und Botanik und „freute sich, die Wiesen, den Obstwachs, die Gärten und Weinberge der Pfrund um ein Großes verbessert und vermehrt zu haben." Schindler hatte in

---

Walthardt in Gerzensee, G. S. Zehender in Gottstadt (neben Mathematik und bildenden Künsten), Bernh. Albr. Brunner in Rüthi, Em. Fr. Sprüngli in Utzendorf (Naturgeschichte, Naturlehre und Landökonomie), Rud. Ringier in Thunstetten, Abrah. Steinhäuslin in Walterswil, Joh. Meyer in Oberbalm (neben mathematischen Wissenschaften). Stark auf die wissenschaftliche Seite neigen Pfr. Joh. Jak. Sprüngli in Sutz (Philosophie, Mathematik, Naturgeschichte und Landökonomie, als eigentliches Steckenpferd meteorologische Studien), Nikl. Em. Wetzel in Oberwyl (historische Disziplinen und Naturgeschichte), Joh. Rud. Friedr. Funk in Nidau (neben Geographie), Gottl. Ringier in Wynau (Naturerkenntnis), Joh. Nikl. Schweizer in Boltigen (Geometrie, Planimetrie, Mechanik, Physik), Franz Ludw. Bäurlin in Mandach (Astronomie und Philosophie); auch zwei Stadtpfarrer gehören hierher: Joh. Wyß vom Münster (Mechanik und Naturgeschichte) und Helfer M. Rud. Rätzer zur Nydegg (Homiletik und Naturgeschichte).

1) Während der brave Joh. Ulr. Herport zu St. Jakob praktische Landwirtschaft trieb, nennt Joh. Jak. Fäsch, der frühere Pfarrer von Gelterkinden, jetzt Helfer zu St. Theodor, Erziehung und ökonomische Wissenschaft als Lieblingsbeschäftigung. Helfer Joh. v. Speyr zu St. Leonhard hatte früher auf der Landschaft naturgeschichtliche Interessen verfolgt, ebenso Pfr. Sebastian Spörlin in Diegten (Naturgeschichte und Oekonomie), Merian in Bretzwil, der Sohn des Antistes (historische Fächer und Naturhistorie).

2) Einzig Joh. Franz Ziegler, Pfr. in Bünsingen-Buchthalen, der in Göttingen studiert hatte, trieb noch später, neben Geschichte und Geographie, Pflanzenkunde.

3) Pfr. Joh. Jak. Loser in Peterszell nennt Naturgeschichte und Geographie, Joh. Jak. Büehler in Wildhaus Mechanik als Lieblingsbeschäftigung.

Basel studiert wie auch der gleichfalls für Landökonomie begeisterte Bartholomäus Kubli in Sevelen, ebenfalls ein Glarner. Unter den Appenzeller Theologen erwarb sich einen Ehrenplatz in der Naturwissenschaft Johannes Graf, zeitlebens als cand. theol. im Lehrfach tätig; er war zuerst Lehrer am Haldensteiner Seminar gewesen, dann leitete er eine Privatschule in Herisau; da waren dann neben der Schule Lektüre, Alpenreislein auf sein Säntisgebirge, Naturaliensammlungen und der Anbau eines Kraut- und Blumengärtleins seine Lieblingsbeschäftigungen und seine Erholung. Er besaß große Sammlungen von Papillons und Insekten, von einheimischen und ausländischen Muscheln, ferner Pflanzen von 1610 Arten, davon 1238 einheimische, auch einheimische Holzarten, einheimische, meist geschliffene Steine und Versteinerungen, Metallurge, Appenzeller und Schweizer Wappen, Kupfer- und Kunstsachen, Globen usw. Jeden Samstag Nachmittag führte er seine Schüler spazieren zum Baden und Naturaliensammeln; mit den Stärkeren machte er Alpenreisen und sammelte aus den drei Naturreichen; und in den Winterstunden studierte er mit Liebhabern den gestirnten Himmel. Den Pfarrern St. Gallens dagegen scheinen solche Interessen ganz gefehlt zu haben.[1]

In Graubünden verstand es ein Laie, Dr. Joh. Georg Amstein in Zizers, der Gründer der ökonomischen Gesellschaft (1778), auch eine Anzahl junger Bündner Theologen in seine Geistesrichtung hineinzuziehen;[2] von eben diesem

1) Einzig Pfr. Joh. Dan. Freydig an der französ. Kirche studierte Geographie, Naturlehre und Geschichte.

2) Da im Text von so vielen Pfarrern die Rede ist, die sich in der Naturwissenschaft und der Landökonomie, gelegentlich auch in der Medizin, auszeichneten, darf hier ungescheut auch von einem Arzt und Landökonom erzählt werden, der im Nebenberuf Seelsorger und religiöser Dichter war. Dr. Johann Georg Amstein (1744—1794) war der Sohn des Landchirurgs zu Hauptwil im Thurgau und erhielt seine medizinische Bildung im Verkehr mit dem Vater, mit hervorragenden zürcherischen Aerzten und auf der Universität Tübingen; später mit 40 Jahren hat er noch in Paris hinzugelernt. 1771 berief ihn Ulisses von Salis an sein Seminar in Marschlins als Arzt und Lehrer; Amstein heiratete dessen Schwester Hortensia von Salis und wurde nach Bahrdts Weggang Direktor des Philanthropins. 1779 siedelte er nach Zizers über und schuf in seinem Heim einen Mittelpunkt für alle geistigen, gemeinnützigen und humanen Bestrebungen. Mit Freunden aus dem Pfarrerstand gründete er 1788 die Gesellschaft landwirtschaftlicher Freunde und war die Seele des „Sammlers", zu dem er etwa 40 Aufsätze beisteuerte. Als rechter Aufklärer hielt er viel auf strenger eigener Prüfung und auf selbständiger Erkenntnis der Wahrheit. Wer gewagte Behauptungen hinwarf und sie nicht beweisen konnte, reizte ihn zu lebhaftem Widerspruch. Zugleich aber suchte er an allen Dingen die gute Seite hervor und verwarf niemals etwas, weil es nicht in allen Stücken seinen Beifall haben konnte. Sein Herz war erfüllt von den Idealen der Humanität, des Edelsinns, der Wahrheitsliebe, zugleich aber voller Haß gegen Vorurteile und Aberglauben. Feind alles Luxus und erborgten Schimmers, war er unermüdlich, das Gute zu fördern und gemeinnützig zu denken und zu handeln. Jedes Leiden des Dürftigen war für ihn ein Ruf zu unentgeltlicher Hilfeleistung. Seine Interessen waren die mannigfaltigsten; Naturgeschichte wie schöne Wissenschaften und Künste, besonders Musik, aber auch die Schauspielkunst zogen ihn lebhaft an. Er dichtete selber, besonders in jungen Jahren, nach Art der Aufklärungsdichter, stets auf den Nutzen, die Bekämpfung des Aberglaubens, die Erweckung der Vaterlandsliebe und die Erhöhung religiöser Gefühle bedacht.

Kreis ging von 1779—84 die Zeitschrift „Der Sammler" aus, an welchem sich der junge Pfarrer Heinr. Bansi intensiv beteiligte.[1] Der Sammler brachte fast ausschließlich ökonomische Artikel: Ueber Hebung des Ackerbaus, Empfehlung des Gartenbaus, bessere Ordnung im Wirtschaftsbetrieb, Verbesserung der Gemeinde- und Alpweiden, Versuche, die nackende Gerste einzupflanzen, Bemühung um Hygiene, Ratschläge für Heranbildung tüchtiger Aerzte. Heinr. Bansi und sein Freund Luzius Pol hatten in der deutschen Brüdergemeine ihre Bildung empfangen, waren aber hernach vom Geist der Aufklärung ergriffen worden. Luzius Pol, Pfarrer in Luzein, galt als leidenschaftlicher Pflanzen- und Insektensammler, schrieb 1784 ein Werk über die Alpenpflanzen, später über die Geographie Graubündens.[2] In noch späteren Jahren erscheint er als eigentlicher Retter der Kultur des Prättigaus durch seine kräftige Initiative zur Eindämmung der Landquart, die in grauenhafter Weise das blühende Tal zu verwüsten pflegte. Den Sendboten von Herrnhut kam vor, Pfarrer Pol steige zu viel seinen lieben Pflanzen nach und vernachlässige die Seelen seiner Gemeinde; allein für ihn gab es keine Wahl, er folgte seinem Genius.

In der welschen Schweiz sind uns wenigstens aus der Waadt zahlreiche

---

Ein solcher Mann ist nicht denkbar ohne Religion; sie war für ihn nicht Beobachtung eines Gesetzes, sondern quoll aus seiner Liebe hervor. „Lehre, Anweisung, Reichtum, Licht, Trost, Stärkung unseres Lebens und unsere ständige Gefährtin auf dem Weg zur Seligkeit" nannte er sie. Er beklagte es, daß man die Religion aus dem gemeinen Menschenleben gleichsam verbanne, als wenn sie dazu zu erhaben und nicht weltlich genug wäre. Religion war ihm nicht Kultus, sondern tätige Menschenliebe. Doch hat er selber oft an Krankenbetten den ärztlichen Beruf mit dem eines tröstenden Seelsorgers vereinigt und dabei bei katholischen Kranken fein dafür gesorgt, daß nichts von den üblichen Kirchengebräuchen unterlassen wurde; denn er ehrte jede redliche Ueberzeugung ebensosehr, wie er Verketzerungssucht und Intoleranz verabscheute. Fern von aller religiösen Schwärmerei, erfuhr er dennoch oft in sehr bedrängten Lagen seines Lebens eine plötzliche und unerwartete Hilfe, die er gerne und dankbar als Wirkung einer höheren väterlich sorgenden Hand anerkannte. In den letzten Tagen vor seinem Tod beschäftigte er sich nicht ohne Zufriedenheit mit seiner zurückgelegten Laufbahn; heftige Anfälle von Zorn- und Angstgefühlen hatten seine Harmonie öfters getrübt, aber zuletzt hat er auch diese Hindernisse überwunden.

Im Nachlaß Dr. Amsteins fanden sich zwei Sammlungen Gedichte, eine geistliche und eine weltliche, beide druckbereit, aber nicht zum Schaden bis heute ungedruckt geblieben. Die geistlichen Lieder bestehen aus 12 von Amstein verbesserten Psalmen und 16 geistlichen Liedern ohne alle Originalität, meist im Anschluß an fremde Muster und im Geist und Geschmack der vernünftigen Orthodoxie. Die weltlichen Lieder hat er z. T. von anderen Dichtern übernommen, z. T. selber verfaßt; es sind Vaterlandslieder (speziell für Graubündner), Gesellschaftslieder, Lieder für einzelne Stände und Berufe, z. B. für Bündner Geistliche, die aufs Kapitel reisen. Einen eigenen Ton vermochte der gute Mann nicht anzustimmen; die Dichtungen beider Sammlungen aber sind ein Dokument seines guten und frommen Herzens und seiner fröhlichen unschuldigen Weltlichkeit. Vgl. J. U. v. Salis-Seewis, Gesammelte Schriften, ed. Konradin v. Mohr, X. Denkmal, dem sel. Dr. Johann Georg Amstein gewidmet, p. 312—360 (das hier Mitgeteilte ist dieser Lebensskizze z. T. wörtlich entnommen). Die Kenntnis der Dichtungen Amsteins verdanke ich meinem Freund B. Hartmann in Schiers.

1) Joh. Martin Trepp, Heinrich Bansi (Jahresbericht des hist. ant. Ges. von Graubünden XXXVII, 1907); vgl. oben p. 301.

2) J. Zimmerli, Dekan Luzius Pol, 1923.

Pfarrer bekannt, die Naturgeschichte oder Landwirtschaft studierten.[1] Alle überragt Dekan Jean Louis Muret (1517—96), erster Pfarrer von Vevey, ein universal begabter Mann, zugleich hervorragender Mathematiker, Literat, Kenner der orientalischen Sprachen, Pädagoge, Rechtskenner und Statistiker; er korrespondierte mit dem großen Haller über Physiologie und Naturgeschichte, mit Engel über Landwirtschaft, mit Bonnet über Palingenesie und das Organ des Gedächtnisses. Als Statistiker gründete er die ökonomische Gesellschaft in Vevey und korrespondierte mit der ökonomischen Gesellschaft in Bern. Alle seine Bestrebungen zielten darauf hin, die Menschen durch Hebung ihrer materiellen und moralischen Lage glücklicher zu machen. Hauptsächlich kam es ihm darauf an, Mittel zur Vermehrung der Bevölkerung ausfindig zu machen, deren starker Rückgang in seiner Heimat ihn beunruhigte. Er schlug als solche Mittel vor: Kampf gegen Luxus und Trunksucht, Festhalten der Leute auf dem Lande durch materielle Vergünstigungen, Erleichterung der Ehen, Ausschluß der Nichtverheirateten aus allen Aemtern, Prämien für die stärksten Familien. Dekan Muret ist der Vater des berühmten Politikers zur Zeit der Helvetik; er starb 2 Jahre vor der Revolution.[2] In der Geschichte der ökonomischen Gesellschaft von Bern spielen noch eine ganze Reihe waadtländischer Pfarrer eine hervorragende Rolle. Elie Bertrand von Yverdon, seit 1757, Pfarrer der französischen Kirche in Bern war sogleich bei ihrer Gründung der welsche Sekretär der Gesellschaft; sein Bruder Jean Bertrand, der Pfarrer in Orbe, verfaßte in den ersten Jahren ihrer Blüte nicht weniger als vier gekrönte Preisschriften. In Genf hat sich Jean Senebier, Landpfarrer bis 1769, dann einer der Genfer Bibliothekare, durch eine lange Reihe von Uebersetzungen und eigenen Abhandlungen aus dem Gebiet der Physik und Chemie verdient gemacht. Er wollte vor allem dem „*phlogistique*“ auf die Spur kommen, das er als Ursache der Entwicklung des Lebens und der Zerstörung in allen Lebewesen der drei Reiche annahm. In der sehr wertvollen *Histoire littéraire de Genève*, zu der er als Bibliothekar so gut wie wenige befähigt war, hat er nicht versäumt, seine gegen 40 Publikationen, hauptsächlich naturwissenschaftlicher Art, aufzuzählen.

Nichts wäre verkehrter, als hinter diesen starken naturwissenschaftlichen und ökonomischen Interessen so vieler Pfarrer irgendwelche religionsfeindlichen naturalistischen Neigungen zu vermuten. Es offenbart sich hier einfach der Zug des Zeitalters

1) Selbst Philippe Bridel in Chateau d'Oex, ein Hauptvertreter der literarischen Richtung, studierte eifrig Botanik; desgleichen Pfr. François Barthélemy Ducros in Prangins, Gabr. Alexander Hostache in Ormont-Dessous (neben Naturhistorie überhaupt), David Philibert Dind in Bercher (neben Landwirtschaft und Bienenzucht). Die Naturgeschichte der Tiere bevorzugte Pfr. Jean Mauriçe Frossard in Châtillens. Speziell für Landwirtschaft interessierten sich Jean Louis Albert Vicat in Rougemont (neben Geschichte), Henri Bouverot in Peney (neben Tacitus und Cicero), Louis Benj. Valloton in Vallorbe (neben Völkergeschichte). Jac. Louis Demiéville in Echallens nennt in einem überreichen Programm, nach Geschichte und Geographie, auch Naturgeschichte, Physik und Mathematik und läßt dann erst noch alle möglichen politischen Werke folgen. François Delleint in La Tour hat wenigstens als Student in London experimentelle Physik getrieben.

2) Maillefer, *Le doyen Muret* (*Revue hist. Vand.* 1899); Aug. Lauterburg, J. L. Muret, ein schweiz. Nationalökonom und Statistiker des 18. Jahrh. (Diss. Bern, 1893).

3) Vgl. Konrad Bäschlin, a. a. O.

zum handgreiflichen und Konkreten, zu dem, was für Pfarrer und Gemeinde, ja für das ganze Vaterland Nutzen bringt. Die heutige ästhetische Naturfreude dagegen war diesem Geschlecht noch fremd oder begann erst bei Einzelnen aufzudämmern.

Wir wenden uns den historischen Studien des Zeitalters zu. Da begegnet uns neben vereinzelten Bestrebungen universeller Art[1] ein reges vaterländisches Interesse. Der Zürcher Pfarrer Salomon Heß registrierte in Stapfers Enquete nicht nur seine Biographien des Erasmus und Oekolampad, sondern auch die Geschichte der Gemeinde St. Peter, an der er damals als Helfer fungierte. Ein anderer Zürcher, Pfarrer Rud. Maurer in Affoltern hinter dem Albis, trieb eifrig helvetische Historie und Geographie und hatte bereits eine „kurze Geschichte der Schweiz" verfaßt, sowie eine Reihe geographischer und historischer Aufsätze, z. B. „Ueber den Hirsbrei der Zürcher auf dem Freischießen in Straßburg", „Kleine Reisen im Vaterland"; kommt auch diesen Arbeiten kein wissenschaftlicher Wert zu, so bezeugen sie doch die warme Vaterlandsliebe dieses Pfarrers, welcher der Zukunft der Schweiz, stolz auf den Kulturfortschritt, jedoch nicht ohne schwere Sorgen entgegenblickte. Auch die Visitationsberichte geben vielfach Kunde von Studien zur Geschichte des Vaterlandes; eine Reihe von zürcherischen Pfarrern vertieften sich in Joh. Müllers Schweizergeschichte[2] oder in Fäsis Bibliothek schweizerischer Staatskunde. Im Zeitalter der Statistik durfte auch diese Hilfswissenschaft den Pfarrern nicht unbekannt bleiben; Geschichte, Geographie, Diplomatik und Statistik nennt Pfarrer Heinr. Wyß in Dielsdorf als Lieblingsbeschäftigung.

Diplomatik im Archiv in Bern trieb auch Pfarrer Fr. L. König in Burgdorf, ein Freund alter und neuerer Geschichte. An vaterländischem Interesse aber standen die Berner Pfarrer hinter den Zürchern nicht zurück.[3] Da begegnet uns der vielseitige Nikl. Eman. Wetzel in Oberwyl, früher 10 Jahre lang Stadtpfarrer in Biel, der Vaterlands-, Völker- und Naturgeschichte neben Erdbeschreibung studierte, 1795 eine Geschichte der Stadt Biel im Druck herausgab und 1793 „Gelegenheitsreden politischen und moralischen Inhalts über die Lage des Schweizerlandes seit 1789" geschrieben hatte. Auch der Aarauer Martin Imhof, Pfarrer in

1) Von Zürcher Pfarrern notierten als Lieblingsbeschäftigung: Erdbeschreibung: David Koller in Schlatt; Geographie aller Länder: Joh. Heß in Bubikon (neben Physik); Geographie und Geschichte: Ulrich Nötzli in Dynhardt und Jak. Schweizer in Embra, Kirchen- und Weltgeschichte H. Escher in Elsau und Diethelm Schweizer in Hirzel, Geschichte und Philosophie: Joh. Christof Tobler in Veltheim, Joh. Chr. Hug in Thalwil, Benjamin Fäsi in Bülach; Geschichte der Menschheit und Kenntnis des Menschen: Joh. Brunner, Spitalpfarrer in Zürich; Geschichte ohne Zusatz: Joh. Kasp. Sulzer in Winterthur.

2) So Pfr. Felix Schneider in Stäfa, Leonh. Brennwald in Maschwanden, Joh. Chr. Tobler in Veltheim, Joh. Bleuler in Altnau; in Stapfers Enquete stellen vaterländische Geschichte voran die Pfarrer David Holzhalb in Wädenswil, Joh. Konr. Hirzel in Oberrieden und Sal. Wolf, der Liederdichter, in Wangen, während Joh. Jak. Oeri in Erlenbach politische und Kirchengeschichte seines Vaterlandes studierte.

3) Pfr. J. Müller in Limpach gibt Schweizer Erdbeschreibung als Lieblingsfach an, Joh. Jak. Engimann in Diemtigen: Historie der Völker, besonders des Vaterlandes; die Universalhistoriker fehlen freilich auch nicht; Sigmund Langhans in Schüpfen nennt Geschichte, Albr. Ludw. Morlot in Krauchthal Geschichte und Geographie, Sigm. Ringier in Kappelen pragmatische Historiker.

Trub, war ein Mann mit weitem Horizont, Freund der Pädagogik, der Geschichte, der Literatur, der sich doch zuletzt auf Landwirtschaft und vaterländische Geschichte konzentrierte; nachdem er eine nicht unbeträchtliche Bücherſammlung, auch Manuskripte, angelegt hatte, gab er 1782 „Ein Kompendium der Schweizer Geographie" bei Thurneysen in Basel heraus und veröffentlichte in verschiedenen Zeitschriften zahlreiche Aufsätze z. B. über die Frage: „Ist die Aufklärung dem Landvolk nützlich? Waren unsere Heldenväter aufgeklärt?" Imhof gesteht, dieser Geistesgeburt eine vorzügliche Liebe geweiht zu haben. „Einige Gedanken über das Jahresfest auf dem Schlachtfeld zu Sempach" ist ein anderer Aufsatz überschrieben. Imhof fügte seiner Antwort an Stapfer seine Bemerkungen hinzu über das Emmental, über dessen ungeheure Fruchtbarkeit an Menschen und ihre starke Auswanderung nach andern Gegenden infolge des Erbgesetzes, die besser als alle Büchertitel beweisen, wie gründlich der Mann mit seinem Wirkungskreis vertraut ist. Im gleichen oberen Emmental, zu Schangnau, amtete Pfarrer Sam. Engimann, der schon erwähnte Verfasser einer Volksschrift „Ueber den natürlichen, landwirtschaftlichen und sittlichen Zustand der verschiedenen Gegenden des deutschen Bernbiets", gleichfalls einer Frucht tüchtiger vaterländischer Studien. Den ganzen Reiz lokalgeschichtlicher Studien aber genoß Pfarrer Abraham Jakob Lutz in Gsteig, ein Autodidakt, dem „die allgewöhnliche Landstraße gar zu elend schien" und der sich deshalb ohne Rat und Leitung ins unermeßliche Feld des Wissens geworfen, klassische Literatur, Statistik, Erdbeschreibung, Geschichte und Diplomatik studiert und sich zuletzt, durch sehr günstige Umstände aufgemuntert, speziell auf Vaterlandsgeschichte konzentriert hatte. Während seines 17jährigen Pfarramts zu Lichtensteig im Toggenburg benutzte er nicht nur mehrere Standesarchive, private und öffentliche Bibliotheken, sondern auch, begünstigt durch mancherlei Verbindungen, die Schätze der Klosterarchive von Einsiedeln und St. Gallen und brachte schließlich zur Aufheiterung der Geschichte des Toggenburgs, für das er eine vorzügliche Liebe empfand, mehr als 1000 meist unbekannte Urkunden vom 8. Jahrhundert bis auf die Gegenwart zusammen, an deren Ergebnissen er dann bis zur Revolution arbeitete.

Basel besaß in dem alten Theodor Falkeysen zu St. Martin einen besonderen Liebhaber der Schweizergeschichte, der den Grund zu einer mächtigen schweizerischen Privatbibliothek legte, die, von seinem Sohn, dem späteren Antistes, vermehrt, jetzt einen der wertvollsten Bestandteile der Basler Universitätsbibliothek bildet. Nicht geringer sind die Verdienste des Dekans J. J. Huber in Sissach, der zwar überhaupt am liebsten nützliche Schriften, welche Nahrung für Geist und Herz gewähren, zu lesen pflegte, zur speziellen Erholung aber vaterländische Geschichte und Statistik studierte. Von ihm stammt das im Basler Staatsarchiv aufbewahrte unschätzbare „Statutarium Basiliense", die Frucht unermeßlicher, peinlich exakter Studien, sowie eine Geschichte des Basel-Landschaftlichen Kammerguts. Als dritter sei der Basler Theologieprofessor Werner Herzog genannt, der in seinen „Athenae Rauricae" eine wenn auch unexakte und ergänzungsbedürftige, dennoch grundlegende und verdienstvolle Basler Gelehrtengeschichte in lateinischer Sprache verfaßt hat, ein Gelehrter mit starken pietistischen Neigungen und weit entfernt vom Aufklärungschristentum. Auch sonst fehlte es in Basel zu Stadt und Land nicht

an Liebhabern der allgemeinen wie der vaterländischen Geschichte;[1] der alte Dekan Franz Dietrich in Benken, ein Freund des allgemeinen Natur- und Völkerrechts samt der Geschichte, schrieb doch speziell eine „Historische Erklärung und Etymologie von den Namen Helvetien und Basel"; der junge Martin Lutz aber, der erst nach Beginn der Helvetik zum Pfarrer in Läufelfingen vorrückte, nennt in seiner Antwort an Stapfer seine Schrift über Niklaus von der Flüh, den Anfang einer langen Reihe späterer vaterländischer Aufsätze.

Den Schaffhauser Theologen hatte der allerberühmteste Schweizer Historiker der Epoche, Joh. Müller, in jungen Jahren angehört, war ihnen aber entwischt und stand in bösem Gegensatz zu aller Schaffhauser Theologie. Dafür wußte sein Bruder, Joh. Georg Müller, von Herder angeregt, die geschichtlichen Interessen zu befruchten; der weltweite Sinn Herders für das Schöne und Tiefe in allen Völkern und Zeiten traf bei ihm zusammen mit dem Sinn für das Konkrete und Nächste, für alles, was seine Vaterstadt betraf. Auf seinen ungedruckten Sammlungen ruht noch heute vornehmlich die Kenntnis der Geschichte seiner Vaterstadt. Ein anderer Schaffhauser Pfarrer, Andreas Keller, im zürcherischen Illnau, war längere Zeit Waldenserpfarrer in Württemberg gewesen und hatte einen Abriß der Geschichte der württembergischen Waldenser geschrieben. Wie eine Verheißung mutet uns die Notiz des 1799 erst 24jährigen Melchior Kirchhofer in Schlatt an, wenn er vaterländische Reformationsgeschichte als seine Lieblingsbeschäftigung nennt.[2] Kirchhofer sollte einer der verdienstvollsten Geschichtsschreiber seiner Heimat werden.

Weit weniger stark entwickelt erscheint der historische Sinn unter den Pfarrern der Ostschweiz. Doch finden wir den Thurgauer Melchior Sulzberger, eine der künftigen Hauptgestalten der Kirche seines Kantons, schon am Ende des Jahrhunderts in die vaterländische Geschichte vertieft, und sein Nachbar in Frauenfeld, Pfarrer Ulrich Zwingli, machte seinem Namen Ehre, indem er sich in des Reformators lateinische Schriften vertiefte und sich vornahm, sie zur Uebung ins Deutsche zu übersetzen. In St. Gallen war am Ende des Jahrhunderts Hans Kasp. Scherer, der spätere Antistes, der einzige Theologe, der sich auf Statistik, vaterländische Geschichte und alles, was ins schweizerische Fach gehört, warf, während im Toggenburg Andreas Schädler in Stein schweizerische Geschichte und politisch bürgerliche Verfassung studierte; hier regte die Moralische Gesellschaft die historischen Studien durch die Sammlung und Verbreitung von Schriften aus dem geschichtlichen und biographischen Fache an. Fast ganz fehlen die Historiker im Appenzellerland und Rheintal, wo der einzige Konrad Beyel in Berneck

1) Es nennen als Lieblingsfach Geschichte: Pfr. Joh. Rud. Burckhardt zu St. Peter, Geschichte, Völker- und Länderkunde: Joh. Hr. David am Waisenhaus, Geographie, Historie und Philosophie: der alte Joh. Rumpf in Aristorf, Chronologie und ältere Geschichte: Eman. Merian in Waldenburg, Erdkunde und neuere Geschichte: Joh. Vest in Tennikon, allgem. Weltgeschichte, vaterländische Geschichte samt Erdbeschreibung und Naturgeschichte: Abel Merian, der Sohn des Antistes in Bretzwil.

2) Aus Göttingen wird Joh. Fr. Ziegler seine Interessen für Geschichte und Geographie in die Heimat mitgebracht haben; auch für die beiden Brüder Müller war das Studium in Göttingen bedeutungsvoll.

Geschichte der Vorzeit und der Gegenwart studierte, ein erst 29jähriger, der darum leicht die Arme so weit ausspannen konnte. Im Glarnerland finden wir gleichzeitig den Senior Heinr. Zweifel in Betschwanden mit 70 Jahren beim Studium der Geschichte aller Zeiten und Völker, aus der man, wie er meinte, den Menschen besser kennen lernt als durch Vernunftschlüsse und auch das lernt, daß jederzeit die beste Regimentsverfassung in einem Lande gewesen sei, wo Friede und Wohlstand geblüht hätten. Stellen wir dem alten Herrn den jungen, 25jährigen Abraham Trümpi in Schwanden gegenüber, der sich Kenntnis des Menschen unter jedem Himmelsstrich, bei jeder Regierungsform, zu jedem Zeitalter, in verschiedenen Situationen, Kenntnis der Entwicklung seiner geistigen und physischen Kräfte, zum Ziel nahm; als Mittel sollte Lektüre von Reisebeschreibungen, Lebensbeschreibungen und historischen Schriften dienen. Die Aehnlichkeit zwischen dem alten und dem jungen Glarner fällt auf.[1] Ein gewisses Interesse für die vaterländische Geschichte begegnet uns auch bei den jungen aufgeklärten Pfarrern Graubündens, z. B. Heinr. Bansi; je abgeneigter man der eigentlichen Gelehrsamkeit der alten Zeit war, desto eifriger kümmerte man sich um das Nächste — das war doch das eigene Vaterland — schon weil der politische Drang dieser Zeit sich gern die Geschichte dienstbar machte, um die Volksleidenschaft richtig anpacken zu können. Das gleiche Land hat jedoch an Petrus Dominikus Rosius a Porta auch einen soliden gelehrten Historiker besessen, der ihm auf alle Zeit Ehre machen wird.

Zahlreich sind die historisch interessierten Pfarrer im Waadtland wie Louis Curtat, der spätere berühmte Dekan, damals französischer Pfarrer in Bern, der am liebsten in der Geschichte der alten und neuen Staaten lebte, oder der universal gebildete François Delleint in La Tour, der sich mit Vorliebe mit der politischen Statistik der Staaten Europas beschäftigte,[2] zu schweigen von den historischen Verdiensten des schon erwähnten Dekans Jean Louis Muret in Vevey, der in vorbildlicher Weise die universalsten Interessen mit dem Sinn für die nächsten Bedürfnisse und Aufgaben seines Heimatlandes verband. Von der jüngeren Generation verkörpert Philippe Bridel den Helvetismus in seinem ganzen Dichten und Schaffen. Er war begeistertes Mitglied der helvetischen Gesellschaft, und was er schrieb, war darauf gerichtet, den Schweizersinn in welschen und deutschen Gemütern zu kräftigen. Alle seine Reisebeschreibungen, besonders die berühmte *Course de Bâle à Bienne*, zeigen, mit welchem Eifer dieser Pfarrer sich um die Lokalgeschichte und Geographie der von ihm bereisten Gegenden bemühte und wie die Liebe zum Vaterland das erwärmende Element seines Lebens war. Es lebt Geist von Rousseau in ihm, und gerade das Schweizerische in Rousseau fand in Bridels Seele sein Echo. So wurde er auch der Dichter des Genfersees, dessen Ufer durch Rousseaus Roman zum erstenmal dichterisch verklärt worden

1) Außer den genannten betont sein Geschichtsinteresse Pfr. Kaspar Zwicky in Mollis, das für Moral und Geschichte Pfr. Joh. Rud. Jenny in Linthal.

2) Es nennen als Lieblingsbeschäftigung alte und neue Geschichte: Pierre Dan. Blanc in Pimy (neben manchen anderen Studien), Völkergeschichte: Louis Benj. Valloton in Vallorbe (neben Landökonomie), Geschichte und Geographie: Jac. Louis Demiéville in Echallens (neben Naturgeschichte und Physik), Geschichte: Jean Louis Albert Vicat in Rougemont und Louis Burnet in Romanel (neben anderen Fächern).

waren. Daß er jedoch nicht bloß für sie schwärmte, daß er seine Heimat nach allen Seiten durchforschte und andere zu ihrer Durchforschung anregte, soll ihm als besonderes Verdienst unvergessen sein. [1]

Aus dieser Zusammenstellung wird soviel deutlich sein, daß die geschichtlichen und speziell die schweizergeschichtlichen Studien am Ende des 18. Jahrhunderts von den Theologen reichlich und mannigfaltig gepflegt wurden. Dazu kamen nun die wirklich bedeutenden Leistungen einzelner, die diesen Eindruck verstärken. Auf zwei Hauptgebieten wurde gearbeitet: in vaterländischer und kirchlicher Statistik und in Teilen der Kirchenhistorie. Für die erste Richtung war des Deutschen Anton Friedrich Büsching „Neue Erdbeschreibung" der wichtigste Anlaß, da Büsching auch die Schweiz in seinem vierten Band hereinzog in sein Unternehmen, selbstverständlich aber als Ausländer mannigfache Versehen nicht vermeiden konnte. Das war der Grund für Joh. Konr. Säsi, damals Pfarrer in Uetikon, später in Flach (1727—1790), von 1762 an seine „Genaue und vollständige Staats- und Erdbeschreibung der ganzen helvetischen Eidgenossenschaft, derselben gemeinen Herrschaften und zugewandten Orten" erscheinen zu lassen, in vier Bänden, die 1765 eine zweite Auflage erlebte. Das Buch ist auch kirchengeschichtlich von bleibendem Wert, da es die kirchlichen Einrichtungen und die konfessionellen Verhältnisse eines jeden schweizerischen Gebiets ebensogut als die politischen Dinge der Reihe nach sorgfältig behandelt und so eine vorzügliche kirchliche Statistik der alten Schweiz vor ihrem Zusammenbruch in der Revolutionszeit gibt. Seine gelegentlichen Unrichtigkeiten und Mängel, die es mit allem Menschenwerk teilt, regten dann wieder den Erzkritikaster Joh. Konr. Füßli, Kammerer in Veltheim, zu einem Gegenwerk an, das unter dem Titel „Staats- und Erdbeschreibung der schweizerischen Eidgenossenschaft, vermehrt und verbessert" von 1770—72 erschien, wirklich einige Unrichtigkeiten Säsis korrigierte, allein in gleichmäßiger Verarbeitung des Stoffs und Darstellungsgabe weit hinter Säsi zurückblieb und höchstens als Ergänzung, aber nie als Ersatz für seinen Rivalen in Betracht kommen kann. Das gleiche rühmliche Bestreben, den Tatbestand einmal exakt aufzunehmen, führte, auf eine lokale Kirche angewandt, zu der tüchtigen Arbeit des Pfarrers Joh. Jak. Wirz von Wildberg: „Historische Darstellung der urkundlichen Verordnungen zum Kirchen- und Schulwesen des Kantons Zürich" vom Jahr 1793, in der mit Bienenfleiß aus Staatsarchiven, privaten und öffentlichen Bibliotheken alles zusammengestellt ist, was zur Kenntnis des zürcherischen Kirchenwesens, das Wort im allerweitesten Sinn genommen, zu wissen nötig ist. Auf diesen Werken ruht zu einem großen Teil noch heute unsere Kenntnis des Tatbestandes in dieser ganzen Zeit; ihr Erscheinen wenige Jahrzehnte oder selbst Jahre vor dem politischen Zusammenbruch ist eine besonders glückliche Fügung, obschon ihnen jede Vorahnung der Vergänglichkeit der geschilderten Zustände fehlte.

Daneben aber stand auch die eigentlich kirchengeschichtliche Forschung nicht still, vielmehr tat sie erst jetzt in der deutschen Schweiz den ent-

1) Vulliemin, *Le doyen Bridel*, 1855, G. de Reynold, *Le doyen Bridel et les Origines de la Litérature Suisse Romande* 1909.

scheidenden Schritt von der Polemik zur ruhigen unbefangenen Erforschung des Tatsächlichen. Noch die helvetischen Kirchengeschichten von Joh. Jak. Hottinger, die von 1692 bis 1729 in Zürich erschienen, sind trotz des Beiworts „unparteiisch zusammengestellt" ganz ein Denkmal der polemischen Epoche der schweizerischen Kirchengeschichtsschreibung; entstanden sie doch aus dem Zweck, einen katholischen Geschichtsschreiber zu widerlegen und schließlich den eben erlebten letzten Religionskrieg vom evangelischen Standpunkt aus darzustellen. Wie bezeichnend ist ein so kleiner Zug, wie die gänzliche Ignorierung der bekannten Geständnisse Zwinglis vor seiner Wahl nach Zürich und die scharfe Zurückweisung eines katholischen Angriffs auf den Reformator, da das der Verfasser den über diese Dinge entscheidenden Brief Zwinglis an den Chorherrn Utinger kennt und zitiert, aber nach seinem Hauptinhalt einfach verschweigt. Niemand wird ihm deshalb einen Vorwurf machen können; in einer Zeit, da man sich noch mit den Waffen für seinen Glauben zu wehren hat, kann von wirklicher Unparteilichkeit auch bei dem Gelehrten im Ernst keine Rede sein. Allein während dieser kirchengeschichtliche Polemiker an seinem mächtigen Werke schrieb, machte dasselbe Zürich den ersten Anlauf zu einer völlig sachlichen Erforschung der Vergangenheit. Joh. Jak. Ulrich, der Pfarrer am Waisenhaus[1] und Professor für Naturrecht und Ethik, gab von 1722—24 in den Miscellanié Tigurina edita, inedita, vetera, nova, theologica, historica eine überaus reichhaltige Dokumentensammlung heraus, vorzüglich zur Aufhellung der Zürcher Kirche im 16. und 17. Jahrhundert, Biographien eines Rud. Collin, Leo Jud, Jakob Ceporin, Thomas Plartter, Heinr. Bullinger, dazu eine Fülle wertvoller Stücke aus dem Nachlaß Bullingers und Breitingers, der beiden hervorragenden Zürcher Kirchenleiter, usw. usw., damit erst den Weg bahnend zu einer objektiven Kenntnis der kirchengeschichtlichen Vergangenheit. Wenn auch der gelehrte Verfasser völlig hinter seinem Stoff verschwindet, gerade seine Sachlichkeit bezeugt uns noch heute seine große Liebe zur Reformation. Ihm folgte 20 Jahre später der schon erwähnte orthodoxe Scharfmacher Joh. Konr. Füßli in Veltheim mit der Bekanntmachung einer Menge wichtiger Aktenstücke aus der Reformationszeit in den von 1741—1753 veröffentlichten „Beiträgen zur Erläuterung der Kirchen- und Reformationsgeschichte des Schweizerlandes". Eine ganze Reihe äußerst wichtiger gedruckter und ungedruckter Aktenstücke, hauptsächlich zur Zürcher, aber auch zur Basler, Bieler, Konstanzer, Graubündner Reformationsgeschichte, samt Stimmen aus der Gegenpartei (Joh. Salat) sind hier den Lesern vorgelegt als Bausteine für spätere objektive Darstellungen, zu denen der Mann selbst die Kraft nicht besessen hätte. Wo er selber seine Kunst versuchte, wie in der zweibändigen „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie mittlerer Zeiten", ertrinkt er im Stoff und entbehrt der Elemente einer wirklich historisch kritischen Methode. Besser gelingen ihm Einzeldarstellungen, wie sein Karlstadt und sein Castellio, die einen entschiedenen Fortschritt in der Sichtung des Stoffs wie der Mäßigung des Urteils bedeuten. Es will doch etwas heißen, wenn ein so entschiedener Orthodoxer wie Füßli dem Castellio den Namen eines gelehrten, frommen und tiefdenkenden Mannes beläßt und sein Bedauern ausspricht, daß Calvin und Beza,

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 135.

so vortreffliche und nützliche Männer, „sich so weit verfallen konnten und sich durch eine Leidenschaft verführen ließen, die ihren übrigen unsterblichen Verdiensten einen nicht geringen Schandfleck anhängt." Wer so schreibt, der ist tatsächlich über die alte Zeit hinausgeschritten. Nach Füßlis Vorgang gab auch Joh. Jak. Simler, der Vorsteher des zürcherischen Alumneums, von 1757—1763 vier Bände „Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte vornämlich des Schweizerlandes" heraus. Simler spannt den Rahmen seiner Publikation weiter als Füßli; er bedenkt mit seinen Urkunden die schweizerische Kirchengeschichte vom Mittelalter bis zur allerneuesten Gegenwart, stellt z. B. den Handel der Genfer mit d'Alembert, die Kohlersche Sekte, die neuesten Arbeiten der Zürcher auf dem Gebiet der Bibelausgaben und des Gesangbuchs urkundlich fest, jedoch den Löwenanteil bekommt auch bei ihm die Reformationszeit, natürlich wieder Zürich, jedoch auch Appenzell, St. Gallen usw. Nun, diese paar höchst wertvollen Urkunden schöpfte Simler aus einem wahren Meer teils ererbter, teils mühsam gesammelter urkundlicher Schätze, der großen Simlerschen Sammlung, die er sterbend der Zürcher Stadtbibliothek vermachte, über 1300 Bände, darunter 198 Folianten mit den allerwertvollsten Manuskripten aus der Reformationszeit. Die gewaltige Sammlung ist bis heute zum kleinsten Teil ausgeschöpft und wartet in ihren größten Partien auf die Forscher, die sie erst verwerten. Man besaß damals wie heute wundervolle Sammlungen, jedoch noch keine wirkliche Anschauung der vergangenen Geschichte. Gleichzeitig waren auch die Berner nicht müßig geblieben. Samuel Scheurer, der Professor des Griechischen und der Ethik, ein in protestantischen Landen weit gereister Mann, Mitglied englischer und preußischer gelehrter Gesellschaften und eifriger Korrespondent der gelehrten Welt, gab von 1740—44 unter dem Titel „Bernisches Mausoleum" die Biographien sämtlicher Berner Reformatoren heraus, eine reiche Stoffsammlung, die Vorarbeit leistete für alle späteren Darstellungen. Ihm folgte Joh. Jak. Zehender, seit 1752 der Dekan des Berner Konvents, mit einem weit größeren Wurf, den „Kurzgefaßten Kirchengeschichten deutscher Landen hochlöblicher Stadt und Republik Bern"; es ist das bis heute grundlegende Werk zur Berner Kirchengeschichte; das ungedruckte Original liegt im Berner Staatsarchiv, wertvoll vor allem durch die Mitteilung von zahlreichen Originaldokumenten; es reicht in 7 Büchern bis zum Jahr 1761, 5 Jahre vor dem Tode des Verfassers.

Es war der Aufklärungszeit vorbehalten, diesen Werken des gelehrten Sammelfleißes zum erstenmal lesbare Darstellungen folgen zu lassen. Der Zürcher Felix Nüscheler, Professor am Karolinum, verfaßte 1776 „Magister Ulrich Zwinglis Lebensgeschichte" als erstes Buch des neumodischen Geschmacks.

Von Jugend auf von warmer Begeisterung für seinen Helden erfüllt, zeichnete er ihn vorzüglich als den aufgeklärten Humanisten, der den Mut hatte, frei zu denken und frei zu reden, ein Volk von Priesterbetrug und geistigem Despotismus zu befreien und ihm die unveräußerlichen Menschenrechte zurückzugeben, ohne deren Ausübung die Tugend höchst schwer, wo nicht ganz unmöglich wird. Gott selbst trat bei der Glaubensreinigung nicht unmittelbar ins Mittel; daß aber diese Revolution von der Vorsehung gewirkt wurde, das erhellt aus ihren wohltätigen Wirkungen sowie aus dem bewundernswürdigen Zusammenfluß der Umstände, die sie vorbereiteten, möglich machten und zustande brach-

ten. An Zwingli rühmte Rüscheler speziell die Friedfertigkeit und Mäßigung seines Charakters und meinte ihn nur für eine Neuerung, die an die Staatsverfassung selbst griff (Beschränkung der Konstaffelzunft), entschuldigen zu müssen; gegenüber Luther habe er den gesunden Menschenverstand vertreten und mit seiner Abendmahlslehre zum Umsturz des ungeheuren Gebäudes der Unvernunft beigetragen. Bei Kappel starb Zwingli den schönen Tod fürs Vaterland als Apostel und Patriot und in beiden Rücksichten im Tode Märtyrer.

So gewiß Zwinglis Person Seiten bietet, welche nach der Aufklärung hinweisen und einen Zürcher Pfarrer des 18. Jahrhunderts verlocken mußten, ihn resolut als Aufklärer zu zeichnen, es klafft dennoch ein Abgrund zwischen dem Zürcher Reformator, der so ganz im Absoluten wurzelte und von ihm aus die Welt bewegte, und den flachen Zwinglianern dieser Zeit. Weit besser mußte einem Zürcher Aufklärer ein Mann wie Erasmus liegen, dessen Versuch einer friedlichen Reform auf dem Boden wissenschaftlicher Aufklärung und vernünftiger Jugenderziehung so genau der damaligen deutschen und schweizerischen Aufklärung entsprach. 1790 wagte sich Salom. Heß, Helfer zu St. Peter, an eine zweibändige Erasmusbiographie, angeregt durch den Franzosen Burigny und dessen deutschen Kritiker Henke und unterstützt von den noch unbenützten Schätzen der Simlerschen Sammlung.

Stufenweise Vorbereitung zur allgemeinen Volkserleuchtung — war das nicht das Programm des Erasmus und der Zürcher? Erasmus hielt es, nach Heß, fürs beste, ohne das kirchliche Lehrsystem gewaltsam durch öffentliche Angriffe in seiner Grundveste zu erschüttern und eine förmliche Umschmelzung des Lehrbegriffs dadurch vielleicht für immer zu vereiteln, lieber durch Winke, Vorbereitungen und unbemerktes Wirken auf eine große Revolution hinzuarbeiten, welche er früher oder später gewiß kommen sah, wenn die Jugend, durch die Schriften der Alten gebildet, zu Männern heranwuchs, aus deren Köpfen man nicht erst mit unsäglicher Mühe Vorurteile zu vertreiben und den alten Sauerteig auszufegen hatte. Freilich, Heß mußte darin dem berühmten Le Clerc recht geben: hätte man wirklich nach Erasmus friedlichen Grundsätzen gehandelt, so wären zwar weder große Unruhen noch fürchterliche Kriege entstanden, aber dann würde auch wahrscheinlich immer noch die Welt im Nebel und Schatten sitzen, die Päpste und Mönche würden immer mehr auf Verfälschung der Religionslehren gedacht und eine besorgliche Revolution für immer unmöglich zu machen gesucht haben. Aber auf der andern Seite: hätte Erasmus noch Luthers Mut und Entschlossenheit gehabt, die protestantische Kirche hätte wohl noch weit früher im schöneren Triumphe gesiegt und schon damals sich aller Ueberreste des Papsttums entladen, welche jetzo noch nicht ausgewurzelt sind. Theologisch steht Heß ganz klar auf der Seite des Erasmus, dem das praktische Christentum das Hauptanliegen war; für Luthers Paradoxien hat er nicht das geringste Verständnis. Allein man tut dem Verfasser bereits unrecht, wenn man überhaupt auf seine Urteile und seine persönliche Stellungnahme zu viel Gewicht legt. Er will tatsächlich als Historiker referieren, läßt in ausgezeichneter Weise das Für und Wider jeder Partei sich aussprechen, gibt in reichstem Maße den Gegnern des Erasmus das Wort und ladet den Leser zu eigenem selbständigem Urteil ein. So viel auch die neuere Forschung selbstverständlich zu bessern und zu ergänzen hat, das Gesamtbild wird richtig getroffen sein, und auch die Darstellung macht durch ihre Klarheit und Einfachheit dem Verfasser Ehre.

1793 ließ Heß dem Erasmus einen Oekolampad nachfolgen, nachdem er durch Erasmus bereits in der Basler Reformationsgeschichte heimisch geworden war und abermals in der Simlerschen Sammlung sich über den Abendmahlsstreit und das Konkordienwerk gründlich hatte unterrichten können. Diese letzten Partien

in Oekolampads Leben sind besonders ausführlich behandelt auf Grund des neuen Quellenmaterials, während die Forschung über die Anfänge des Mannes und sein Reifen zum Reformator noch äußerst dürftig bleibt.

Das religiöse Verständnis für das Werden einer solchen Natur geht Heß fast völlig ab; er meint, das fortschreitende Erwachen gesunderer Begriffe nach Aufklärerart konstatieren zu können und spricht anläßlich der Predigt Oekolampads über das Ostergelächter von dessen Reformatorgeist. Ein andermal bei Anlaß des Zusammentreffens Oekolampads mit Servet meint er, man könne doch heutzutage oft kaum anders als über den frommen Enthusiasmus lächeln, mit dem die Reformatoren so fürchterlich ernsthaft gegen alles, was die Glaubenstheorie damaliger Zeit zu verrücken schien, zu Felde zogen. Warum die Reformatoren eben nicht lächeln konnten wie die Aufklärer, wäre doch gerade zu untersuchen gewesen. Aber so fremd die ganze Glaubenswelt der Reformatoren unserem Zürcher ist, er hat das ihm Mögliche zur Aufhellung des Lebens und Charakters Oekolampads getan, und gerade das Charakterbild scheint sich neuester Forschung als im wesentlichen zutreffend zu ergeben. Sein eigenes gutes Herz redet aus dem klassischen Schlußsatz des sonst durchaus geschmackvollen Buches: er starb, wie er gelebt hatte, mit dem frömmsten und besten Herzen von der Welt.

Vergessen wir endlich nicht die schon erwähnte vortreffliche Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, die Heß 1793 erscheinen ließ auf Grund tüchtiger älterer Vorarbeiten, mit solider Nachprüfung und Fortsetzung, ein Muster einer Lokalgeschichte. Alles in allem wird der Respekt vor den historischen Arbeiten der Zürcher Pfarrer dieser Zeit um so größer, je mehr man mit ihren Leistungen genauere Bekanntschaft macht. Arbeiteten sie auch in den Schranken ihres Aufklärerverständnisses, so besaßen sie doch die Unbefangenheit und Wahrheitsliebe, die Menschlichkeit und Weitherzigkeit, verbunden mit der richtigen Schätzung des Urkundlichen und dem eifrigen Sucherfleiß des Forschers, welche sie befähigten, die Kirchenhistorie auf fast allen Gebieten, die sie in Angriff nahmen, entscheidend zu fördern.

Ohne die Zürcher Gelehrten hätte auch Petrus Dominicus Rosius a Porta seine Reformationsgeschichte Graubündens nicht fertig gebracht.[1] Es gab bis dahin keine bündnerische gedruckte Reformationsgeschichte, da das hervorragende Werk des Pfarrers Ulrich Campell, „Ueber die rhätische Geschichte", aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der Kosten wegen nicht zum Druck gelangt war und kaum von einem Historiker eingesehen und benützt werden konnte. Als der Engadiner Pfarrer Rosius a Porta unter unsäglichen Schwierigkeiten und erfolglosen Umfragen sich an die Aufgabe machte, die kirchliche Geschichte seiner Heimat seit der Reformation nach besten Quellen zu schreiben, waren ihm, nächst dem wie vom Himmel zugekommenen Manuskript Campells, die reichen in Zürich verwahrten reformatorischen Dokumente und die tatkräftige Unterstützung durch die Zürcher Gelehrten Breitinger, Simler u. a. die größte Ermutigung, ohne die er niemals das hätte leisten können, was ihm das protestantische Graubünden nun verdankt. In zwei dicken Bänden, deren erster 1771 erschien, brachte er seine Darstellung bis

1) A Porta lebte von 1733—1806, war Pfarrer in Feldis 1756—1757, in Zetan 1758—1764, in Scanfs 1766—1781, in Casta Segna 1781—1791, in Soglio 1791—1801, in Zuoz 1803—1806. (Freundliche Mitteilung von Pfarrer Jak. Truog.) Aus seinem Brief an Simler vom 24. Sept. 1769 kann man schließen, daß er sich in dem Streit der Herrnhuter und Orthodoxen neutral verhielt.

zum Jahr 1640, im Latein, das ihm wohl besser als das Deutsche vertraut war, aber in dieser Zeit der Wirkung seines Werks nur schadete; trotz niedrig angesetztem Kaufpreis für die allermeisten Bündner Pfarrer unerschwinglich, für den Autor selbst ohne einen Kreuzer Honorarertrag.

Es war ein rein patriotisches und protestantisches Unternehmen, vollbracht durch einen Mann, der selber im alten Glauben zu Hause war und so intensiv in seinen alten Quellen lebte, daß er über die Täufer und Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts nicht viel anders schrieb als ein Altreformierter jener Zeit und auch die Katholiken der Gegenwart durch manches scharfe Wort gegen die Madonna und die Heiligen verletzte, so daß an ihrem Protest seine Uebersetzung ins Italienische scheiterte. Erwägt man diese altertümliche Haltung und dazu die Umständlichkeit und Glanzlosigkeit der Darstellung, so kann man das scharfe Urteil des jungen Johannes Müller: er habe das langweiligste aller existierenden Bücher gelesen, zur Not und aus dem Mund eines radikalen Rousseauschwärmers verstehen.[1] Allein wer würde sich heute aus Müllers Schweizergeschichte über irgendein geschichtliches Detail orientieren wollen? Der dokumentarische Wert des Portaschen Werkes ist dagegen der allergrößte; er vermochte den jenen Ereignissen noch nahestehenden Campell, dessen Text er fast völlig in sich aufnahm, durch die Füßlischen Aktenstücke und das überreiche Zürcher Briefmaterial zu ergänzen, notierte die Quellen zu allen seinen Nachrichten, gab die Aktenstücke womöglich in oder unter dem Text. Es ist bis heute das Standardwerk der Bündner Reformationsgeschichte geblieben,[2] und verdient gerade dadurch unsere Ehrfurcht, daß es aus der Glaubensgemeinschaft mit der Reformation heraus und dennoch mit der Wahrheitsliebe und dem Urkundensinn der Neuzeit geschrieben ist. Man muß es noch heute tief bedauern, daß der Schluß des Werks, der die Kirchengeschichte der Heimat bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts führen sollte, nur der Kosten wegen ungedruckt blieb und verloren ging; das italienische Kompendium der bürgerlichen und kirchlichen Geschichte Rätiens kann keinen Ersatz bieten.

Gearbeitet wurde in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an lokalen Reformationsgeschichten an mehr als einem Ort der Schweiz. In Basel faßte Joh. Friedr. Miville seit Ende 1785 den Plan, eine Reformationsgeschichte Basels zu schreiben. Er fand in Theodor Falkeysen einen Mitarbeiter; aus Schaffhausen erbat er sich von seinem Freund J. G. Müller Unterstützung; er hätte besonders gern Stücke von Murner und überhaupt katholische Stimmen zu lesen bekommen. Wir schließen daraus, daß auch J. G. Müller in Schaffhausen für die Reformationsgeschichte, wohl in erster Linie seiner Heimat, interessiert war; vielleicht hat auch er damals seine Sammlertätigkeit für dies Unternehmen begonnen. 1791 ließ er sich von seinem Freund Pfarrer Wirz im zürcherischen Kilchberg den Brief Zwinglis an den Chorherrn Utinger mit den berühmten Geständnissen abschriftlich zuschicken und gab ihn auch seinem Freund Seckelmeister Stockar zu lesen. Der schreibt ihm fein zurück: Der gute Huldreich! Seine Bekenntnisse haben mich nicht geärgert. Die Fehler der Heiligen — und er erscheint auch hier als ein edler Mensch —, sagt Luther, sind uns tröstlicher als unsere Tugenden. Man sieht, es fängt hier ein wirkliches echtes Verständnis der Reformatoren mitsamt ihren Schwächen an.

Wir kehren nach diesem Exkurs wieder zu den allgemeinen Nebenbeschäftigungen der schweizerischen Pfarrer zurück. Es wären noch manche spezielle Studienrichtungen aus Stapfers Enquete hervorzuheben, z. B. die Vorliebe für Philosophie. Allein wir wissen selten, was diese Aufklärer unter Philosophie verstanden. Es war

1) Joh. Müller an Bonstetten, 10. März 1775.

2) Erst seit 1920 ist hier das vortreffliche Werk von Emil Camenisch zur Seite getreten.

im philosophischen Jahrhundert Mode, daß ein jeder halbwegs Gebildete Selbstdenker und Philosoph sein wollte, mochte er auch niemals über die Trivialitäten des gesunden Menschenverstandes mit seinem Denken hinauskommen. Vom Studium der Kantischen Philosophie in der Schweiz war schon die Rede. Es waren doch die Selteneren, die wirklich am Fortgang der deutschen Philosophie Anteil zu nehmen vermochten; für die meisten blieb es bei der Popularphilosophie, bei der man nicht recht weiß, was eigentlich an ihr philosophisch ist. Wenn z. B. ein Joh. Friedr. Miville in Basel Philosophie und Erziehung als Lieblingsbeschäftigung angibt, so wissen wir aus seiner Korrespondenz, wie schwer sein kritischer Baslerverstand jahrelang mit den metaphysischen Problemen gerungen hat, ähnlich wie bei dem Berner Joh. Sam. Ith, dem Kantianer, der „Studium des Menschen" als Lieblingsbeschäftigung angibt. Bei andern fehlt die Möglichkeit der Nachprüfung, und die Art, wie sie sich ausdrücken, läßt wenig Gründliches vermuten. „Menschenkenntnis" oder gar „Kenntnis des Menschen als Menschen" nennen einige als ihr Studium;[1] wieder andere „reine, gesunde Philosophie" oder „Studium der Vernunft, nicht der erkünstelten, sondern der gesunden, und Studium der Bibel und wahren Christuslehre";[2] es wird die Philosophie des gesunden Menschenverstandes gewesen sein. Pfarrer Joh. Unger in Leutwil, ein mächtiger Trunkenbold, rühmte sich seines Forschens nach Wahrheit, selbst nach politischer, mehr aber nach sittlicher und religiöser, während Pfarrer Joh. Jak. Fleurer in Schaffhausen als seine Lieblingsbeschäftigungen aufzählte: sorgfältiges Forschen nach Wahrheit aus den Lehrsätzen der Bibel, der Vernunft und der Erfahrung, Studium der Menschenrechte und der biblischen Philosophie, die über alle Philosophie der Erde geht, der Verbreitung der Grundlehre der Wahrheit und Weisheit zur Aufklärung und Glückseligkeit der Menschheit. Zur „Wissenschaftlichen Beschäftigung" bemerkt Pfarrer Joh. Ulr. Signer in Henau: „den Stoff dazu gibt mir die Natur. In der Natur vorzüglich der Mensch, seine Geschichte, Philosophie dieser Geschichte, nebst dem damit unzertrennlich verbundenen Nachdenken über die vernünftigsten und zweckmäßigsten Erziehungs- und Bildungsmethoden der Menschheit und einzelner Rassen derselben insbesondere; ein weites blühendes Gefilde, wo jeder Schritt den Wanderer reichlich lohnt". Wir werden gern auf den weiteren Spaziergang verzichten.

Interessanter sind schon die Spezialisten, welche sich auf Einzelgebieten wie Mathematik oder Mechanik auszeichneten. Da ist der Basler Karl Ulrich Stückelberger, Oberstlehrer am Münster, der seinem Lehrer Bernoulli Ehre machte und neben seinem Amt mit Vorliebe Trigonometrie und Algebra trieb, oder der Deutsche G. L. Nonhebel, der 14 Jahre lang Mathematikprofessor in Bern gewesen war und noch als Pfarrer in Biglen seiner Vorliebe für diese Wissenschaft huldigte. Zu Boltigen im Oberland findet man

1) Pfr. Kd. Beyel in Bernegg, Joh. Brunner in Zürich, Gottl. Rud. Walthardt in Gerzensee, Christ. Fröhlich in St. Stephan, Friedr. Masse in Reichenbach (nach dem Bibelstudium).

2) Sigm. Sam. Wyß in Wimmis und Gottl. Jak. Lauterburg in Kallach; Joh. Rud. Kraft in Brugg nennt Studium der Weisen des Altertums und der Jetztzeit, Sam. Herrmann in Grafenried Studium und Geschichte des Menschen und Philosophie, besonders praktische, zur Aufklärung des Volkes.

den Pfarrer Niklaus Schweizer mit Geometrie, Planimetrie, Mechanik und Physik beschäftigt, während im Zürichbiet, zu Hausen hinter dem Albis, Joh. Jak. Wieser, ein großer Freund der Arithmetik, sich eben bemühte, ein Schulbuch in diesem Fach auszuarbeiten. Wir dürfen hierher vielleicht auch den Genfer Pfarrer Pierre Mouchon stellen, der bei aller Vielseitigkeit seines Geistes vorzüglich mathematische Begabung aufwies.[1] Er war als Uhrmachersohn von Jugend auf an exakte Beobachtung und feinste Genauigkeit gewöhnt. Neben der Literatur und Philosophie, die ihn fesselten, warf er sich vorzüglich auf Geometrie und Astronomie, verfertigte Stadt- und Landpläne, Festungspläne, die ihm aus Frankreich glänzende Anerbietungen zuzogen, nebenbei auch einen originellen Plan für die Restauration der Kirche St. Pierre, dann wieder mechanische Arbeiten in Metall, besonders für die Zeitmessung, Meridiane, Sonnenuhren, Sphären und Globen von feinster Arbeit und größter Genauigkeit. Er versuchte sich auch in der Uhrenmacherei und probierte, die Uhren und Pendel aufs genaueste mit den Bewegungen der Gestirne in Uebereinstimmung zu bringen, verfaßte einen Himmelskalender und Zeitmesser für Genf, alles in seinen Mußestunden. In der Astronomie verfolgte er alle neuesten Entdeckungen mit größtem Interesse und empfand dabei ein Entzücken, das ihm das Leben schöner und seine Uebel erträglicher machte. Zuletzt erwarb er sich das allergrößte Verdienst um die Enzyklopädie, indem er als einer der ganz seltenen Menschen, die das Riesenwerk wirklich durchstudierten, eine *Table analytique* verfaßte und in den Druck gab, wodurch erst das Werk für einen weiteren Leserkreis brauchbar wurde. Die religiös gefährlichen Artikel ließ er beiseite. Und dieser Mann lebte mit Kopf und Herz in der Religion und war der geistvollste Prediger Genfs am Ende des Jahrhunderts. Stellen wir ihm als originelles Gegenstück aus der Ostschweiz den Appenzeller Joh. Lutz von Lutzenberg zur Seite, den Pfarrer von Rehtobel, dessen origineller Lebensgang schon erwähnt worden ist.[2] Er hatte ausgesprochen mechanische Talente, stellte zuerst allerlei sphaeras armillares auf, auch globos coelestes et terrestres, verdarb sich aber dabei seine Sehkraft derart, daß er zuletzt zur Musselinfabrikation übergehen mußte, um seine zahlreiche Familie durchzubringen. Bei einer Feuersbrunst im Jahr 1797 gingen ihm beinahe alle seine kunstreichen Erzeugnisse verloren, weniger durch die Gewalt des Feuers als durch den Diebstahl und die Zerstörungswut seiner Pfarrkinder.

Schon näher ihrem Hauptberuf standen die Musiker unter den Pfarrern. Em. Wyß in Wohlern war vom Interesse an der Medizin zur Musik übergegangen und gab 1761 eine kurze Anweisung zur Singkunst heraus; später warf er sich auf die Landwirtschaft; Abr. Tanner, Pfarrer in Habkern, dann in Aeschi, zuletzt in Lyß, will auf allen drei Pfarreien in der Musik vieles prästiert, getan und verbessert haben, vorzüglich zu Aeschi, das die große Kirche, die saubere Verzierung und die schöne neue Orgel unter seiner Aufsicht und Direktion erbaut und die Einrichtung geschulter Sänger und Sängerinnen ihm zu danken hat. Auch ein dritter Berner, Gottl. Vinz. Stähli, der Pfarrer in Trachselwald, zählt Musik

1) Vgl. die Tiefen seiner Sermons 1798; Mouchon starb 1797.
2) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 34.

und Pädagogik als Lieblingsbeschäftigung auf. Wieder andere widmeten sich den bildenden Künsten. Der Zürcher Jak. Irminger, Pfarrer in Mettmenstetten, gibt Malen und Zeichnen als sein Lieblingsstudium an. Gottl. Sam. Zehender in Gottstadt hatte schon in Göttingen neben seinem Berufsstudium seine Neigung zu einer vollständigen Kenntnis der Mathematik, Landökonomie, Naturgeschichte und der bildenden Künste befriedigt. Eben deshalb besuchte er auf seinen Reisen die vorzüglichsten Kunst- und Naturalienkabinette Deutschlands, Hollands und Frankreichs. Klaßhelfer Bercht. Fried. Haller in Nidau hebt seine Freude an schönen Künsten, Malerei, Kupferstich und an der Kunstgeschichte hervor; er will auch Schriftsteller sein in deutscher und französischer Sprache, im Fach der Kunstgeschichte, Kunstkenntnis und Literaturgeschichte. Alle die Pfarrer mit literarischen Prädilektionen aufzuzählen, würde zu weit führen. Ich hebe höchstens den „Liebhaber der Musen", Pfarrer Joh. Jak. Tribolet in Aarberg hervor. Joh. Jak. Gerwer, Pfarrer in Vinelz, will in Bern, Italien, Frankreich, England, Holland und Deutschland studiert haben und liest noch mit 78 Jahren alles, was ihn gegenwärtig bei guter Laune erhalten kann. Ein drolliger Herr aber war der Pfarrer Abr. Rüfenacht in Grindelwald; der gibt als Lektüre an: „Journale, Literaturzeitungen, geographische, historische, biographische Schriften, alle Schriften, die zur Menschenkenntnis gehören, und endlich zur Aufheiterung des Gemüts in der isolierten Ortslage allerlei luzianische, jovialische, satyrische Schriften von den berühmtesten älteren und neuesten Originalschriftstellern in diesem Fach, von Cervantes an bis auf Swift, Butler, Fielding und Baron Knigge."

Derselbe Rüfenacht nannte aber an vorderster Stelle der Rubrik Lieblingsbeschäftigung die Lektüre medizinischer Schriften, doch nur über die Diät des Leibes und der Seele, nach Joh. Georg Zimmermanns „Ueber die Erfahrung". Man begegnet der Medizin auch gelegentlich in der Stapferschen Enquete. Em. Wyß in Wohlen ging, wie wir schon sahen, von der Medizin zur Musik über, Carl Rud. Langhans in Signau aber blieb bei Theologie und Medizin, Joh. Unger in Leutwil las gern auch medizinische Schriften, sein Nachbar Bernh. Blauner in Reinach, ein eifriger Herrnhuter, studierte medizinische und ökonomische Bücher für den Landmann. Daß es gerade Berner Pfarrer sind, erinnert uns an den Vorschlag jener bernischen Schulkommission, die unter dem Einfluß Albrecht Hallers den künftigen Pfarrern das Obligatorium eines anatomischen und physiologischen Kursus aufnötigen wollte, um sie für ihren landärztlichen Beruf geschickt zu machen.[1] Unter den Appenzeller Pfarrern verband Joh. Heinrich Walser in Wolfhalden medizinische Studien mit den theologischen. Man darf wohl annehmen, daß manche dieser Mediziner-Pfarrer ihre Kenntnisse praktisch verwerteten und ihren Pfarrkindern gelegentlich zugleich Leib und Seele säuberten. Die Nützlichkeit des Pfarrers schien dadurch noch klarer zu sein. Aber im „Sammler" in Graubünden wurde 1780 im Ernst die Frage behandelt, ob es ratsam sei, daß sich die Herren Landgeistlichen bei uns der medizinischen Praxis annähmen,

1) Vgl. oben p. 316.

und die Antwort lautet: Nein, da der Pfarrer auf keine Weise den richtigen Arzt ersetzen könne. Nur hätte dann dieser richtigen Einsicht eine ganz anders durchgreifende Besserung des Aerztewesens auf der Landschaft folgen müssen, und dazu kam es nirgends. Da mochte eben doch mancher Bauer froh darüber sein, wenn sein Seelsorger von Krankheitssymptomen und einfachsten Mittelchen etwas verstand und ihm etwas raten konnte.

Wir nähern uns schon wieder mehr dem Hauptberuf, wenn wir endlich die Pädagogen unter unseren Schweizer Pfarrern vorführen. Hier tritt uns eine Hauptrichtung des ganzen Zeitalters entgegen; stehen wir doch in der Zeit der Schulreform. Vom Verdienst der Zürcher Stadt- und Landpfarrer um die Erziehung war schon so viel die Rede, daß nur kurz daran zu erinnern ist. Sind doch fast alle die wichtigen Schulreformen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Zürcher Pfarrern ausgegangen und gehört die Schulreform und Erziehung zu den beliebtesten Traktanden der zürcherischen Synoden. Hier ging von Antistes Ulrich die Kollekte für die Aufbesserung der Besoldung der Landschulmeister aus, Leonhard Usteri war Hauptbeförderer der Stadtschulreform der 70er Jahre und Begründer der Zürcher Töchterschule; Leonhard Meister ist uns als Lehrer der neu gegründeten Kunstschule begegnet. Lavater betrieb mit Leidenschaft die Propaganda für Basedows Werke und Gedanken, die asketische Gesellschaft befaßte sich mit der Reform der religiösen Schulbücher. Die beiden Gebrüder Schultheß, Joh. Georg und besonders eifrig Johannes, warfen sich auf das Erziehungsfach; Johannes stand an der Spitze bei der Gründung einer Schule für Bedürftige in der Hauptstadt. Mit diesen Stadtpfarrern wetteiferten eine Reihe von Landpfarrern, am meisten die im Kyburgischen und im Wetzikonergebiet. Heinrich Escher, Pfarrer in Pfäffikon, durfte mit gutem Recht in der Antwort an Stapfer seine Verdienste um die Schule hervorheben. Er habe, schreibt er da, eine angenehme Lehrmethode eingeführt, dazu einige neue Lehrbücher, habe für bessere Ordnung und Zucht in der Schule gesorgt, eine verbesserte Schulordnung für die Zürcher Landschaft befördert, eine gedruckte Anleitung für Landschulmeister verfaßt. Fast noch rührender ist, was uns Johannes Schultheß von seinem alten Vater Joh. Georg, dem Pfarrer in Mönchaltdorf, zu erzählen weiß; er war mit seinem Freund Escher tätiger Mitarbeiter bei der Herausgabe der kleinen Enzyklopädie von Schulbüchern gewesen und hatte im Kapitel wie in der Synode manche Vorschläge zur Verbesserung der Landschulen gemacht. Und nun pflegte der Mann, der einst ganz in der klassischen und modern schöngeistigen Bildung der Zeit gelebt hatte, mit 74 Jahren nicht nur überaus fleißig seine Dorfschule zu besuchen, sondern er hielt wöchentlich selbst Schulstunden mit den dem täglichen Unterricht entwachsenen Kindern, im Sommer sogar ohne Beisein des Schulmeisters. Ein anderer Zürcher, Pfarrer Hans Jakob Nägeli in Wetzikon, gab „einen Unterricht" zum Singen für die Schulen heraus; er war der Vater des berühmten zürcherischen Gesangmeisters Nägeli. Die Schulfreundlichkeit der Zürcher Pfarrer kommt in der Stapferschen Enquete lange nicht in ihrem ganzen Maß zur Geltung.[1]

1) Zu Joh. Jak. Wieser, dem Verfasser eines Schulbuchs für Arithmetik vgl. oben p. 359; auch David Holzhalb in Wädenswil bevorzugte die Pädagogik.

Wie hübsch ist doch, was uns der Biograph des Pfarrers Joh. Rud. Schinz in Uetikon von diesem Mann zu erzählen weiß. Mit jungen Knaben zog er auf den Uetliberg und ließ sie durchs Fernrohr die weite Aussicht beschauen; mit erwachsenen Jünglingen hielt er alle Sonntagabende lehrreiche Zusammenkünfte im Pfarrhaus. Endlich besaß Zürich in dem Pfarrer Heinrich Keller in Schlieren einen der hervorragendsten Taubstummenlehrer der damaligen Epoche, der seit 1777 taubstumme Knaben in sein Haus aufnahm, um sie durch seinen beständigen Umgang wie durch speziellen Unterricht zu bilden. Er muß irgendwie von dem berühmten Abbé de l'Epée in Paris und von dessen Taubstummenunterricht gehört haben, und bildete dann die von dort empfangenen Anregungen auf eigene Weise fort. Hans Konrad Ulrich, der spätere in Genf und Zürich berühmt gewordene Taubstummenlehrer, weilte drei Jahre lang in Kellers Pfarrhaus, um von ihm die Methode zu erlernen. In den Zürcher Visitationsberichten von 1797 lesen wir bei Keller unter der Rubrik Hilfsmittel für die Predigt: „eigenes Nachdenken" und beim Privatstudium: Medizin.

Auch in Bern waren am Ende des Jahrhunderts fast alle Stadtpfarrer tüchtige Pädagogen der neuen Richtung: David Müslin, Lehrer am Gymnasium und Vorsteher weiblicher Erziehungsanstalten, J. S. Wyttenbach, Lehrer am medizinischen Institut, Frz. Ludw. Stephani, der in Aarau die Töchterschule geleitet hatte, Gottl. Gruner, der Sekretär der ökonomischen Gesellschaft. Der Führer der neuen Philosophie und Pädagogik unter den Jungen, Pfarrer Joh. Sam. Ith in Sisselen, war vordem der Hauptbeförderer des politischen Instituts in Bern gewesen. Und nicht zu vergessen Phil. Albert Stapfer selbst, der Veranstalter der berühmten Enqueten für Pfarrer und Schulmeister, dem Helvetien in der stürmischen Zeit das Beste zu danken hatte; er war Theologe und sogar Professor der Theologie in Bern. Unter den zahlreichen Landpfarrern, die Pädagogik als Lieblingsfach nennen,[1] stößt man auf besonders viele junge, im Alter zwischen 30 und 40 Jahren; das sind die jungen Berner, die aus der Schule Iths und der neuen stark pädagogisch orientierten Philosophie gekommen sind. Bei einigen läßt sich noch Genaueres über ihre pädagogischen Verdienste feststellen. Pfarrer Jak. Friedr. Dachs in Thurnen erteilte neben seinen Amtsgeschäften und der Landwirtschaft noch Knabenunterricht. Pfarrer Nikl. Eman. Wetzel, damals in Oberwil, hatte in Biel eine Erziehungsanstalt gegründet. Joh. Müller in Limpach nannte sich selbst speziell Jugendlehrer im Gesang, der Arithmetik, der Schweizer Erdbeschreibung und im vernünftigen Denken. Albr. Ludw. Morlot in Krauchtal war 1799 im Begriff, eine Sonntagsschule zu gründen, um jungen Landbürgern Unterricht im Rechnen und in Landkarten zu geben. Imhof in Trueb hatte als Klaßhelfer in Aarau eine lateinische Grammatik für die öffentlichen Schulen in Aarau herausgegeben, und auch sein Compendium der Schweizer Geographie wird wohl pädagogische Zwecke verfolgt haben. Im Berner Oberland gründete Helfer Bernh. Studer eine Erziehungsanstalt in Thun, Gabr. Farschan in Lauenen erzählt

1) Es sind außer den im Text genannten die Pfarrer Joh. Rud. Ris in Büren, Gottl. Dinz. Stähli in Trachselwald, Sam. Bischof in Erlenbach, Rud. Steck in Aeschi, Sam. Frey in Veltheim, Rud. König in Gränichen.

uns, wie er die pädagogischen Schriften von Campe, Salzmann, Rochow, Rist und Seiler fleißig sammele, lese und exzerpiere. Gottl. Sam. Lauterburg in der Lenk hatte über die Verbesserung der Volksschulen ein Büchlein geschrieben und für diese Verbesserung 20 Jahre lang gearbeitet. Er schaffte neue Schulbücher an, gab den Lehrern Anweisung zum Gebrauch derselben, suchte Jünglinge zu künftigen Lehrern zu bilden, stieß aber dabei auf solchen Widerstand in seiner Gemeinde, daß er ungefähr nichts erreichte. Seine Gedanken über die Verbesserung der Volksschulen teilte er 1799 Stapfer in einem ausführlichen Brief mit, der von intensivem Studium und langjährigen Erfahrungen auf diesem Gebiet Zeugnis ablegt. Ueberaus rege war der pädagogische Eifer unter den Aargauern Pfarrern, die in Bern studiert hatten. In Baden gründete Pfarrer Sam. Rengger eine zweite reformierte Landschule auf dem Rütihof und zwar für Protestanten und Katholiken der Gegend. In Uerkheim hatte Pfarrer Joh. Dan. Maße schließlich Unterkunft gefunden, nachdem er 7 Jahre lang die Kunstschule, jenes Privatseminar für die politische Jugend in Bern, geleitet hatte: als den fähigsten Geistlichen auf dem Gebiete des Erziehungswesens bezeichnete ihn der spätere aargauische Regierungsstatthalter Feer. Pfarrer Adam Imhof in Schinznach wird uns in der Helvetik als Verfasser wichtiger Elementarschulbücher begegnen, Pfarrer Chr. Frey in Holderbank gründete eine Schule für Fabrikknaben in seiner Gemeinde. Pfarrer Jakob Nüsperli in Kilchberg wurde um seiner pädagogischen Verdienste willen aargauischer Erziehungsrat. Der zweite Pfarrer in Aarau, J. C. Fisch, kam frisch von einer Lehrstelle am politischen Institut in Bern in seine Vaterstadt zurück. Außerdem hatten von jüngeren Aufklärerpfarrern aus dem Zürcherischen in Aarau gewirkt Conrad Fischer aus Zürich, 8 Jahre lang Lehrer an einer Realschule in Aarau, und der Zürcher Ludwig Rahn, Leiter eines zu hoher Blüte gelangten Instituts meist für Aarauer Kaufleute.

In Basel war Antistes Emanuel Merian der tätigste Schulfreund, der bei Errichtung der obrigkeitlichen Armenschulen ein Hauptverdienst hatte, ein Büchlein für die Landschulmeister nach zürcherischen und anderen Vorlagen ausarbeitete, das die Gemeinnützige Gesellschaft auf der Basler Landschaft verteilen ließ, und unermüdlich auf Reform des Gesangbuchs und des Katechismus hindrängte, hauptsächlich in pädagogischem Interesse. Unter den Basler Landpfarrern finden wir J. J. Huber in Sissach, Joh. Rud. Thurneysen in Frenkendorf, Joh. v. Speyr in Bretzwil, Sebastian Spörlin in Diegten und Joh. Jak. Fäsch in Gelterkinden in den 70er Jahren in Korrespondenz mit der Gemeinnützigen in Basel über lauter Schulfragen, speziell über die Verbesserung des Religionsunterrichts und die Bildung tüchtiger Landschulmeister. Seb. Spörlin trat später mit seiner „Hans und Else" als Volksschriftsteller hervor; bei Joh. Jak. Fäsch blieben die pädagogischen Interessen im Vordergrund, auch als er Stadtpfarrer wurde. Mit ihm wetteiferte darin sein Freund Joh. Friedr. Miville, Pfarrer zu St. Elisabeth, der spätere Rektor des Basler Gymnasiums; auch der junge Helfer Daniel Kraus gab Privatunterricht als seine Lieblingsbeschäftigung an. Auch der jüngere Joh. Franz Bleyenstein in Langenbruck und der alte Joh. Rumpf in Arisdorf waren eifrige Freunde des Schulwesens; Rumpf arbeitete

lange Zeit an einem besseren und deutlicheren Katechismus für seine Pfarrkinder. In Lauwil mußte Pfarrer Abel Merian, Sohn des Antistes, über einen 72jährigen gänzlich untauglichen Schulmeister klagen und erfolglos die dringendsten Reformen durchzusetzen versuchen; galt er doch gleich als heterodox, als er den Buchstaben D einführen wollte. Er gab seit 1789 wöchentlich 4 Tage der Jugend Unterricht im Lesen, Schreiben, Rechnen und Moral. Sein Nachbar, Dekan Joh. Jak. Bachofen in Reigoldswil, gab sogar täglich erwachsenen Knaben und Mädchen Unterricht im Schreiben, schriftlichen Aufsätzen und Rechnen. Man wollte damit etwas Aehnliches wie die Zürcher Repetierschule versuchen. Der Kilchberger Pfarrer Joh. Jak. Zwilchenbarth endlich führt sich als Verfasser der Anweisung zum Lesen und des „Jugendfreundes" ein. Vergessen wir auch nicht Johannes Frey, den rabiaten Aufklärer, der von der Theologie ganz aufs Schulfach übergegangen war und als Lehrer an der 6. Klasse des Basler Gymnasiums seine modernen Gedanken gelegentlich ziemlich roh an den Kopf der Schuljugend warf.

In Schaffhausen ging Joh. Georg Müller, der Bruder des Historikers, ganz allmählich vom theologischen Fach ins Schulfach über und wurde in seiner Vaterstadt der feinste und frömmste Vertreter eines edeln tiefgründigen Humanismus. Wen aber kennen wir neben ihm besser als seinen intimen Freund, den Schulmeister von Hemmishofen, Johannes Büel, der in seinem reichen Briefwechsel mit Müller auch alle seine Schulsorgen und Schulfreuden vor dem Freund ausschüttet und der wirklich Erziehungskunst als sein Lieblingsstudium bezeichnet! Der lebte mit seiner Dorfjugend wie ein Vater mit Kindern, verstand ihnen das Lernen zu einer Freude zu machen, wußte für die schulentlassenen eine Nachtschule zu gründen, regte sie zu einer Singschule an, nahm ältere, begabte an den Winterabenden in sein Haus und las mit ihnen Wünschens Kosmologische Unterhaltungen, brachte einen andern zum Klavierlernen, dann wieder führte er einen in Kirchen- und Vaterlandsgeschichte ein. Eine Reihe von einfachen Schulschriften, die „Bemerkungen für Landschullehrer und Freunde derselben" und das „Briefbuch", machten ihn auch in weiteren Kreisen bekannt. Bei allem war er mit dem Herzen beteiligt, und so darf er ein Schulmeister von Gottes Gnaden genannt werden, dergleichen selbst sein pädagogisches Zeitalter nicht viele hatte.

Wir sind damit wieder bei der Ostschweiz angelangt. In St. Gallen amtete von jeher ein großer Teil der Pfarrer im städtischen Schuldienst; sie litten aber bis zur Helvetik unter dem pädagogischen Zopf der alten Zeit.[1] Erst durch die Revolution sollte die Bahn für Schulreformen frei werden und bekamen die Professoren Michael Fels und Georg Wetter samt dem Pfarrer Hans Kasp. Scherer in dem neuen Erziehungsrat Gelegenheit, die Schule zeitgemäß umzugestalten. Das Appenzell aber besaß schon vorher einen vorzüglichen Pädagogen an Joh. Graf, dem früheren Lehrer von Haldenstein und Marschlins und Leiter einer Privatschule in Herisau, seiner Heimat; auf ihn geht größtenteils die neue

1) Am Ende des Jahrhunderts wirkten im St. Galler Schuldienst, außer den im Text genannten, die Pfarrer Jak. Zollikofer, Jak. Wartmann, Joh. Conr. Rothmund, Joh. Georg Zollikofer; der französ. Pfr. Jean Daniel Freydig erteilte Unterricht in Französisch, Geographie, Naturlehre und Geschichte.

appenzellische Schulordnung von 1788 zurück. Graf verbannte aus seinem Institut die Prügelmethode, um statt deren mit Vorstellungen und Ermahnungen, mit Lob und Tadel, auch mit Wochenzeugnissen seine Schüler zum Fleiß und sittlichen Betragen anzuhalten; zur Beförderung des Sprechens der zu erlernenden fremden Sprachen ordnete er kleine Bußen für den Gebrauch der Muttersprache an. Wie er Himmel und Erde und die ganze lebendige Natur in seinen Unterricht hineinzog, ist schon erzählt worden. Nächst Herisau war das Pfarrhaus zu Schwellbrunn ein Mittelpunkt erzieherischer Bestrebungen, wo Pfarrer J. U. Schieß, der Verfasser eines Lesebuchs für Schulen und Haushaltungen, junge Leute auf die Universität vorzubereiten pflegte. Zu Basel studierte von 1793—96 der Appenzeller Johannes Niederer, enttäuscht von der Universität, die seine Sehnsucht nach gründlichem Studium der Philosophie und der Pädagogik, diesem Bedürfnis des Zeitalters, unbefriedigt ließ; er trat dann ins Pfarramt, zuerst in Bühler, dann in Sennwald im Rheintal und sollte später der berühmteste Jünger und Gehilfe Pestalozzis werden. Auch das Toggenburg hatte seinen bedeutenden pädagogischen Geistlichen, Kand. Gregorius Grob, einen Privatgelehrten, in allerlei Hauslehrerstellen tätig, bis ihn die Helvetik in den Erziehungsrat seines neuen Kantons berief. Er war eines der hervorragendsten Mitglieder der Moralischen Gesellschaft und hielt vor ihr 1788 seine Rede über Aufklärung, wobei er auch der Verbesserung der Schulen kräftig das Wort redete. Er war aber darin nicht der einzige Toggenburger Pfarrer. Michael Bösch, Pfarrer in Neßlau, schlug schon 1784 der Moralischen Gesellschaft die Gründung einer Patriotenschule im Toggenburg vor; zur Zeit der Helvetik bewiesen andere Pfarrer dem Minister mit ihren Klagen und Wünschen, wie sehr ihnen die Verbesserung der Schulen am Herzen lag;[1] auch Pfarrer Joh. Frank in Lichtensteig, ein Berner, mußte zu Anfang dieser Periode provisorisch den Schulmeister machen, da sich kein Bewerber um die Schulstelle meldete. Im Thurgau und Rheintal arbeiteten einzelne Zürcher Pfarrer für Schulreformen und Einführung der Repetierschulen in vielfachem Kampf mit den Gemeinden und Dorfvorgesetzten, die sich nicht von Zürich aus ihre Weisungen geben lassen wollten. Der alte Pfarrer Felix Waser in Bischofszell, Verfasser des berühmten Schulbüchleins, und Dekan Jakob Steinfels in Kefwil standen unter den Schulfreunden voran. An Erfolg übertraf sie noch der junge Steckborner Pfarrer Joh. Jak. Gutmann, dem die Einführung einer zweiten Schule in seiner Gemeinde über der ersten und die Aufbringung der dazu nötigen Fonds gelang. Im Glarnerland endlich wetteiferten ebenfalls eine Reihe schulfreundlicher Pfarrer in ihren pädagogischen Bestrebungen;[2] sie alle überragte der junge Pfarrer Joh. Rud. Steinmüller, erst in Mühlehorn, dann in Kerenzen; stammt doch von ihm das besonders weit verbreitete „Lesebuch zur Bildung des Herzens und Uebung der Aufmerksamkeit für Kinder" von 1794, das ihm später den Weg ebnete zu einer erfolgreichen Laufbahn

1) Joh. Heinr. Bösch in Mogelsberg, Christ. Sulzer in Brunnadern, Andreas Schädler in Stein.

2) Joh. Jak. Zwicky in Niederurnen, Joh. Heinr. Zwingli in Luchsingen, Kaspar Zwicky in Mollis, Karl Philipp Bruch, ein Deutscher, in Netstal.

im St. Gallischen. Er wollte mit diesem Büchlein das Lernen und die Schule zu einem Vergnügen für die Kinder machen, ganz dem Geist des Zeitalters gemäß.

Vergessen wir nicht die hervorragenden Graubündner Pfarrer, welche in ihren armen Gemeinden Versuche zur Verbesserung des Schulwesens unternahmen! Mit der Geschichte des berühmten Haldensteiner und Marschliner Seminars bleibt ewig der Name des Pfarrers Martin Planta verknüpft; für seine spätere Fortführung im Patriotengeist wußte der jüngere Tscharner den Pfarrer Jakob Valentin von Jenins heranzuziehen. Chur hatte an seinem Pfarrer und Professor Peter Saluz einen gewissenhaften, sorgfältigen Schulmann; für den Sammler lieferten Pfarrer Heinr. Bansi und sein Freund Luzius Pol, beides ehemalige Zöglinge der Brüdergemeine, Beiträge zur Verbesserung der Dorfschulen Graubündens. Bansi empfahl Erhöhung der Schulmeisterbesoldung und regte Lehrerkonferenzen an; Pol verfaßte eine Grammatik zur Erlernung der deutschen Sprache für die Engadiner und gründete 1797 eine eigene Buchdruckerei in Malans zur Herstellung billiger neuer Schulbücher.

Aus der Waadt ist mir ein einziger pädagogisch interessierter Theologe bekannt, César Alexandre Chavannes, der Lausanner Professor, der 1787 sein Buch „*Sur l'éducation intellectuelle*" schrieb und hier u. a. einen bedeutsamen Plan zur Errichtung eines nationalen Erziehungsinstituts für junge Leute aller Berufsarten vorlegte. Er schöpfte dabei wesentlich aus den modernen Gedanken über Reform der Erziehung, aus Baco und Locke, Bonnet und Condillac und bemühte sich besonders um eine konsequente Durchführung der induktiven Methode und des langsamen Aufbaus eines Wissenschaftssystems von den Erfahrungsgrundlagen aus mit spezieller Berücksichtigung der Sprachgeschichte und der Anthropologie und Ethnologie. Die Dinge verstehen heißt für ihn, ihren Ursprung und ihr allmähliches Werden verfolgen; daher bevorzugt er das Studium des primitiven Altertums, in dem der Mensch noch am meisten Naturwesen ist und von den Sinneserfahrungen lebt. Das Ziel bleibt für ihn aber immer die Systematik, und das alte Gelehrtenideal soll eigentlich nicht gestürzt, sondern besser fundiert werden. Da ihm der Ruf einer *érudition immense* nachging, hat man auch seine pädagogischen Vorschläge angestaunt, aber nicht befolgt.

Man kann den Pfarrern dieser Zeit wahrlich nicht vorwerfen, sie hätten die Fühlung mit der Bildung und dem ganzen Streben des Zeitalters verloren; im Gegenteil, es fragt sich weit eher, ob sie nicht ihre theologische Fortbildung und mehr noch die Konzentration auf die Religion vernachlässigt haben. Gerade mit dieser Vielseitigkeit des Bildungsstrebens droht leicht auch eine Verflachung im Kern des eigenen Wesens und ein Vergessen der Ewigkeit über den Zeitfragen, der nur zu viele gerade der aufgeklärten Pfarrer erlagen. Aber einmal entziehen sich solche Dinge im Grund dem Urteil des Historikers, und wer sagt uns, daß die vielen Pfarrer, die in den klassischen Autoren oder in der Landwirtschaft oder in der Pädagogik ihre Lieblingsbeschäftigung fanden, deshalb ihr Amt und ihre Theologie vernachlässigten? Immerhin gibt es zu denken, daß es mehr die altmodischen als die aufklärerischen Pfarrer sind, die in den Antworten an Stapfer Bibel und Pfarramt in den Vordergrund stellten.

Wer gerne ein möglichst gerechtes Bild der ganzen Zeitrichtung gewinnen möchte, darf jedenfalls an den Pfarrern, denen die Berufspflicht über alles ging, nicht vorübergehen. In Zürich steht an ihrer Spitze der Antistes Jak. Heß, der sich auch gegenüber Stapfer kurzweg zum Bibelstudium bekannte; er nannte damit die Quelle der Kraft, die ihm in der schweren Zeit möglich machte, der rechte Mann an der rechten Stelle zu sein. Aber fleißiges Lesen der Hl. Schrift nannte auch der vom Zeitgeist sichtlich ergriffene 63jährige Heinr. Escher in Elsau an der Spitze seiner Lieblingsbeschäftigungen mit dem Zusatz, das liebste bei seinem öffentlichen Lehramt sei ihm herzliche Andringung christlicher Moral, besonders auch im Privatunterricht der lieben Jugend. Selbstverständlich gehören die pietistischen Pfarrer in diese Rubrik: Hans Konrad Heß, der Herrnhuter in Eglisau, mit Theologie und Missionsgeschichte oder Diethelm Schweizer, der Lavaterianer in Hirzel, mit Bibelstudium, Kirchen- und Weltgeschichte. Statt des Bibelstudiums begegnet gelegentlich auch die Notiz: pastoralia, wie z. B. bei dem 50jährigen Bernhard Meyer in Wald, der einzig seinem Amt zu leben erklärte.[1]

In Bern gab Dan. Stapfer, der Vater des Ministers, als Lieblingsbeschäftigung an: „Was zur Religion gehört". Im ganzen charakterisieren sich hier die altmodischen Pfarrer durch ihre Unterstreichung des Bibelstudiums, gelegentlich auch durch Seitenhiebe gegen die Neologen oder Kantianer, wie z. B. der 68jährige David Edelstein im bernischen Rapperswil, der studium biblicum nach den Grundsprachen und gesunder Exegetik angibt, um dann den Neueren eins zu versetzen. Seltsam altmodisch zählt Pfarrer Joh. Jak. Moser in Leisigen, ein erst 48jähriger Mann, nach der Bibel dogmatische, typische, katechetische, homiletische und pastorale Theologie auf, sonderlich nach I. Kor. 1 und 2, während ein Dekan Joh. Bertschinger in Lenzburg sich mit der kurzen Antwort: „Gott und sein Wort" begnügt und der alte Joh. Gerwer in Walpertswil, der in der Jugend gern Orientalia getrieben hatte, jetzt mit 63 Jahren am Feierabend studium biblicum und ars bene moriendi studiert. Ein Pfarrer Andr. Beck in Reutigen treibt schriftgemäße Theologie, ähnlich der junge Joh. Dav. Hunziker, der Herrnhuter in Aarau, Bibelreligion, während sein älterer Kollege, Hauptpfarrer Joh. Jak. Pfleger, die Bibel ausdrücklich in hebräischer und griechischer Sprache studiert. Ein anderer Freund der Herrnhuter dagegen, Dekan Joh. Heinr. Frey in Entfelden, ließ in der Antwort an Stapfer immerhin „neuere Philosophie und Auslegungsweise" auf die Hl. Schrift folgen, und der 73jährige Pfarrer Rud. Rengger in Wichtrach bekannte sich zur Lektüre der praktischen Schriften der neueren Theologie. Daß es auch im Bernbiet nicht an Liebhabern der praktischen Theologie fehlte, ist selbstverständlich. Der junge Joh. Franz Gysi in Eriswil und ähnlich sein Vater in Ober-Erlinsbach notierten einfach: gewissenhafte Besorgung ihres wichtigen Lehramtes.[2]

1) Pfr. Hans Heinr. Wüest in Bassersdorf, 60jährig, nennt: Bibelstudium; Fried. Sal. Ulrich in Dällikon: studium biblicum und Reformationsgeschichte; Joh. Heinr. Brämi in Dübendorf: biblische Geschichte; Dav. Keller in Schlatt: Theologie und Erdbeschreibung; Heinr. Ulrich in Hettlingen: pastoralia, Naturhistorie und Blumengärtnerei; Dekan Jak. Meyer in Kappel, 75jährig: Pastoralstudium und die schönen Wissenschaften.

2) Ich notiere noch von Berner Pfarrern: Joh. Rud. Boßhard in Melchnau, 47jährig,

In Basel erklärte Antistes Eman. Merian keine Zeit zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung zu haben, kein schlechtes Zeugnis für ein Kirchenhaupt. Sein späterer Nachfolger Hieronymus Falkeysen studierte desto eifriger theologische Wissenschaft. Daß bei Joh. Rud. Burckhardt zu St. Peter, dem Begründer der Christentumsgesellschaft und Freund der Herrnhuter, die Theologie voranstand, ist selbstverständlich; aber auch ein Rud. Huber in Riehen, vormals Professor der Geschichte, hatte am Bibelstudium genug. Auf der Basler Landschaft läßt sich bei den herrnhutisch gesinnten Pfarrern eine gewisse Gleichgültigkeit gegen weltliche Bildung und dafür mehr Konzentration auf die Bibel beobachten. Die Aufklärer hinwiederum erkennt man an ihrer Sprache, wenn z. B. ein Friedr. Paravizini in Muttenz sich zwar als Liebhaber aller nützlichen Wissenschaften bekennt, speziell aber sich vornimmt, „das Wort des Herrn, besonders die Lehre Jesu Christi immer deutlicher erkennen zu lernen und seine Pflichten gegen Gott und Menschen zu erfüllen", oder wenn der junge Joh. Rud. Rapp in Binningen seine Lieblingsbeschäftigung darin sieht, durch eine auf Religion und Tugend gegründete Aufklärung das zeitliche und ewige Wohlergehen seiner Gemeindegenossen zu befördern.

Unter den Schaffhausern kannte der alte Dekan Oschwald, ein fester Herrnhuter, keinen anderen Beruf als die Predigt des Evangeliums nach dem Römerbrief; jedoch auch der entschiedene Aufklärer Melch. Habicht, vormals in Lohn, stellte das praktische Bibelstudium voran, und Joh. Jak. Altorfer durfte eine ganze Reihe von theologischen und praktisch religiösen Schriften aus seiner Feder anführen. Sonst sind diese Bibelforscher unter den Schaffhauser Landpfarrern nicht eben häufig, bloß der 27jährige J. Fr. Ziegler hatte den Mut, sich zum Bibelstudium nach Heßischen Grundsätzen zu bekennen. Aus der Ostschweiz fehlen mir die nötigen Angaben in Stapfers Enquete; es ist immerhin bedeutsam, daß dort auf dem Lande von Bibelstudium beinahe nichts vermeldet wird. Aber z. B. Dekan Peter Stähelin in St. Gallen lebte ganz in seiner alten Bibel, zumal im Alten Testament, nur daß er nicht für nötig fand, die betreffende Rubrik in Stapfers Fragebogen auszufüllen. Es hatten nämlich manche und nicht die Schlechtesten den Eindruck, ihre private Lieblingsbeschäftigung gehe eigentlich den helvetischen Minister nichts an.

Dagegen geben die Antworten aus der Waadt einige Auskunft. Der 73jährige Louis Secrétan in Lausanne, uns bekannt als Autor einer französischen Dogmatik, las täglich seine Bibel im Originaltext mit den besten alten und neuen Kommentaren. Landpfarrer Jac. Ant. Jos. Combe in Agiez las alles, was zur Religion gehörte, in der Ueberzeugung, daß Unglauben und Aberglauben die großen Hindernisse für den Fortschritt der Wahrheit und des Menschenglücks sind; diejenigen, die nicht der Meinung sind, das sei die allerinteressanteste Beschäftigung, scheinen ihm weder die Geschichte noch die Menschen noch sich selbst zu kennen. Abr. Du Plan

mit Studium der Theologie, Helfer Em. Rud. Rätzer in Bern mit Homiletik und Naturgeschichte, Wilh. Hürner in Gurzelen mit praktischer Ausübung der Religion und Aufnahme der Landwirtschaft, Jak. Friedr. Dachs in Thurnen mit Amtsgeschäften, Landwirtschaft und Unterricht an Knaben, Siegm. Langhans in Schüpfen mit Beruf und Geschichte der älteren Literatur.

in Onnens gab als Lieblingslektüre an, was ihm bei seinem Beruf helfen könne, diejenigen im Glauben zu stärken, die er zum Glück führen sollte. Endlich gab der 45jährige Charles R. Benj. Descombes in Ormonds dessus folgende immerhin beachtenswerte Antwort an Stapfer zu Papier:

„Meine kirchlichen und häuslichen Beschäftigungen absorbieren meine ganze Zeit und erlauben mir nicht, die Wissenschaften und die schöne Literatur zu kultivieren, wie mein Geschmack verlangte. Wenn andere Pfarrer dazu mehr freie Zeit finden, so verfügen sie entweder über mehr Begabung, mehr Hilfe, mehr Vermögen, oder sie haben weniger mühsame Amtsgeschäfte, oder endlich, sie machen sich selbst weniger Mühe, indem sie ihre Predigt lesen. Ein Pfarrer hat immer viel zu arbeiten, entweder für seine Funktionen, öffentliche und private, oder für die dazu notwendige Vorbereitung oder um durch lehrreiche und erbauliche Lektüre seinen Geist zu bilden und seiner Seele Nahrung zuzuführen. Man ist nicht immer in der Lage sagen zu können: ich brauche nicht mehr davon zu wissen. Je gebildeter einer selbst ist, desto besser ist er imstande, andere zu bilden."

Wir denken, manche Pfarrer in der deutschen Schweiz werden es ebenso gehalten haben und nicht die schlechtesten.

Wir haben diese Bibelpfarrer und Amtspfarrer hier flüchtig erwähnt, um nicht den Eindruck zu erwecken, es seien die Theologen in diesem Zeitraum einfach im allgemeinen Bildungsstreben aufgegangen. Das würde ja allein schon durch die kräftige Blüte der Zürcher Theologenschule zu derselben Zeit widerlegt. Immerhin handelt es sich hier um Minoritäten. Die Regel war doch ein Anteil am Außertheologischen und Allgemeinen, der die speziellen Berufsinteressen sehr zurücktreten ließ. Und gerade dies galt als Fortschritt, man wollte nun einmal den Christen und Theologen im Menschen aufgehen lassen.

Das zeigt sich schließlich auch speziell in der regen Teilnahme der Pfarrer an den Vereinen und Gesellschaften mit nichttheologischen Zwecken, die dieser Zeit ihr besonderes Gepräge gaben. Je unbeweglicher und unverbesserlicher die alte Staatsmaschine war, desto mehr mußten die Vereine erblühen, in denen frische Anregungen gewagt, besprochen, weitergegeben wurden und man sich dem Gefühl des Fortschreitens und schönen Zukunftshoffnungen hingeben durfte. Da treffen wir nun wieder überall die Pfarrer in vorderster Linie; sie fehlten bei keiner neuen Verbindung, welcher Art sie sein mochte. Wir sind bereits mehrfach den wichtigsten dieser Gesellschaften begegnet, der naturforschenden Gesellschaft von Zürich, der ökonomischen Gesellschaft von Bern und ihren Tochtergesellschaften bis hinauf nach Graubünden, den verschiedenen patriotischen Gesellschaften, deren weitaus wichtigste die helvetische Schinznacher Gesellschaft wurde, für die Lavater seine Schweizerlieder gedichtet hatte, der gemeinnützigen Gesellschaft in Basel, Isaak Iselins Gründung, den verschiedenen Moralischen Gesellschaften in Bern, in Zürich und im Toggenburg; wir fügen hier noch die literarische Gesellschaft in St. Gallen hinzu, wo sich alle jüngeren, von den Aufklärungsidealen erfüllten Gelehrten, die Professoren Hels und Wetter, die Pfarrer Jak. Zollikofer und Jak. Wartmann mit anderen zusammenfanden. Sogar das abgelegene Glarner Ländchen kannte eine Zeitlang eine Gesell-

schaft der neueren Wissenschaften, der z. B. Niklaus Tschudi in Mitlödi angehörte. Bibliothekgesellschaften, Lesegesellschaften aller Art wirkten lebhaft mit zur Verbreitung der allgemeinen Bildung; in dem Städtchen Stein am Rhein trieb Johannes Büel, der Hemmishofer, Protestanten und Katholiken der Umgegend zu einer solchen Lesegesellschaft zusammen; die Mitglieder versammelten sich alle Jahre zu einem Bankett, von dem Büel gelegentlich großartige Schilderungen an seinen Freund Müller in Schaffhausen zu entwerfen weiß. Den Aarauern hat Klaßhelfer Imhof die Stadtbibliothek gründen helfen und sie 10 Jahre lang unentgeltlich verwaltet. Im Emmental stiftete Pfarrer Sam. Engimann in Schangnau eine Lesegesellschaft unter den benachbarten Pfarrern und Landbürgern beider Konfessionen im Umkreis von 8 Gemeinden; es wurde eine wandernde Bibliothek herumgeschickt. Wie wir bei solchen Verbindungen Pfarrer altmodischer und neumodischer Richtung in friedlichem Wetteifer beieinander finden, zeigt besonders deutlich der Katalog der Mitglieder der gemeinnützigen Gesellschaft in Basel.[1] Was ist das für eine bunte Gesellschaft: der orthodoxe Kirchenmann Merian, der Herrnhuter Meyer, die Gründer der Christentumsgesellschaft Burckhardt und Meyenrock neben dem späteren rabiaten Aufklärer Johannes Frey und dem Aufklärerpfarrer Fäsch, dem späteren Stadtpfarrer zu St. Theodor in Basel. Es war die Freude, etwas zum Besten ärmerer Mitbürger und zur Verbreitung der Bildung zu Stadt und Land mitzuhelfen, die hier Pfarrer der verschiedensten theologischen Denkweise mit gemeinnützigen und fortschrittsfreundlichen Laien von Iselins Art verband. Parteien in unserem heutigen Sinn kannte diese Zeit noch kaum. Oder wenn sie bestanden hätten, dann würden gerade solche freie Vereinigungen sie überbrückt haben. Auch auf der helvetischen Gesellschaft mochten Aufklärungspfarrer wie der alte Rengger von Brugg, Fäsi aus Zürich, Philipp Bridel aus der Westschweiz mit dem Propheten Lavater fröhlich zusammen tafeln und zusammen ihre Schweizerlieder singen.

Immerhin mußte doch besonders bei jungen Pfarrern und Kandidaten das Bedürfnis erwachen, sich im engeren Theologenkreis zu gemeinsamen Studien, Vorträgen und Besprechungen von Arbeiten zusammenzufinden. 1768 entstand in Zürich unter der Leitung des berühmten Breitinger eine theologisch kasuistische Gesellschaft, die sich später selbst als asketische Gesellschaft bezeichnete,[2] aus sog. Exspektanten und jüngeren Pfarrern gebildet, gleich mit 44 Mitgliedern im ersten Jahr. Der erste Anlaß war ganz spezieller Natur. Diese jungen Exspektanten hatten jeweilen den Missetätern im Gefängnis seelsorgerlich zu dienen, und nun stellte man sich als erstes Ziel, ein Andachtsbuch für diese Missetäter zu

1) Zu den Begründern gehörten bereits Antistes Merian, Pfarrer Joh. Rud. Burckhardt zu St. Peter, Pfarrer Theod. Falkeysen zu St. Martin, sowie die Kandidaten Andr. Fäsch, Johannes und Martin Frey, Dietr. Rud. Heß, Abel und Matthäus Merian; noch im gleichen Jahr traten die Pfarrer Joh. Meyer zu St. Elisabeth, Joh. Friedr. Meyenrock zu St. Alban und der damalige Feldprediger Joh. v. Speyr als Mitglieder bei.

2) Vgl. J. J. Heß in seiner Eintrittsvorlesung vor der ask. Ges.: „Die Alten waren Asketen. Sie liebten Uebungen des Leibes und des Geistes, und zwar gemeinschaftliche Uebungen, d. i. Asketische Gesellschaften usw."

verfassen und überhaupt die schwierigen Fragen, zu denen gerade diese Seelsorge Anlaß gab, im engeren Kreis zu besprechen und gegenseitige Erfahrungen auszutauschen. Es wurden da spezielle Themata für den Unterricht gefangener Verbrecher schriftlich von einzelnen Mitgliedern behandelt; ein Thema lautet „Vom Glück und Vorteil der Gefangennehmung"; der Verfasser ist der treffliche junge Felix Herder gewesen. Breitinger selbst handelte von den Kennzeichen wahrer Buße, während der junge Lavater besondere Gleichnisse und Sprüche der Hl. Schrift besprach, worin die Barmherzigkeit Gottes und die völlige Vergebung der Sünden den Bußfertigen angeboten wird. 1770 suchte Breitinger den Horizont der jungen Gründung zu erweitern durch Aufstellung einer Reihe dogmatischer Fragen, in deren Beantwortung die Mitglieder sich teilen sollten.

Es war damals durch Lavater soeben die Wunderfrage auf die Tagesordnung gebracht. Daher ihre Berücksichtigung in einer Reihe der Breitingerschen Themata, z. B. über die Wunder, den Grund ihrer historischen Notwendigkeit, ihren Zweck, ihre Beweiskraft, das Kennzeichen ihrer Göttlichkeit. Ob die Verheißung von Wundern allgemein sei, ob es erlaubt sei, um die Gabe, Wunder zu tun, zu beten; Prüfung der Lehre von der perpetuitas miraculorum in ecclesia, was die Ursache sei, daß Gott die christlichen Missionare heute nicht mehr mit der Wundergabe ausgerüstet. Man darf vermuten, daß Breitingers Absicht war, den Lavaterschen Schwärmereien durch die Anregung des Nachdenkens über diese Fragen kräftig zu steuern.

Wir erfahren aus viel späterer Zeit, daß diese Breitingerschen Aufgaben eine Krisis für die Gesellschaft bedeuteten. Die Altchristlichen unter den Asketen widersetzten sich ihnen aus Leibeskräften, und jene Aufgaben konnten der Gesellschaft nur durch Ueberraschung aufgedrungen werden. Sie kam dadurch nahe an den Rand einer Trennung oder gar des gänzlichen Unterganges.[1] Da war es ein Glück, daß man nicht am Theoretischen hängen blieb; die Gesellschaft verpflichtete gleichzeitig ihre Mitglieder zu Spitalbesuchen und nahm ein Andachtsbuch für Kranke auf ihr Programm. 1771 wurde ein katechetisches Kollegium gebildet, das den Zürcher Katechismus durch ein vorbereitendes Lehrbuch ergänzen sollte; so entstanden die „Fragen für Kinder", von Pfarrer Ulrich Irminger redigiert. Zwei Jahre darauf wurde von der Gesellschaft ein Entwurf von Pastoralaufgaben aufgesetzt, der für lange Jahre Themata zusammenstellte. Ein Thema lautet: Nach was für Kennzeichen kann ein Lehrer sein Religionssystem prüfen, ob es das biblische sei? Durch welche Mittel kann er der reinen biblischen Lehre je länger je näher kommen? Der Bearbeiter wurde J. J. Heß, der spätere Antistes. Von homiletischen Themata beschrieb Heinr. Corrodi über die fruchtbare Behandlung der Wundergeschichten der Evangelien; wir kennen seine Arbeit als ersten Beitrag in seiner Zeitschrift. Joh. Georg Schultheß, der jüngere, ging auf die Frage ein: inwieweit muß der Prediger auf der Kanzel den Exegeten machen? Für die Katechetik verfaßte Felix Herder einen hernach gedruckten Aufsatz „Ueber die evangelische Geschichte als Grundlage des Religionsunterrichts". Ein anderes Thema lautete: Stellung zum Unschriftgemäßen im Katechismus. Von Heß wurde auch das Thema behandelt:

1) Vgl. die Briefe Ulrich Irmingers, des Pfarrers in Henggart, an J. J. Heß vom 30. Jan. 1777 und f. d. 1782.

was ließe sich dem gemeinen Mann für eine Anleitung zu möglichst fruchtbarem Bibellesen geben? Wir führen diese speziellen Aufgaben an, um zu zeigen, daß man der Gesellschaft im ganzen keinen Parteistandpunkt vorwerfen kann und daß jener Zwist der Lavaterfreunde mit den Breitingerjüngern eine Episode ohne Folgen blieb; welche Richtung den stärkeren Ton hineinbrachte, das hing wesentlich vom besonderen Eifer der einzelnen verschieden orientierten Mitglieder ab.

Um die gleiche Zeit wurde die Arbeit für ein Gebetbuch von einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft aufgenommen und 1775 ein Entwurf vorgelegt. 1777 kam es zur Gründung einer Spitalschule. Erst bedeutend später, 1787, versuchte man dann durch die Bildung einer Gesellschaft für exegetisch praktische Uebungen das Bibelstudium in neuen Schwung zu bringen, höchst wahrscheinlich unter der Initiative von Heß, dem nach Breitingers Tod die Leitung der asketischen Gesellschaft zugefallen war. Die behandelten Themata bleiben bei einer großen Mannigfaltigkeit in lebendigster Beziehung zur Praxis. Reichlich wurde das Schulwesen mit Abhandlungen bedacht, speziell das neue Lieblingskind der Zeit: die Repetierschule. Ueber Hausbesuche, Krankenbesuche, Malefikantenbesuche, Armenpflege, Stillstand liefen Aufsätze ein. Es bildete sich dabei die Sitte, daß dasselbe Thema doppelt behandelt wurde von einem Referenten und einem Korreferenten, dem die Arbeit des ersten vorgelegt worden war, zur Beförderung einer fruchtbaren Diskussion. Zuweilen reizten neueste Zeitereignisse zu kleinen Arbeiten; Pfarrer Schinz in Uetikon gab Nachricht von einigen Sektierern im freien Amt, ein anderer, J. L. W., die Beschreibung einiger Schwärmer in Bauma. Da auch auswärtige Mitglieder beitreten konnten, erweiterte sich der Gesichtskreis der Gesellschaft noch mehr. Ein Toggenburger Pfarrer gab Nachricht von den kirchlichen und sittlichen Einrichtungen seiner Gegend; ein anderer schilderte die eigentümlichen Verhältnisse der Reformierten in der Grafschaft Baden; Heinrich Bansi, der Graubündner, und Miville, der Basler, erzählten von verwandten Gründungen in ihrer Heimat. Die Zahl der Mitglieder wuchs bis zum Jahr 1790 auf 190 an. In diesem Jahr verfaßten zwei jüngere Asketen, Rahn und Wolf, den ersten gedruckten Abriß vom Ursprung, der Verfassung und den Arbeiten der asketischen Gesellschaft. Bekanntlich hat sich die ehrwürdige Stiftung bis heute erhalten und hat sogar ihren heimeligen Namen bis über die Schwelle des 20. Jahrhunderts mit hinübergenommen.

Die Bedeutung der asketischen Gesellschaft Zürich wird noch erhöht, wenn man erfährt, zu wie vielen Nachbildungen sie anderswo anregte.

Als in Bern 1774 eine Anzahl junge Geistliche, Kandidaten und Studierende, sich zu einem theologischen Verein zusammentaten, erkundigte sich ein Zürcher Pfarrer nach den jungen Asketen in Bern, und sein bernischer Korrespondent nahm den Namen auf, weil der innere Zusammenhang unbestreitbar war.[1] Wir kennen diesen Verein leider beinahe einzig aus seiner gedruckten Programmschrift: „Aufgaben

1) Abr. Sprüngli-Bern an Heinr. Schinz-Altstätten, 17. Nov. 1774 (StArZ). Vgl. den Brief des Helfers Abraham Rengger in Bern an J. J. Heß vom 5. Februar 1774: „Die hiesige asketische Gesellschaft läßt Fragen über das Predigtamt drucken ... Obschon dieses Werkchen in der Zensur ein wenig Schaden gelitten, so ist doch noch genug aus dem Feuer errettet worden, um die Artigkeit dieses Gebeudes daraus abnehmen zu können."

einer Gesellschaft Geistlicher über die Verhältnisse, den Charakter und die Pflichten der Geistlichen nebst einer historischen Nachricht von dieser Gesellschaft", und ebensowenig ist uns ein einziger Name aus der Mitgliederliste erhalten; es ist nur von jüngeren Freunden die Rede, die schon lange mit dem Plan umgingen, etwas zur Vervollkommnung ihres Standes zu tun, und die nun endlich beschlossen, eine Gesellschaft zu gründen mit dem Zweck, sich selbst in den Pastoralpflichten zu belehren und zu üben. Mit möglichst unpraktischer Gründlichkeit stellten sie zuerst einen riesigen Entwurf von Aufgaben zusammen, ganze 160 Seiten voll, mit dem fürchterlichen Titel: „Zergliederung des Begriffs der Vollkommenheit des geistlichen Standes."

Echt systematisch bekommen wir zwei Hauptteile: Worin besteht diese Vollkommenheit? Wie kann sie erreicht werden? Beim ersten werden die äußeren Verhältnisse des Standes (Stellung zur Obrigkeit, zur Gemeinde, zu andern Geistlichen) und hierauf die inneren Eigenschaften seiner Glieder besprochen (aufgeklärte Kenntnis der Religion, aufrichtige Liebe gegen dieselbe, Würde, Eifer). Beim zweiten Teil wird der vollkommene Geistliche der Reihe nach als Privatmann, als Lehrer (Prediger und Katechet), als Vorsteher der Gemeinde (Aufseher über die Schulen, Chorrichter, Verwalter der Armengüter) und als Gewissensrat (bei Hausbesuchen, Irrenden und Lasterhaften, bei Kranken und Sterbenden, bei gefangenen Missetätern, bei Trostlosen und Schwermütigen) zergliedert.

Obschon lauter Fragen ohne Antwort in dieser Tabelle zusammengestellt werden, ist doch der Geist der Gesellschaft ziemlich deutlich erkennbar.

Z. B.: „Ist nicht der Hauptzug in dem Charakter eines Geistlichen, daß er ein Menschenfreund sei und warum das?" „Warum ist es nötig, daß der Geistliche neben der Kenntnis von der Wahrheit der Religion auch das Gefühl von der Schönheit und dem Wert derselben habe?" „Welches sind die besonderen Kennzeichen und Bestandteile dieses religiösen Gefühls und welches sind die Grenzen desselben, die, wofern sie überschritten werden, die echte Religionsliebe von der Schwärmerei nicht mehr unterscheiden lassen?" Ich denke, solche Fragen kommen einem eigenen Bekenntnis gleich. Oder man lese die Fragen über die Würde des Geistlichen: „Was für Gesetze schreibt diese Würde einem Geistlichen in seinem täglichen Umgang vor? Ist es richtig, daß das Aeußere der Kleidung, der Umgang mit der Welt, feinere Sitten usw. der geistlichen Würde geradezu entgegen seien?" „Oder wäre es nicht vielmehr zu wünschen, daß sich der Geistliche in allen unschuldigen Gleichgültigkeiten so sehr als möglich dem herrschenden Geschmack näherte und sich gleichsam von dieser Seite mit den übrigen Ständen vermischte? In welchen Fällen aber darf dies nicht geschehen? Was für Gesetze schreibt diese Würde einem Geistlichen in Ansehung der unschuldigen Ergötzlichkeiten z. B. gewisser Spiele zu? Was ist man indessen hierin dem öffentlichen Vorurteil schuldig? Was ist von denjenigen sog. Aergernissen zu halten, die man oft dem Geistlichen vorhält und die ihren Grund dennoch bloß in der falschen Zärtlichkeit einer ungereimten herrschenden Meinung haben?"

Sieht man nicht diese jungen aufgeklärten und salonfähigen Berner Geistlichen leibhaftig vor sich? Es fehlt auch nicht an drolligen Fragen der Pastoralweisheit:

„Welches sind die wesentlichen Pflichten der Gemahlin eines Geistlichen? Welches sind die vornehmsten Eigenschaften, worauf ein Geistlicher bei der Wahl einer künftigen Gattin vorzüglich sein Augenmerk zu richten hat? Gibt es auch eine Art von unschuldigen Vergnügungen, die der Gemahlin eines Geistlichen nicht ebensowohl als der eines Mannes, aus welchem Stand er auch sein mag, zukämen? In welchen Fällen aber ist jene den Gesetzen einer strengeren und einschränkenden Ordnung unterworfen?"

Daneben begegnen uns die für diese Zeit charakteristischen Fragen:

„Wieviel von Arzneikunde, von Rechtskenntnis, von Kenntnis der Kuralökonomie (der Name klingt schöner als Landwirtschaft) ein Pfarrer zu wissen habe."

Allein wir vermuten, daß der übergroße Reichtum des ganzen Frageprogramms der Ausführung des Geplanten nicht wenig geschadet hat. Wer so vielerlei zu fragen hat, zeigt überhaupt, daß ihn keine wirkliche Not ganz auf dem Herzen drückt. Da weiter gar keine Kunde von den Geschicken dieser Gesellschaft auf uns gekommen ist, müssen wir vermuten, sie habe den Moment ihrer Gründung nicht allzulange überdauert und es sei ihr nicht gelungen, die Vollkommenheit der Berner Geistlichen in dem Maß, als sie es wünschte, zu befördern oder gar zu erreichen.

Ende der 70er Jahre folgten die Graubündner mit einem ähnlichen Versuche nach. Der Anstoß ging von einigen Pfarrern im Prättigau und in der sog. Herrschaft aus, welche beschlossen, aufgegebene Fragen in monatlichen Zusammenkünften zu besprechen. Einige mehr oder weniger feste Herrnhuter, wie der alte Bansi, Zieguerer, Valentin, Lorza, Pol waren darunter, aber auch neumodisch gerichtete wie der junge Bansi und Alieſch von Igis, und die Absicht bestand jedenfalls, aus dem Gezänk für oder wider die Herrnhuter herauszukommen und auf neutralem Boden sich zu vereinigen. Einige Fragen, die hier gestellt wurden, hat uns zufällig ein Herrnhuter Bruder in seinem Bericht aufbehalten.

„Worin besteht die wahre Glückseligkeit hier in diesem Leben?" (Pol) „Welches ist die eigentliche Bestimmung aller Menschen, wird sie bei allen erreicht und wie?" (Lorza). „Wie hat Moses die Geschichten der Erzväter, die tausend Jahre vor ihm gelebt, als auch ihre Unterredungen, Reden, Umstände, Gelübde und Absichten wissen können und ist unser jetziges Geschlecht vollkommener?" (Bansi jun.).

Im Herbst 1777 wurden diese Fragen gestellt.[1] 1778 lieferte Pfarrer Jak. J. Minar in Fideris eine Antwort auf die Frage, inwieweit die Sünde mit der Gnade zusammen bestehen könne; die Kollegen waren mit seiner Antwort nicht recht zufrieden, und der herrnhutische Bruder Klaves, mit dem Minar seine Arbeit nachher besprach, noch weniger.[2] Das war der bescheidene Anfang; der junge Bansi, die fortgeschrittenste Kraft in dieser theologischen Gesellschaft beklagte es, daß die Freunde sich mit systematischen und unamtsmäßigen, spekulativischen und scholastischen Sätzen abgeben müßten, und meinte, die Gesellschaft kämpfe sich mühsam aus dem Schatten zum Licht heraus. Ihm schien der Hauptfehler, daß der Verein keinen beständigen Vorsteher besitze und daß nichts Entscheidendes über jede Aufgabe von der Gesellschaft bestimmt werde. Nun, solchem Mangel war abzuhelfen. Im Jahre 1780 schuf sich die theologische Gesellschaft Graubündens eine straffere Organisation. Prof. Winning in Chur wurde als beständiger Lektor gewählt, der junge Bansi als Sekretär, der vor allem den Verkehr mit der Zürcher asketischen Gesellschaft, der geistlichen Mutter der bündnerischen, zu vermitteln hatte. Winning

1) Bericht des Herrnhuters Klaves, Oktober 1777.

2) Vgl. zum Anfangsstadium der theologischen Gesellschaft den Bericht des Herrnhuters Klaves vom 1. April bis 9. Juli 1778, ferner die Briefe J. Lorzas aus Malans an J. J. Heß vom 22. Januar 1779 (hier das Datum der Errichtung der Gesellschaft „seit anderthalb Jahren") und Heinrich Bansis in Fläsch an J. J. Heß vom 28. Dezember 1779.

gab der Gesellschaft, die damals 17 Mitglieder zählte, ihre Gesetze. Wir besitzen noch das Programm, das Bansi damals der Zürcher Asketischen mitteilte.

Mit Ekel und Verachtung der ärgerlichen und lächerlichen Streitigkeiten der Orthodoxen mit den Herrnhutern, die jahrzehntelang die Kirche Graubündens verwüstet hätten, und in Erkenntnis der besonderen Erschwerung eines soliden theologischen Studiums in Graubünden infolge des Mangels aller äußeren Hilfsmittel seien eine Anzahl junger Bündner Theologen zusammengetreten, um in brüderlicher Vereinigung ihre theologische Ausbildung zu vervollkommnen. Der nächste Plan war die Beschaffung guter Lehrbücher für die angehenden Geistlichen und für das Volk. Freiheit im Denken, mit redlicher Liebe zur Wahrheit verbunden, sollte in der Gesellschaft herrschen, alle Neuerungssucht, Sektengeist und Verketzerung verbannt sein. Jedes Mitglied verpflichtete sich, jährlich zwei Abhandlungen einzugeben, über die dann die Gesellschaft ein Urteil fällen sollte. Alle sechs Wochen wollte man sich an einem zu bestimmenden Ort versammeln, zweimal jährlich an den Markttagen in Chur.

Im Begleitbrief an J. J. Heß zählte Bansi die 7 Aufgaben auf, welche die Gesellschaft sich gestellt hatte.

1. Ist das Buch Hiob eine Geschichte oder ein Gedicht? 2. Das kanonische Ansehen des Hohen Liedes und der Offenbarung Johannis. 3. Wie fällt ein Prediger seiner Gemeinde am wenigsten beschwerlich salvo salario? 4. Wie sind historische Texte auf der Kanzel zu behandeln? 5. Ist es genug, den Charakter Jesu zu kennen, um an ihn zu glauben? 6. Was hindert am meisten das Rührende in einer Predigt? 7. Wie sollen die Hausandachten eingerichtet werden, damit jeder Hausgenosse daran teilhaben kann?[1]

Von den einlaufenden Aufsätzen sollte der beste zum Druck gewählt werden, und Bansi hoffte, die Strenge des Direktors gebe nichts Gemeines heraus. Ihm selber kam es hauptsächlich darauf an, das Schriftstudium mit Sprachstudium zu verbinden, da es ohne dieses unzuverlässig sei. Ein schöner, verheißungsvoller Anfang, allein die Fortsetzung entsprach diesen Hoffnungen keineswegs. Noch war kein Jahr verflossen, so klagte der junge Lora aus Halle über den Verfall der theologischen Gesellschaft in Bünden:

„Es fehlt ihr an geschickten Mitgliedern; außer Prof. Winning sind alles Anfänger!"

Ein paar Monate zuvor schon hatte ein anderer aus Chur gemeldet, Prof. Winning habe die Direktion der theologischen Gesellschaft noch beibehalten und hoffe, es werde sich damit immer mehr bessern. Das klingt schon wie eine Ahnung des baldigen Endes. 1783 ist dieses Ende bereits eingetroffen; Heinrich Bansi teilt Heß den Verfall der theologischen Gesellschaft mit, an deren Stelle fünf ihrer Mitglieder eine „umgehende" theologische Bibliothek errichtet hätten.

Besser erging es der *baslerischen* Gründung. 1785 traten unter Leitung des Pfarrers am Waisenhaus *Hieronymus Falkeysen* eine Anzahl junger Basler, vom Studierenden bis zum ordinierten Kandidaten, zu einer *Gesellschaft zur Bildung junger Prediger* zusammen, die sich durchaus an das zürcherische Vorbild anlehnte, sich jedoch den Zweck viel enger stellte. Falkeysen selbst war Mitglied der Zürcher Asketischen; Miville als Sekretär berichtete

1) Von der organisierten theologischen Gesellschaft in Bünden handeln außer der Programmschrift Heinrich Bansis für die ask. Ges. in Zürich die Briefe von Heinrich Bansi an J. J. Heß vom 22. Januar 1781 und s. d. 1783 sowie von Felix Schweizer in Chur vom 9. Juni 1781 und von Lorza vom 27. Sept. 1781 an den gleichen Adressaten.

nach Zürich von dem neuen Institut. Es sollten höchstens 10 Mitglieder aufgenommen werden, die mindestens anderthalb Jahre theologisches Studium absolviert hatten. Man beschloß, im Sommer allsonntägliche Predigten je nach der Kinderlehre in drei Stadtkirchen Basels zu halten, während für den Winter exegetische und katechetische Besprechungen ein- bis zweimal wöchentlich in Aussicht genommen wurden. Aehnlich wie in Graubünden wurde jedes Mitglied jährlich zu zwei Predigten verpflichtet. Man sieht deutlich: es handelt sich im Grund in Basel einfach um den Versuch, die praktische Theologie wirklich praktisch zu üben zu einer Zeit, da von der Universität für dies dringende Bedürfnis noch ungefähr nichts getan wurde. Die Gesellschaft bestand bis in die Revolutionszeit hinein; der junge v. Brunn weiß in seinen Aufzeichnungen von ihren Arbeiten zu berichten. Es kam doch keine dieser späteren Gründungen zu einer entfernt ähnlichen Bedeutung und Lebenskraft wie die Zürcher Gesellschaft, und der Vorsprung des geistigen Lebens in Zürich vor der übrigen deutschen Schweiz bestätigt sich auch hier.

Schließlich bürgerte sich in eben dieser Zeit auch die Sitte theologischer Lesegesellschaften ein, um auch unbemittelten Pfarrern in abgelegenen Gemeinden die Möglichkeit zu geben, von den wichtigen theologischen Neuerscheinungen Kenntnis zu nehmen. Im Zürcherischen war dies Bedürfnis am regsten; hier gründete fast jedes Landkapitel seine Lesegesellschaft, durch welche dann die neue theologische Aufklärungsliteratur zusammen mit den berühmtesten Zeitschriften bei einer großen Reihe von Landpfarrern herumkam. Im Toggenburg dagegen, wo die meisten Pfarrer Mitglieder der Moralischen Gesellschaft waren, betrieb diese auch den Ankauf und die Zirkulation der theologischen Literatur. Besonders lesehungrige Pfarrer mochten sich an mehreren Lesegesellschaften beteiligen, wie z. B. der Glarner Joh. Jak. Zwicky in Nieder-Urnen. Um der Einseitigkeit zu wehren, brauchten nur die verschieden gerichteten Mitglieder ihre verschiedenen Bedürfnisse geltend zu machen. Im ganzen überwog freilich die den Büchermarkt beherrschende Aufklärungsliteratur weitaus.

2. Abschnitt.

Der Einzug der deutschen Aufklärungstheologie in die Schweiz.

Das gezeichnete allgemeine Bildungsstreben der schweizerischen Pfarrer wie das speziellere theologische mußte selbstverständlich derjenigen geistigen Richtung vor allem zugute kommen, welche in der Literatur gerade den Ton angab. Das war aber unzweifelhaft die deutsche Aufklärungstheologie. Ihr beginnender Einzug in die Schweiz, die deutsche Schweiz vornehmlich, ist wohl das wichtigste Ereignis in der schweizerischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts.

Es sei hier noch einmal daran erinnert, wie bis weit über die Mitte des 18. Jahrhunderts die ganze Schweiz theologisch unter dem Einfluß der fortgeschrittenen englischen, französischen und holländischen Theologie gestanden hatte. Darin lag ein Festhalten an der reformierten Geisteswelt von alten Zeiten her; mit dem Luther-

tum wurde die Fühlung erst allmählich wieder aufgenommen. Unter diesem Einfluß der westeuropäisch reformierten Theologie und in regstem Verkehr mit ihren Führern hatte sich jene erste gründliche Wendung vom altreformierten Denken zur vernünftigen Orthodoxie eines Osterwald, Turrettini und Werenfels vollzogen. Diese vernünftige Orthodoxie ließ auf allen Punkten den Einfluß der aufgeklärten Zeitphilosophie erkennen; sie verlegte das Schwergewicht im Christentum auf dessen vernünftige und sittliche Elemente; aber sie hielt die Kontinuität mit der alten Dogmatik aufrecht und betonte bis zuletzt mit höchstem Nachdruck das Uebernatürliche und Wunderbare in der biblischen Offenbarung und im Leben Jesu. Man empfand, dachte, redete und schrieb von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer moderner und aufgeklärter; aber man hielt mit zäher Energie an gewissen Schranken fest, die den Unterschied des Christentums von einem vagen Deismus bezeichnen sollten. Für gewöhnlich trat dies bestimmt christliche Element gar nicht stark hervor. Aber sobald ein konsequenter Neolog auftrat und etwa wie Rousseau das Christentum in der natürlichen Theologie aufgehen ließ, widersprach man und wehrte sich für die Uebernatürlichkeiten der christlichen Offenbarung. Wie entschieden trat der Zürcher Breitinger einer Mademoiselle Huber entgegen! Wie eiferten die Genfer Vernes, Claparède und Roustan gegen Rousseaus Geringschätzung der christlichen Wunder! Kaum etwas ist so bezeichnend für diese ganze theologische Richtung wie der Nachdruck, den sie immer wieder auf das Wunder und den Wunderbeweis legen konnte. Mochte sie auch hauptsächlich für die breiten Volksmassen die Notwendigkeit einer übernatürlichen Autorität und als Siegel dafür das Wunder betonen, man tritt doch nicht mit solcher Vehemenz für Dinge ein, an die man nicht auch selber glaubt und die einem persönlich ganz gleichgültig sind. Wie hätte man übrigens die Wunder so einfach verwerfen können, da sie doch in der Bibel eine so große Bedeutung haben und alle wissenschaftlichen Methoden und der Mut zu einer kritischen Betrachtung der Bibel noch fehlten! Man spürt das am deutlichsten an der Genfer Theologie des ausgehenden Jahrhunderts. Nirgends wie hier in Genf — Zürich ausgenommen — war man so weit von den alten reformatorischen Positionen abgerückt und lebte so unbefangen im Geist der modernen Zeitphilosophie; gleichwohl vermochte man sich von den alten supranaturalistischen Theorien keinen Schritt zu entfernen; es fehlten die Hilfsmittel historischer und philosophischer Kritik, die das eigene Denken endgültig vom Denken längst vergangener Zeiten zu lösen vermocht hätten.

Das Aufkommen einer strengen wissenschaftlichen Bibelkritik mit Uebertragung aller allgemein philologischen und historischen Methoden auf Bibel und Religionsgeschichte wird immer eines der größten und folgenschwersten Ereignisse in der neueren Geschichte bleiben. Keine einzelne Nation, geschweige denn ein einzelner Forscher vermochte das zustande zu bringen; von Franzosen, Engländern, Holländern, Deutschen, von Protestanten und Katholiken, gingen die Anfänge aus; aber allein in Deutschland und zwar auf dem Boden des lutherischen Deutschlands ist zuletzt die reife Frucht gediehen, und Sal. Semler in Halle war vor allem ihr Bahnbrecher dieser Richtung. Hier zuerst wurde die Bibel konsequent

als ein menschliches Buch mit menschlichen Verfassern betrachtet, das allmähliche Zustandekommen des Kanons diskutiert, die Geschichte des Textes und seiner Varianten systematisch erforscht, für die Texterklärung mit dem Grundsatz der grammatisch historischen Auslegung gründlich ernst gemacht. Das Ergebnis konnte nichts anderes sein als die Erkenntnis der ungeheuren geschichtlichen Bedingtheit und Relativität der biblischen Religion, ihre Einstellung in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte, der Nachweis ihrer beständigen Veränderung und tiefen Umbildung, und als Folge davon die Eroberung des Rechts für die Gegenwart, frei und modern über die Religion zu denken und sich von den als zeitgeschichtlich bedingt erkannten biblischen Vorstellungen keine Normen mehr aufstellen zu lassen. Daraus ergaben sich dann ungemein schwere Konsequenzen für das dogmatische Denken über die Religion. Mit einemmal war das ganze Dogma eine historisch beschränkte Größe und die Bahn für ganz neue Darstellungen des christlichen Glaubens frei geworden. Da jedoch an eigenen religiösen Erlebnissen und kräftigen Impulsen aus der Religion selbst zunächst kein Ueberfluß vorhanden war, kam die Befreiung von der theologischen Belastung einfach der populären natürlichen Theologie zugute, die sich nun frischweg als den Kern und das Wesen des Christentums, als das Einzige und Genügende erklärte, ohne des Oberbaus einer Offenbarungswahrheit noch weiter zu bedürfen. Wenigstens für die denkenden Christen ergab sich diese Folgerung sehr rasch; doch wagten sie oft die letzten Schlüsse nicht zu ziehen; vollends im Volks- und Kirchenchristentum standen der Durchsetzung dicke Mauern im Weg.

Es wurde schon in anderem Zusammenhang hervorgehoben, wie unglaublich vorsichtig, allmählich und in der Stille sich diese gewaltige Umwälzung in Deutschland vollzog. Wenn man sich an die furchtbaren, blutigen Kämpfe erinnert, welche der religiöse Fortschritt im 16. Jahrhundert gekostet hat, so fragt man sich, wie es möglich war, daß diese neue Revolution, die doch die Fundamente des ganzen bisherigen Christentums erschütterte, beinahe kampflos vor sich ging. Der Grund liegt darin, daß das Gros der Aufklärungstheologen sich aller Angriffe auf die öffentlich geltende Lehr- und Kultusordnung enthielt und es vorzog, im Rahmen des Bestehenden den neuen freieren Geist zu verbreiten. Es war ja doch eine Gelehrtenrevolution, nicht eine Revolution, die vom Gewissen und den tieferen Gemütskräften ausging; und es war eine Umwälzung im Zusammenhang mit dem ganzen Geist der Epoche und mit Voraussetzungen, die bereits von diesem neuen Geist bestimmt waren. Die reformatorischen Zentralgedanken hatten schon lange vor dem Aufkommen der Neologie ihre Macht über die Gemüter verloren; man dehnte nunmehr einfach das vernünftige und sittliche Denken, das schon begonnen hatte, als Kern des Christentums zu gelten, über das Ganze der Theologie aus und stieß die widersprechenden Gedanken ab.

Fast ganz das Gleiche wie für Deutschland gilt nun für die von ihm immer stärker beeinflußte deutsche Schweiz. Man nannte gelegentlich die Aufklärer: „Die Gelehrten". Das waren sie auch; ein großes Kontingent lieferten die höheren Stadtschullehrer, die ja meistens dem theologischen Stand angehörten. Sie standen nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Volk und konnten es sich zuerst von allen leisten, privatim einem konsequenten Rationalismus zu huldigen, obschon auch

hier gerade die Konsequenz oft genug der schwächste Punkt war. Wir müssen uns nämlich die vielen Uebergangsstufen von der gemäßigten Orthodoxie zum reinen rationalismus vulgaris in der ersten Generation der deutsch-schweizerischen Aufklärungstheologie ganz besonders reichlich vertreten denken. Es waren vielleicht nicht viele extreme Wunderleugner darunter, aber viele, die die Wundergeschichten der Evangelien möglichst natürlich auslegten und moralische Lehren daraus zogen. An den Festtagen werden die meisten, so gut wie sie orthodoxe Lieder singen lassen mußten, über orthodoxe Texte ohne anstößige Polemik mit möglichster Akkomodation gepredigt haben; aber sie holten sich Morallehren aus dem Festtagsevangelium und ließen das Wunder und Mysterium mehr auf sich beruhen. Es kam dazu, daß die allermeisten auch der späteren entschiedenen Aufklärer dem Volk gegenüber mit vorsichtiger Pädagogik vorgehen wollten und daran festhielten, der gemeine Mann bedürfe einstweilen noch der Autorität, d. h. aber praktisch so viel als einer gewissen biblischen Orthodoxie. Die Liturgien waren ja alle noch reichlich orthodox, die neuen Gesangbücher vereinigten Massen orthodoxer Gesänge, die Katechismen zogen unverändert ins neue Jahrhundert ein. Derart wurde der Bruch allenthalben möglichst verdeckt, die Kontinuität gewahrt in einem Grade, welcher der Forschung dieser Epoche große Schwierigkeiten bereitet. Aber nichtsdestoweniger, die Umwälzung kam, die Neologie faßte Boden in einzelnen Kantonen und besonders Hauptorten, und es begann damit diejenige Periode der schweizerischen Kirchengeschichte, deren starke Nachwirkung wir heute noch spüren und die bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mit Unrecht mit dem Wort Rationalismus bezeichnet wird.

An keinem Ort läßt sich der allmähliche Uebergang von der alten zur neuen Zeit unter dem dominierenden deutschen Einfluß so genau studieren wie in der Zürcher Kirche; es müßte nur einmal an Hand der Zürcher Visitationsberichte eine Geschichte der Wandlungen der theologischen Lektüre geschrieben werden, in welcher sich die ganze Umwälzung der Zeit widerspiegeln würde.

Noch um 1760 nennen sehr viele der Zürcher Pfarrer unter der Rubrik „Privatlektüre" englische, d. h. aus dem Englischen übersetzte Bücher; auch die jüngsten Theologen, die sog. Exspektanten, finden wir in Romanus Tellers englischem Bibelwerk, Doddriges Erklärungen des Neuen Testaments, Tillotsons und Saurins Predigten vertieft. Von den Deutschen begegnen verhältnismäßig wenig Namen: etwa Mosheim, Heumann, Sack und Goeze. Um 1770 stehen bei den Exspektanten numerisch vielleicht immer noch Bücher aus England, Holland, Frankreich oder der Westschweiz im Vordergrund; aber daneben auch immer mehr aus dem lutherischen Gebiet: Mosheim und Baumgarten, Jerusalem, Sack und Spalding, aber auch Reimarus, Schroeckh und besonders Semler und Basedow. Im Privatstudium der Pfarrer figurieren ebenfalls Semler, Töllner, Schroeckh, Ernesti, Sack, Mosheim, gelegentlich auch Pietisten wie Spener und Aug. Herm. Francke. 1780 hat sich das Bild schon ganz bedeutend verschoben, weniger durch Wegfall der früheren Lieblingsautoren — die bleiben mindestens bei der älteren Generation an ihrem Platz — als durch den Zutritt eines ganzen Schwarms der lutherischen Aufklärer. Da stehen im Vordergrund Eberhards neue Apologie des Sokrates, die Literatur zum Streit um die Wolfenbüttler Fragmente, auch Semlers Widerlegung der Fragmente des Ungenannten, Steinbarts Glückseligkeitslehre und Anweisung zur Amtsberedsamkeit, die alle von den jungen Exspektanten verschlungen werden, nicht zu vergessen die Allgemeine deutsche Bibliothek, an der so manche

junge Zürcher als Mitarbeiter beteiligt waren. Im Privatstudium der Pfarrer begegnen, außer den früher Genannten, Hermes, Niemeyer, Teller u. a. Und was besonders ins Gewicht fällt: mehrfach ist von den Schriften der Lesegesellschaften die Rede, die in einzelnen Kapiteln die Runde machten; sie wurden fast vollständig aus den allerneuesten deutschen Aufklärungserzeugnissen gesammelt. Der Visitationsbericht von 1797, als vom Ende des Jahrhunderts, zählt gelegentlich die Hauptschriften, die in solchen Lesegesellschaften zirkulierten, auf. Da werden in und um Winterthur die Allgemeine deutsche Bibliothek, theologische Bücher Eckermanns, Eichhorns, Ewalds, Flatts, Henkes, Niemeyers, Reinhards, Schroeckhs, Tellers herumgeboten, die Pfäffikoner Klasse besitzt Beyer, Eckermann, Flatt, Hencke, Herder, Löffler, Schlegel; die Kyburger Klasse zählt Eckermann, Hencke, Herder, Niemeyer, Planck, die „Kleine auserlesene Bibliothek für Prediger" auf. Alle diese Autoren und andere von derselben Richtung nennen viele einzelne Zürcher Pfarrer als ihre Hilfsmittel zur Predigt und als Privatstudium. Man erhält den Eindruck, daß kaum ein wichtiges Buch der neuen deutschen theologischen Literatur von diesen Zürchern ungelesen gelassen wurde. Gewisse ältere Werke, wie Mosheims Sittenlehre, besaßen eine klassische Geltung; ihnen zunächst standen die populären Schriften und Predigten von Jerusalem, Sack und Spalding; aber dann traten die eigentlichen Aufklärungsschriften dazu: die Einleitungen von Michaelis und von Eichhorn aus der Göttinger Schule, die Einleitung in die theologischen Wissenschaften von Planck, Döderleins Religionsunterricht und Dogmatik, Hermes Handbuch der Religion, Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer, Eckermanns theologische Beiträge, Sintenis Predigten, Münters Vorträge, Reinhards Moral, die Magazine für Prediger von Teller und Beyer, die kleine liturgische Bibliothek für Prediger, die Kirchengeschichten von Schroeckh und von Hencke.

Ich erwähne noch ein Dokument, das in besonders scharfer Weise die Ueberflutung der Zürcher durch die deutsche Aufklärungsliteratur bekundet: eine Abhandlung Leonhard Usteris des Jüngeren für die Asketische Gesellschaft über die Frage: Welches sind in jedem Fach der Wissenschaften die nützlichsten und wichtigsten Bücher, die man bei jedem Geistlichen anzutreffen wünscht und wobei er zugleich, wenn es seine Umstände nicht mehr erlauben, alles Uebrige entbehren kann? Sie stammt aus dem gleichen Jahr 1797, dem wir die übrigen Belege entnommen haben.

Da werden uns aufgezählt: Semlers Schriften, Niemeyers populäre und praktische Theologie, Griesbachs Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, Steinbarts Glückseligkeitslehre, Spaldings Vertraute Briefe über die Religion, Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer, Schroeckhs und Henckes Kirchengeschichte, Mosheim-Schlegel, Plancks protestantischer Lehrbegriff; für die Homiletik: Marezoll, Zur Bestimmung des Kanzelredners, Niemeyers Homiletik, Predigten von Zollikofer, Marezoll, Niemeyer, Löffler, die Predigermagazine von Bahrt, Beyer, Teller, die homiletisch kritischen Blätter für Kandidaten aus Stendal, Aug. Seifferths Uebersetzung und Erklärung der Episteln und Evangelien der lutherischen Kirche; für die Exegetik: Grotius, Erasmus, Teller (das englische Bibelwerk); für die Moral: Spaldings Nutzbarkeit des Predigtamtes, Felix Heß (des verstorbenen Zürchers) Prüfung der philosophischen oder moralischen Predigten usw. usw.

Trotz der großen Menge von Namen sind es letztlich Kinder ein und desselben Geistes, die hier Leonhard Usteri seinen Mitzürchern empfahl, und es wurde von einem andern theologischen Lager aus mit gutem Recht gerügt, wie einseitig dieses

theologische Rezept sei, das nicht einmal die Schriften von Heß oder die des Tübinger Supranaturalisten Storr einer Erwähnung würdige.

Etwas geringer dürfte der Einfluß der deutschen Aufklärungsliteratur auf Basel anzuschlagen sein, obschon wir nicht die sicheren Mittel zur Nachprüfung wie für Zürich besitzen. Hier wurde u. a. die Bibliothek des Frey-Grynäischen Instituts bei Lebzeiten des Professors Beck und nach seinem Tod aus seinem Nachlaß mit neuen Büchern vermehrt, die in der Hauptsache die rein gelehrten Tendenzen dieses damals in Basel führenden Theologen bezeichnen. Von Aufklärungsliteratur der neuesten Gegenwart blieb der Zuwachs außerordentlich gering: von Ernesti und von Semler je nur ein Werk, ebenso von Töllner, von Teller, aber nicht von dem durch sein Wörterbuch berühmten Abraham, sondern dem bräveren Bruder Joh. Friedrich, während die anderen mehr populären Koryphäen ganz durch Abwesenheit glänzten. Auch die in die spätere Universitätsbibliothek übergegangenen Sammlungen aus dieser Zeit zeichnen sich durch ihre Dürftigkeit und große Lückenhaftigkeit aus. Für das Privatstudium der jüngeren Basler Theologen, soweit sie nicht Herrnhuter waren, möchte ich daraus keinen Schluß ziehen; jedoch die mehr ablehnende Haltung der offiziellen Führer geht daraus deutlich hervor. Anders lagen die Dinge wieder in Bern. Hier wurde 1796 eine gemeinschaftliche Predigerbibliothek gestiftet, an welcher Berner Geistliche aller Altersstufen, vom Senior, Dekan Joh. Wyttenbach, bis zu jungen Kandidaten herab teilnahmen. Das Verzeichnis der bereits angekauften oder doch bestellten Bücher gab die Gesellschaft 1797 im Druck heraus. Man begegnet hier einer großen Vollständigkeit aller irgendwie berühmter Namen der deutschen Aufklärungstheologie auf dem exegetischen, historischen, dogmatischen, moralphilosophischen und praktischen Gebiet. Die deutsche Schweiz muß für alle Neuerscheinungen der deutschen theologischen Wissenschaft ein ausgezeichnetes Absatzgebiet gewesen sein.

Zu dem literarischen Einfluß der deutschen Aufklärungstheologie traten aber verstärkend noch vielfache persönliche Beziehungen. Unter den ausländischen Universitäten lockte besonders die neue Gründung Göttingen sehr früh die Schweizer Theologiestudenten an. Berner zuerst, dann Basler und Schaffhauser, gelegentlich auch Zürcher und St. Galler, haben sich dort ihre freie theologische Bildung geholt. Es begegnet uns da eine Reihe von erlauchten Namen, darunter solche, welche Göttingen mehr nur die erste freie Anregung verdankten und hernach unter den Einfluß Kants gerieten: von Berner Theologen Joh. Sam. Ith, der Philosoph, der am meisten für das Eindringen Kants ins Bernbiet getan hat, sein Schüler Philipp Albert Stapfer, der helvetische Minister, Pfarrer Jak. Em. Feer in Brugg, der nachherige aargauische Regierungsstatthalter, Pfarrer Sam. Rengger in Baden, der Bruder des helvetischen Ministers, Gottl. Sam. Zehender, der Gründer eines Erziehungsinstituts in Gottstadt; von weniger bekannten: Abraham Moser, der Pfarrer in Lützelflüh, Albr. Ludw. Morlot, der Pfarrer in Krauchthal, Bernh. Ludoricus von Ernst und Daniel Kupfer in Birr[1]. Die Schaffhauser gaben die Tradition des

1) Die Göttinger Matrikel nennt noch von Bernern Johann Jakob Dick, Emanuel Hybner (?), Beat Ludwig v. Ernst (später Pfarrer in Windisch), Daniel Wyttenbach, Achilles Friedrich Sinner, Emanuel Zwanck.

Studiums in Marburg oder in Tübingen lange nicht auf; aber ein mächtiges Kontingent zog von Jahrzehnt zu Jahrzehnt nach Göttingen hinüber; als erster Dan. Maurer (von Marburg aus),[1] dann Benedikt Pfisterer, Johann Martin Köchlin, Johann Stierlin und Johann Jakob Altorfer, etwas später Medardus Oswald und Johann Meyer, bald darauf Johann Wilhelm Hoffmann. Johann Georg Müller, Georg Martin Hurter und Johann Heinrich Enöris, ferner Johannes Franz Ziegler, Laurentius Peyer, Konrad Maurer, Alexander Kirchhofer, Martin Altorfer, Johann Jakob Fleurer, Johann Jakob Mezger und Franz Ott[2]. Für keinen dieser Schaffhauser wurde der Aufenthalt in Göttingen so entscheidend wie für Johannes Müller, der, erst in der Fremde ganz dem orthodoxen Pfarrhausgeist entronnen, vornehmlich unter Schlözers Einfluß, in Göttingen allem theologischen Denken entwuchs und auf die Bahn des Historikers und zwar vorläufig des freigeistigen Historikers getrieben wurde. Von Baslern studierte Joh. Luk. Legrand, der spätere Extheologe, in Göttingen; außer ihm gelangte nur Johann Friedrich Miville nach bereits bestandenem theologischem Examen zum Studium an diese Universität, dadurch daß er als Lehrer und Mentor einen jungen Basler dorthin begleitete; es wird aber nicht ohne Zusammenhang mit diesem Auslandsaufenthalt sein, wenn Miville an Selbständigkeit des Denkens die meisten seiner Studiengenossen so weit hinter sich ließ. Auch in Zürich war im allgemeinen das Auslandsstudium erst nach vollbrachtem Kursus in Zürich Sitte; Joh. Heinrich Schinz, später eine Zeitlang Professor für Kirchengeschichte und hebräische Sprache, wird in den anderthalb Jahren seines Göttinger Aufenthalts den Grund zu seiner gelehrten Bildung gelegt haben. Von St. Gallen treffen wir Michael Fels, den späteren Professor und Führer der Aufklärung in der Ostschweiz, unter den Göttinger Studenten; was er zur Zeit seines deutschen Aufenthalts von Michaelis, Koppe, Paulus in sich aufnahm, das bestimmte die Richtung seines Denkens sein Leben lang; er kehrte als Fertiger, der sich nicht mehr wandeln kann, in die Heimat zurück. Später

1) Ein junger Marburger Dozent Robert, ein Schüler von Michaelis, erzählte so begeistert von diesem Göttingen, daß Maurer ungefragt, auf eigenen Trieb hinreiste, ein Schritt, den er nicht mehr in seinem ganzen Leben bereute, er segnete jede Stunde seines Aufenthaltes in Göttingen, da es ihm daselbst wie Schuppen von den Augen gefallen und sein Blick in das göttlichschöne Feld vom Menschenverstand geläuterter Wahrheit mit jedem Tag erweitert worden. Noch in späten Jahren sprach er mit Entzücken von seinem Lehrer Michaelis, der so manches Talent geweckt, der so kräftig mitgewirkt, in dem zuvor so verworrenen Lehrsystem aufzuräumen und mit der Fackel orientalischer Gelehrsamkeit weit um sich her Licht zu verbreiten. (Vgl. die Gedächtnisrede Joh. Kirchhofers 1794, zitiert bei A. Bächtold, Die Vorsteher der Schaffhauser Kirche.)

2) Nach der Göttinger Matrikel studierten im 18. Jahrhundert in Göttingen außer den Genannten: Benedikt Pfisterer, Johann Martin Köchlin, Johann Stierlin, Johann Jakob Altorfer, Medardus Oschwald, Johann Meyer, Johann Wilhelm Hoffmann, Georg Martin Hurter, Johann Heinrich Enderis, Johannes Franz Ziegler, Laurentius Peyer, Konrad Maurer, Alexander Kirchhofer, Martin Altorfer; Stapfers Enquete nennt außerdem die Pfarrer: Johann Jakob Fleurer, Johann Jakob Mezger und Franz Oth.

während der Revolutionszeit werden wir dem bedeutenden Kaspar Scheitlin aus St. Gallen als Göttinger Studenten begegnen. Notieren wir noch den einzigen Graubündner, der in Göttingen studierte: Joh. Jak. Minar. Eine rationalistische Dogmatik haben zwar alle diese jungen Schweizer aus Göttingen nicht heimbringen können, weil man dort in dogmatischen Fragen eher behutsam war. Die Stärke der Göttinger Meister bestand auf dem Gebiet der Orientalia des Alten Testaments (Michaelis, Eichhorn) einerseits, der Kirchen- und Dogmengeschichte (Walch, Planck) andererseits. Man lernte hier, so formuliert es ein Kenner, den gelehrten Stoff und das Studium um seiner selbst willen lieben, und das war etwas.

Die Universität Halle, deren Ruhm von der pietistischen Epoche her datierte, pflegte ausschließlich von schweizerischen Theologen aus Zürich, St. Gallen und Graubünden besucht zu werden. Graubündner wie Paulus Kind und Joh. Roseli kehrten noch als Pietisten von Halle nach der Schweiz zurück, und als es sich in Zürich darum handelte, den jungen Heinrich Corrodi aus seinem pietistischen Heim loszureißen und mit freier Weltbildung zu polieren, schwindelte der Idyllendichter Sal. Geßner dem alten Corrodi vor, Halle sei ja die fromme Stadt von August Hermann Franckes Zeit her; der Vater könne ohne Sorgen den Sohn den dortigen Lehrern anvertrauen. Das half und ermöglichte dem Sohn Corrodis, nach einem kürzeren Aufenthalt in Leipzig in Semlers Vorlesungen und noch mehr in Semlers Haus sich in die historische Gelehrsamkeit hineinzuwühlen. Die beiden, Lehrer und Jünger, waren so verwandten Geistes, daß alle starken und schwachen Seiten des großen Hallenser Bibelforschers von Corrodi aufgenommen und weitergeführt wurden, also mitsamt dem furchtlosen und vorurteilsfreien Forschertrieb auch das formelle Ungeschick, die Phantasielosigkeit, das Ertrinken im gelehrten Material. Er wurde der wahre zürcherische Semler, der Mittelpunkt der freien gelehrten Zürcher Theologenschule. Aber ein solch gemäßigter junger Zürcher wie Rahn, der ausdrücklich bekannte, auf der Mittelstraße bleiben zu wollen, konstatierte bei aller Dankbarkeit für die Lehre seines Vaterlandes und bei aller Vorsicht gegen das Neue, daß auf deutschen Universitäten, zumal in Halle, mehr Freiheit im Denken und im Vortrag herrsche als in der Schweiz.[1] Von den St. Gallern treffen wir nur einen der jüngsten, Hektor Zollikofer, mit einem zweijährigen Studium in Halle; er scheint Aufklärer geworden zu sein. Für Graubünden aber beklagte Paulus Kind in Chur aufs schmerzlichste den bösen Weg, den die Hallesche Theologie seit seiner eigenen Studienzeit genommen hatte. Mußte er doch in seinen alten Tagen erleben, daß ein junger Bündner, Andreas Meyer von Schiers, der ganze 4 Jahre im Waisenhaus zu Halle geweilt hatte, auf der Synode zu Bevers den bereits geschworenen Eid auf die helvetische Konfession widerrief, da er seine Vernunft nicht gefangen nehmen und Lügen predigen wolle. Das war freilich nicht nach dem Sinne der Halleschen Professoren, die ja immer für die Anerkennung der geltenden Bekenntnisse eingetreten waren; aber es war gleichwohl eine Konsequenz des freien anti-

1) Rahn an J. J. Heß, 6. Febr. 1778.

dogmatischen Halleschen Geistes.[1] Wir werden ihm bei der Zürcher Theologie weiter begegnen.

Von den Auslandsreisen der Zürcher Theologen nach vollendetem Studium war schon die Rede. Wir haben die Reise Lavaters und seines Freundes Heinr. Füßli zu Spalding nach Pommern und die Reise der vier Zürcher Exspektanten J. Rahn, Jak. Orell, J. Hr. Oeri und J. Hr. Wirz erwähnt.[2] Berlin, Leipzig, Halle, Göttingen treten auch hier als Hauptanziehungspunkte hervor, alles damals Sitze der Aufklärung, deren führende Vertreter jeweilen von den jungen Schweizern besucht wurden. Zuletzt endlich in den 90er Jahren fing die so rasch zu neuem Weltruhm emporgestiegene Universität Jena an, junge Schweizer anzuziehen. Der junge Berner Theologe Joh. Rud. Fischer zog zusammen mit seinem Freund, dem Juristen Joh. Rud. Steck, dort ein und beide begeisterten sich an Fichtes Idealismus; von Zürich kam Joh. Jak. Cramer und nahm dort die Fichtesche Sprache an. Die Theologie in Jena vertrat damals Paulus, der charaktervolle Vertreter der rationalistischen Bibelauslegung auf ihrem Höhepunkt.

3. Abschnitt.

Die Zürcher Aufklärung.

Niemals seit der Reformationszeit war die Fühlung des theologischen Denkens zwischen der Schweiz und Deutschland eine so intensive wie jetzt am Ende des 18. Jahrhunderts. Wohin war der Gegensatz der Lutheraner und Reformierten verschwunden? Die Aufklärung verband die aufstrebenden Theologen aller Länder und vollends die gleichsprachigen und stammverwandten. Vor allem zwischen Zürich und den deutschen Universitäten und Aufklärungszentren stellten sich die intimsten Beziehungen her.

Der Vorsprung Zürichs in dem Vermögen, die Anregungen der neuen deutschen Theologie selbständig zu verarbeiten und fortzubilden, ist in dieser Zeit ganz auffallend und fordert eine Erklärung. Den Basler Universitätsprofessoren aus der Schule Becks fehlte eben der Anschluß an deutsche Forschung vollständig; ihre Theologie war auf dem toten Punkt angelangt. Auch in Bern stand die theologische Akademie bis anfangs der 90er Jahre unter der Aegide des orthodoxen Stapfer und wußte alle Neuerungen fernzuhalten. Allein in Zürich hatte man aus eigener Kraft dem freieren humanistischen Denken in der Bibelauslegung Raum

1) Es seien hier noch erwähnt von Schweizer Theologen, die in Halle studierten: die Zürcher Leodegar und Huldrich Benker, der jüngere Leonhard Usteri, der Berner Dan. Sprüngli, der Thurgauer Melchior Sulzberger, die Schaffhauser Georg Jakob Deggeller und Johann Wilhelm Veith und die Graubündner Jakob Groß, Jeremias Lorza (von ihm sind mehrere Briefe aus Halle an J. J. Heß erhalten), Christian August Mezler, Joh. Georg Prückner, Georg Roffler, Jakob Tanner, Johannes Christoph Weiß. (Laut freundlicher Mitteilung von Prof. Friedrich Loofs.)

2) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 479.

gegeben und war von hier aus disponiert, die Anregungen Semlers und der Hallenser aufzunehmen. Ein Symbolzwang, der die Forschung geniert hätte, bestand in Zürich nicht. Breitinger und sein Schüler Steinbrüchel hatten einen tüchtigen philologischen und historischen Sinn bei ihren Jüngern geweckt und es ihnen zum Grundsatz gemacht, die Bibel ohne Vorurteil und ohne Rücksicht auf ein dogmatisches System zu lesen. Wir fügen hinzu: es war auch das religiöse Eigenleben in Zürich aufs äußerste temperiert; man besaß hier die nötige Nüchternheit, Trockenheit, kalte Verständlichkeit, ohne welche die neue Bibelforschung nicht gedeihen konnte. Phantasie, Gemüt und Affekt standen ihr in keiner Weise im Wege. So waren die Bedingungen vorhanden, daß ohne Bruch und Sprung aus der älteren Zürcher Humanistenschule unter Breitinger und Steinbrüchel die jüngere, von Semler bestimmte, rationalistische Zürcher Theologengruppe hervorging, die sich 1780 in den „Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion" ein eigenes Gelehrtenorgan schuf, das ganze 15 Jahre hindurch erfolgreich arbeitete und auch in Deutschland sich Achtung erwarb. Wo anders in der ganzen reformierten Schweiz außer in Zürich wäre das möglich gewesen?

Wie die 60er Jahre die Zeit des ersten scharfen Sturmlaufs der Jungen gegen die alte Orthodoxie waren, so kommt den 70er Jahren die Bedeutung zu, daß sich jetzt die entschiedene Aufklärungstheologie in Zürich Bahn brach. Und wie seltsam, es mußte gerade Lavater sein, der einst so stürmische, freiheitsliebende Lavater, dessen Person und Lehre jetzt das Aufklärungschristentum zum Widerspruch reizte. Noch 1772, als das Zürcher Realregister zur neuen Bibelübersetzung herauskam, hatten ihre Verfasser — wir wissen, daß Lavater dazu gehörte — den Bernern als Sozinianern und Deisten gegolten und die Berner Orthodoxie hatte den Alarmruf ausgestoßen: Zürich verfällt dem allgemeinen deutschen Verderben! Professor Kocher, auch die Pfarrer Langhans und Sprüngli in Bern beschuldigten einstimmig die Zürcher Theologen, daß sie sich von dem Gift der neueren Bibelerklärung eines Semler, Teller, Spalding, Eberhard hätten beeinflussen lassen. Es wurde schon nachgewiesen, wie übertrieben, ja z. T. unwahr diese Vorwürfe waren. Von den drei Verfassern des Realregisters huldigte höchstens Tobler einigermaßen dem deutschen Aufklärungsstreben, während Heß wie Lavater schon damals durchaus ihre eigenen Wege gingen und das Tellersche Wörterbuch ihnen nicht viel mehr als die äußere Anregung gegeben hatte.[1] Richtig war nur das eine: keiner der drei Verfasser war von ferne orthodox; nur daß „nicht orthodox" und „Jünger Semlers, Tellers, Eberhards" zwei höchst verschiedene Dinge waren, wovon eben die harmlosen Berner Schriftgelehrten keine Ahnung hatten. Für sie, die Berner, war schon damals Zürich zur deutschen Aufklärung übergegangen.

In Wahrheit trat eben um diese Zeit die Spaltung in der Zürcher Kirche zwischen der entschiedenen Aufklärung und der entschiedenen Reaktion ein. Auf der einen Seite begrüßten der alte Bodmer,[2] der alte Breitinger und ihr echter

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 570 ff.
2) Vgl. die Briefe Bodmers an Sulzer (StBZ).

Schülerkreis, die jungen Zürcher Gelehrten, mit lautem Jubel jede neue, jede freisinnigere Schrift, die aus Deutschland herüberkam: Eberhards Neue Apologie des Sokrates, Spaldings Nutzbarkeit des Predigtamts, Semlers Auslegung der Offenbarung Johannis, Nikolais Tendenzroman Sebaldus Nothanker, am höchsten wohl Steinbarts System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums und reduzierten durch diesen Beifall ganz deutlich das Christentum auf die natürliche Religion und die natürliche Ethik, von Jesus Christus mit Autorität vorgetragen. Das war nicht mehr Vermittlungstheologie, nicht mehr vernünftige Orthodoxie in irgendwelchem Sinn; mochten ihre Vertreter im Pfarramt noch so konsequent jeden Bruch mit der kirchlichen Gewohnheit scheuen, das war wirkliches Aufklärungschristentum mit der berühmten Reduktion des Christentums auf die paar Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes. Auf der anderen Seite aber versteifte sich Lavater von Jahr zu Jahr gewaltiger, eigensinniger auf das Besondere und Wunderbare im Christentum, auf die übernatürlichen Realitäten, die im Neuen Testament in den Worten Geist, Glauben, Gebet nicht einer Zeit, sondern allen Zeiten verheißen sind und durch die der himmlische Christus seine Macht an den Seinen offenbaren will. Christus und das Wunder wurden ihm bald die Substanz des Evangeliums, und im gleichen Maß, als die Aufklärer das Christentum von den Wundern zu säubern sich anschickten, wollte Lavater das Wunder wieder beleben und ins Zentrum der Religion stellen. Dabei glaubte jeder der beiden Gegner, die helle Mittagssonne auf seiner Seite zu haben, Lavater mit den klaren unzweideutigen Bibelsprüchen, in denen das Wunder für jeden offenen Sinn da ist, die Aufklärer aber mit ihrer Sprachkunde, Hermeneutik und Logik, deren ganze Kunst eben darin bestand, die Bibel vernünftig lesen zu machen und in ihr nichts zu finden, was der modernsten aufgeklärtesten Bildung widersprach.

Aus solchen Gegensätzen mußte ein offener, scharfer Kampf hervorgehen. Der Kampf wurde von seiten der Lavaterianer provoziert durch die Schroffheit und Ausschließlichkeit, mit der sie ihre Christus- und Wunderreligion für das einzig wahre Christentum ausgaben und deutlich verstehen ließen, daß die Gegner das Christentum verfälschten. Dagegen erschienen im gleichen Jahr 1775 Leonhard Meisters Schrift „Ueber die Schwärmerei" und anonym, von dem Gelehrten Hottinger, dem späteren Nachfolger Steinbrüchels und Breitingers, das „Sendschreiben von einem zürcherischen Geistlichen".

Meister, der geschickte Literat und Quasihistoriker, wollte Lavater dadurch unschädlich machen, daß er Beispiele aus allen Jahrhunderten für Religionsschwärmerei sammelte und Lavaters wunderliche Theorien damit in denjenigen Zusammenhang stellte, in den sie nach ihm gehörten und in dem sie „gerichtet" sind. Hottinger, ein antiker Geist, der aus den Schriften der Alten sein eigenes witziges Talent gesättigt hatte, machte sich ganz direkt an Lavaters Person und persönliche Wunderlichkeiten, gab der deutschen Leserwelt, an die er sich richtete, in leicht hingeworfenem Ton eine Reihe von Anekdoten zum besten, an denen Lavaters Schwächen kraß hervortraten und die den Heiligen ins Lächerliche zogen. Weder der eine noch der andere unterzog den sachlichen Gegensatz zwischen beiden Richtungen einer sorgfältigen Prüfung; das schien ihnen ganz unnötig, denn auf der einen Seite stand alle helle Wissenschaft und auf der anderen Seite alle Barbarei. Lavater, meint Hottinger gnädig in einer Anmerkung, müßte, bevor er sich zum Schriftausleger aufwirft, die ihm, wie man augenscheinlich sieht, ganz unbekannten

Physiognomien der so ungeheuer gemißhandelten Logik, Hermeneutik und Sprachkunde gehörig studieren; er habe ja nicht einmal den Sprachgebrauch des Wortes pneuma im N. T. gelernt. Weil er also wissenschaftlich überhaupt nicht ernst zu nehmen ist, tut man ihn mit Witz und Spott als den einzigen Waffen ab, deren ein solcher Sinsterling wert ist, wobei übrigens auch einige Komplimente für sein gutes Herz und seinen edlen Charakter nicht fehlen.

Diese Kampfweise blieb dann bestehen für die Zürcher wie für die deutschen Gegner Lavaters, die sog. Nikolaiten, die ihn bei ihrer ganzen Polemik überhaupt niemals ernst genommen haben. Schwärmerei, Aberglauben, Charlatanerie, das genügt! Und dabei steht in Wirklichkeit auf seiten des ungelehrten Schwärmers ein unendlich genialeres und auch geschichtlich besseres Bibelverständnis als bei diesen Gelehrten, die sich zu gut hielten, um ihn ernst zu nehmen. Lavater hat wenigstens das eine gesehen, daß die christliche Religion ein Individuum ist und keine natürliche charakterlose Allerweltsmoral. Man könnte höchstens zugunsten seiner Gegner einwenden: Lavater verstand das Christentum, wie es zur Zeit seiner Entstehung einmal war, während sie es so verstanden und vertraten, wie es im Lauf der geschichtlichen Entwicklung, zuletzt im Lauf der Aufklärungsbewegung, geworden war. Aber ob dieses Aufklärungschristentum nun das letzte Wort sein sollte, das war gerade die Frage, eine Frage, die freilich durch keine Bibelauslegung zu erledigen sein wird.

Das also war das Ergebnis des Kampfs in den 70er Jahren: Lavaters prononziertes Zurückgehen auf die Christus- und Wunderreligion als auf das Spezifische des Christentums mußte es deutlich machen, daß die Zürcher Aufklärer das Christentum nur als zufällige Form der allgemeinen natürlichen Religion, sagen wir einmal des Deismus, verstanden und verstehen wollten. Es ist ein sehr klares, einfaches Ergebnis, wenn man nur hinzusetzt, daß auch für die Zürcher Aufklärer dieser Deismus durchaus in überlieferter kirchlicher Form gelehrt und dem Volk dargeboten werden sollte. Ein christlich autoritativer Deismus demnach. Dasselbe war bekanntlich die Losung des konsequenten deutschen Rationalismus.

Lavater seinerseits ging ein einzigmal in seinem Leben, auf der Frühjahrssynode 1779, von der Verteidigung zum offenen Angriff über. Da trat er bei der konventionellen Umfrage, ob irgend ein Mitglied der Synode etwas anzubringen habe, unerwartet mit seiner Anklage und Warnung hervor.[1] Es war eben die Zeit, wo man auch in Zürich unter dem Eindruck des Streits um die Wolfenbüttler Fragmente, und ganz speziell unter dem Eindruck des letzten, schlimmsten Fragments: „Vom Zweck Jesu und seiner Jünger" stand und eine Entrüstungskundgebung dagegen geneigte Ohren auf der Synode finden konnte. Lavater aber ging von der Erinnerung an diesen letzten furchtbarsten Angriff des Deismus — er machte Lessing dafür verantwortlich — nur aus, um zu dem zu kommen, was ihn noch mehr bewegte, zum Weckruf angesichts der von dem feineren Deismus eines Steinbart und Semler den Zürchern drohenden Gefahr. Er stellte in seiner Ansprache diesem neumodischen philosophischen Christentum, welches alles Spezifische, Christologische

1) Lavaters Rede ist gedruckt bei H. Geßner, J. K. Lavaters Lebensbeschreibung II, 236—247.

als Lokalideen beiseite setzt, das apostolische Christentum des Paulus und Johannes gegenüber mit dem Realchristus und seiner Wunder- und Machtherrlichkeit im Zentrum, um zu zeigen, daß der feinere Deismus der offenen Lessingschen Negation weit näher als dem apostolischen Christentum stehe. Mit ernsten Mahnworten an die jüngeren Zürcher Geistlichen, an die Lehrer der höheren Schulen und an den Antistes, die Zürcher Kirche vor diesem Verderben rein zu bewahren und beim alten biblischen Christus zu bleiben, schloß er seine Expektoration. Aber die kluge Taktik des Antistes Ulrich, der dem Redner einfach zu verstehen gab, die Sache gehöre nicht hierher, wußte die Diskussion zu verhindern und die Zürcher Kirche in äußerem Frieden zu erhalten. Es war ein Friede, der zunächst selbstverständlich nur dem angegriffenen Teil, der Zürcher Aufklärung, zum Vorteil wurde. Unter seinem Schutze breitete sie sich bei Theologen und Laien aus. Man wird sogar sagen müssen: durch die Niederlage, die Lavater sich damals zuzog, wurde der feinere Deismus eigentlich öffentlich in der Zürcher Kirche legitim.

Das war nun die Lage, aus der die „Beiträge zum vernünftigen Denken" zu verstehen sind. Die aufgeklärte theologische Jugend schuf sich hier ein Organ für ihre wissenschaftlichen und praktischen Bestrebungen; der uns wohlbekannte Heinrich Corrodi war der Herausgeber; ein ganzer Stab von meist gleichgesinnten Mitarbeitern, Sal. Klauser, H. Rud. Maurer und andere, standen ihm zur Seite. Wir wiederholen es, nirgends als in Zürich wäre eine solche Zeitschrift für reine Aufklärungstheologie möglich gewesen und hätte so sicher auf Leser zählen können.

Gestehen wir uns nur ehrlich, daß ein solches gelehrtes theologisches Unternehmen selbst vom Standort der Aufklärung aus ein Wagnis bedeutete. War nicht die konsequente Aufklärung wie jede radikale Strömung ein Feind strenger Wissenschaft und besonders historischer Gelehrsamkeit? Pflegten nicht viele ihrer Wortführer das ganze Wissen der Vergangenheit für toten Ballast zu erklären im Gegensatz zu dem, was frühere Geschlechter mühsam erarbeitet hatten und ihren eigenen gesunden Menschenverstand auf den Thron zu setzen? Unter dem Titel „Traum von der güldenen Zeit" befassen sich die Beiträge sehr ernsthaft mit der wissenschaftsfeindlichen Modeströmung. Zuerst bekommen da die Herren das Wort, welche mit der gelehrten Ueberlieferung auf allen Gebieten, Theologie und Philosophie, Medizin und Jurisprudenz fertig sind und künftig nur noch Gefühl und Vernunft gelten lassen wollen, daneben etwa auch die Bibel, aber selbstverständlich die deutsch übersetzte Bibel, aus der jeder herauslesen kann, was ihm einfällt. Eine grenzenlose Vereinfachung des Denkens und des Lebens sollte die Folge sein. Aber dann bekommt der Wissenschaftler das Wort und meint, diese Umwälzung würde nur die Einführung einer feinen Barbarei bedeuten. Wo Theologie, Philosophie, Arzneikunst, Natur- und Zivilrecht nicht wissenschaftlich gelehrt werden, da herrscht Schwärmerei in der Religion, dumme Anhänglichkeit an verworrene, hergebrachte Ideen und Meinungen aufgeblasener Grübler in der Philosophie, Charlatanerie und Aberglaube in der Naturlehre und Heilkunst; da vertritt Laune und Leidenschaft die Stelle der Gesetze. Dies Bekenntnis wird unseren wackern Zürchern für alle Zeit Ehre machen. Es lehnt die ganze Vereinfachung der Philanthropisten und

Basedowianer rundweg ab; jedoch eben, daß dies nötig wurde, läßt uns die Schwierigkeit gelehrter wissenschaftlicher Arbeit im Zeitalter der Aufklärung deutlich erkennen.

Die Zeitschrift machte sich zur Aufgabe, das vernünftige Denken im ganzen Umfang des theologischen Gebiets zu befördern durch Arbeiten zur Dogmatik, Exegese und praktischen Darstellung (sie nennen diese letztere „asketisch"), durch solche zur Moral und endlich zur Kirchengeschichte, unter welcher aber die ganze Religionsgeschichte mit inbegriffen war. Da die Hauptinteressen des Herausgebers Heinrich Corrodi, trotz seiner uns schon bekannten philosophischen Begabung, auf dem Gebiet der Historie lagen, überwogen die geschichtlichen Aufsätze alle anderen Kategorien um ein Bedeutendes, und so sind diese Beiträge nebst zwei andern anonym erschienenen Werken Corrodis, der kritischen Geschichte des Chiliasmus und dem Versuch einer Erleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons, die Hauptquelle für unsere Kenntnis der historischen Arbeit Corrodis und der Zürcher Aufklärer überhaupt.

Man erkennt sofort die revolutionäre Wirkung der Semlerschen Kanonskritik: die separate Stellung der Bibel ist gefallen, ihre einzelnen Bestandteile sind Menschenwerk, und Menschen haben sie im Lauf langer Zeiträume unter vielerlei Widerspruch und Kampf so zusammengestellt, wie wir sie heute besitzen. Dadurch ist die Bibel in den Strom der allgemeinen Religionsgeschichte hineingestellt; das sog. biblische Denken muß vom allgemein religiösen Denken, wie es die Geschichte der außerbiblischen Religionen uns bekannt macht, aufgehellt und in lebendigem Zusammenhang mit diesen anderen Religionen verstanden werden.

Es muß z. B. die Frage nach Mythen in der Bibel im engsten Zusammenhang mit der allgemeinen Mythenforschung, mit dem Studium der indischen, parsischen, mexikanischen, nordländischen (Edda) Mythen beantwortet werden. Die sog. biblische Eschatologie ist auf jüdischem Boden gewachsen und in ihrer chiliastischen Form ein rein jüdisches Erzeugnis. Allerlei Spekulationen des Neuen Testaments stammen von gnostischen Lehrsätzen her, die unter Morgenländern, Juden und Griechen zur Zeit Jesu allgemein verbreitet waren. Man sieht, der religionsgeschichtliche Rahmen ist in voller Weite erkämpft. Hintereinander rücken die Götterlehre der Brahminen und die Philosophie des Bhagavad Gita, das Zend Avesta, die vorderorientalische Gnosis und der Platonismus, die Mythologie der Edda vor den erstaunten Blicken der Leser auf. Nicht auf die Ergebnisse, geschweige auf die Sicherheit der Methode kommt es dabei an: die sind z. T. äußerst problematisch, aber die großen Aufgaben sind erkannt, der Blick wird mächtig ausgeweitet. Es war der Anfang einer neuen wissenschaftlichen Epoche.[1]

Für Corrodi ist dabei immer die biblische Religion das Zentrum des Interesses und der Bemühungen. Wir blicken bei ihm in den so verworrenen und doch so unglaublich zukunftsreichen Stand der alttestamentlichen Forschung hinein.

1) Beobachtungen über die Uebereinstimmung der Göttergeschichten der Brahminen mit der älteren biblischen Geschichte, aus einer Nachricht der Lettres édifiantes gezogen (1780). Auszüge aus dem heiligen Buche der Hindus: Bhagavad Gita (1789). Von der persischen Religion und Gesetzgebung nach dem von Anquetil herausgegebenen Werk Zend A Vesta (1790). Etwas über die Religionslehre der Edda (1790). Etwas über die gnostischen Lehrsätze, unter Morgenländern, Juden und Griechen zur Zeit Jesu bekannt (1792). Ob in der Bibel Mythen sich finden? (1794).

Sehr ernsthaft wird mit und gegen Eichhorn die Pentateuchfrage diskutiert; für die Hypothese zweier dem Moses vorliegender Quellen, einer Elohim- und einer Jahveschrift, zeigt Corrodi zwar kein Verständnis, dagegen häuft er die Argumente für nachmosaische Partien und möchte zuletzt mit einiger Sicherheit bloß den Kern des Deuteronomiums und das Bundesbuch im Exodus dem Moses zuschreiben, dabei noch gänzlich blind für den disparaten Charakter der Gesetzesbestandteile selbst. Von den Propheten ist er geneigt, starke Partien, so bei Jesaja, bei Sacharia, von Daniel nicht zu reden, der nachexilischen Periode zuzuweisen; Daniel ist ihm ein Erzeugnis der Makkabäerzeit; am historischen Wert des Estherbüchleins äußert er die gewichtigsten Zweifel. Hinsichtlich der israelitischen Religion versucht er so etwas wie eine Entwicklungsgeschichte zu skizzieren; jedenfalls zwischen der vorexilischen und nachexilischen Zeit möchte er eine scharfe Unterscheidung haben. Die erste hat seine entschiedene Sympathie wie die zweite seine dezidierte Verachtung. Und hier ist er dann ganz besonders in seinem Element; wie versteht er als einer der ersten, die spätjüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen, besonders den vierten Esra, diese „schwärmerische Hirngeburt eines fanatischen Juden", zu durchleuchten, woran er dann die Gedanken der Rabbinen bis hinab zur verworrensten jüdischen Kabbala, über deren Alter er sich seltsamen Illusionen hingibt, kritiklos, jedoch in verschwenderischer Fülle zu reihen weiß. Man bekommt bei ihm den Eindruck, dies Judentum der späteren Zeit sei ungefähr die verrückteste, tollste, hirnwütigste Religion der Erde gewesen, das für alle Zeit klassische Beispiel religiöser Schwärmerei und religiösen Fanatismus und der Mutterboden, aus dem in allen folgenden Jahrhunderten verwandte Schwärmereien und Fanatismen hervorgehen mußten.[1]

Für das Neue Testament und die ältere Kirchengeschichte wandelt er, doch nicht unselbständig, in den Bahnen Semlers.

Auch hier ist der Kanon ein im Lauf von Jahrhunderten gewordenes Menschenprodukt, in das zufällig und mit Unrecht auch die von Kerinth, dem fanatischen Judenchristen, verfaßte Johannesapokalypse Eingang zu finden wußte. Die Evangelienforschung muß im engsten Zusammenhang mit der Erforschung der Apokryphen und der ältesten Väter betrieben werden. Ein verlorenes Hebräerevangelium, dem Matthäus zugeschrieben, wird als ältester Aufsatz anzunehmen sein, von Markus und unserem griechischen Matthäus unabhängig voneinander benützt. Justin fußte auf einem Evangelium, das älter als die unsern war und verlorenging. Unserm Lukas ging ein kürzeres Lukasevangelium voraus, das Marcion noch gekannt hat. Johannes schrieb später als die andern Evangelisten, von ganz anderem Gesichtspunkt aus, doch immerhin so früh, daß er sie noch nicht gekannt hat. Man sieht: das Ansehen der Tradition ist gründlich erschüttert; die Forschung fängt überall von vorne an. Nächstdem ist fast nur das Problem der Apokalypse ernsthaft in Angriff genommen und nach Semlers Vorgang gelöst. Wie unsicher man noch allenthalben tastet, zeigt die Meinung Corrodis, daß der Judasbrief auf Grund des zweiten Petrusbriefs verfaßt sein möchte. Man kann nur sagen: die neuen Aufgaben sind prinzipiell in Angriff genommen. Was weiß die neue Wissenschaft nun über die Frömmigkeit und Theologie des Neuen Testaments, über das Wesen des Christentums zu sagen? Das Ergebnis ist überraschend: etwa ein religionsgeschichtliches Verständnis des Evangeliums aus dem vorausgehenden Judentum? Nein, die absolute Gegensätzlichkeit und Neuheit des Christentums als „unserer ewigen Religion". Die Lehre sowohl als das Leben

1) Etwas über die sog. Version der Septuaginta (1782). Gedanken über Eichhorns Meinung vom Ursprung des Pentateuchs (1783). Von den Apokryphis und Pseudepigraphis der Juden (1782). Ueber die jüdische Theologie (1783). Etwas über Semlers Brief über den Ursprung der sog. Pseudepigraphen des A.T. (1783). Philos. Kommentar über die mosaische Erzählung von den Riesen, von der Sündflut (1783). Anmerkung über einige dunkle oder kritischen Zweifeln unterworfenen Stellen der Sprichwörter Salomos (1786). Briefe über Daniel und die Offenbarung Johannis (1786). Etwas über die israelitische Religion (1790). Noch etwas von den Hoffnungen besserer Zeiten bei den alten Juden (1790).

Jesu sind für Corrodi die stärkste Widerlegung der jüdischen Ideen und Erwartungen in Ansehung des Reichs des Messias sowie des ganzen Judentums überhaupt. Und nach Christus gibt uns kein Apostel so viel Licht über die Unähnlichkeit des Judentums und des Christentums und die Unmöglichkeit beide zu vereinen, als Paulus. Beide, Jesus und Paulus, sind für Corrodi die Vertreter einer rein geistigen und sittlichen Religion und über alle nationalen Vorurteile erhaben. Der Jakobusbrief, in dem echte, reine, unschwärmerische Moral gelehrt wird, gehört natürlich zu den vortrefflichsten Schriften des Neuen Testamentes. Aber wie paßt zu dieser These das so stark jüdische Kolorit der neutestamentlichen Schriften, das gerade unserem Corrodi unmöglich entgehen konnte? Hier weiß er sich mit zwei Hilfsmitteln aus der Verlegenheit zu ziehen. Das eine ist die Unterscheidung des Esoterischen und Exoterischen im Vortrag Jesu und der Apostel, die Verlegung der jüdischen Bestandteile in die sich dem Zuhörerkreis akkommodierende Vortragsweise, deren Allegorien und Parabeln dann vom jüdischen Volk falsch verstanden wurden. Das andere ist die Unterscheidung der Lehre Jesu und ihrer Wiedergabe seitens befangener judenchristlicher Skribenten, welche für sich selbst und erst recht mit Rücksicht auf ihren Leserkreis das Jüdische in den Worten Jesu kräftig unterstrichen oder auch erst einmischten. Mit diesem doppelten exegetischen Schlüssel öffnen sich alle Türen des Neuen Testaments. Immer hat Jesus die Sache rein geistig und zeitlos gemeint; aber das eine Mal mußte er selbst durch sinnliche Veranschaulichung sich den Weg zu den Herzen seiner Zuhörer bahnen, das andere Mal stellten die Evangelisten die Vermittlung zwischen seiner ewigen Weisheit und dem jüdischen Unverständnis her.[1]

Daß dadurch jede streng geschichtliche Bibelauslegung unmöglich gemacht und der reinen Willkür des Exegeten Tür und Tor geöffnet wurde, liegt auf der Hand. Für das rein historische Verständnis Jesu im Rahmen seiner Zeit war auch diese wissenschaftliche Richtung nicht frei genug; sie hätte von ihm aus die Verbindung mit der eigenen Zeitphilosophie der Gegenwart nicht finden und Jesus überhaupt nicht mehr praktisch verwerten können. Nur eine überzeitliche Auffassung Jesu konnte ihrem eigenen Christentum Genüge tun.

---

1) Erklärende Umschreibung des Briefs Judä mit Anhang, enthaltend die Fragmente des apokryphischen Buchs Enoch (1781). Beurteilung einer kleinen Schrift: Fragen an Gelehrte über den Kanon (1782). Ueber die Geschichte der Versuchung unseres Herrn Jesu Christi (1782). Ueber 1. Tim. 3, 16 (1783). Mutmaßlicher Zug im Charakter unseres Herrn, bei Anlaß von 2. Kor. 8, 3 (1783). Etwas von den Einschiebseln, die im N. T. vorkommen (1783). Das Evangelium oder Nachrichten vom Leben und Tode Jesu nach der Predigt des Johannes mit Anmerkungen (1783). Von der Entstehung und Fortpflanzung des Christentums in der Welt (1784). Ueber die Standtafeln unseres Herrn (1785). Versuch, die Veranlassung und Verknüpfung einiger Reden Jesu aus der Semlerischen Hypothese vom Ursprung der Evangelien zu beleuchten (1786). Briefe über Daniel und die Offenbarung Johannis (1786). Anmerkungen über einige der merkwürdigsten Stellen des Briefes an die Hebräer (1787). Ueber die Menschwerdung des Herrn nach Matthäus 1, 18 ff. (1787). Deutung der Abendmahlsworte (1788). Geschichtsmäßige Beleuchtung einiger dunkler Stellen des N. T. (1788). Lokalität der Parabeln Jesu (1788). Geschichtsmäßige Beleuchtung einiger Stellen des Epheser- und Kolosserbriefes (1789). Ueber Johannes 5, 22 und 27 (1789). Ueber die merkwürdigsten Stellen im ersten Hauptteil des paulinischen Sendschreibens an die Christen zu Rom (1790). Ueber die Einsetzung des heiligen Abendmahls (1790). Gedanken über die Frage: ob und inwiefern sich Jesus und die Apostel zu einigen jüdischen Ideen herabgelassen haben? (1791). Von den Evangelien (1792). Freie Pfingstbemerkungen (1792). Ueber den Einfluß der Geisterwelt auf uns Menschen nach dem paulinischen Lehrbegriff (1793). Lebte Jesus wirklich bis in sein 30. Jahr? (1793). Erklärung von Hebr. 2, 14 (1794).

Corrodis historisches Interesse erschöpfte sich aber nicht mit dem biblischen Christentum. Die fortgesetzte Veränderung der neutestamentlichen Grundgedanken, in seinem Sinn ihre gänzliche Korruption unter dem Einfluß der irrigen und elenden Vorstellungen der Juden und der Gnostiker, beschäftigte ihn in gleichem Maße und zwar umsomehr, als diese Korruption ja noch so gewaltig in die neuere Zeit bis zur Gegenwart hereinwirkte in Gestalt aller der chiliastischen, fanatischen und überhaupt im weitesten Sinn schwärmerischen Meinungen christlicher Theosophen, Mystiker, Propheten und Träumer.

Man erinnert sich des streng pietistischen und wirklich schwarmgeistigen Milieus, aus dem Corrodi selber stammte. Wer so aus nächster Nähe die Wirkung des Aberglaubens und der überhitzten Phantasie kannte, den mußte es drängen, diesen Phänomenen in ihrer geschichtlichen Entwicklung nachzugehen und durch ihre historische Darstellung einen Beitrag zu ihrer Vernichtung zu geben. Daraus erklärt sich sein wissenschaftliches Hauptunternehmen, die vierbändige „Kritische Geschichte des Chiliasmus" vom Altertum bis auf die Neuzeit, ein Werk, großartig als Leistung eines unermüdlichen Fleißes und der Herbeischaffung eines uferlosen Materials, aber von absolutem Unverständnis für den behandelten Gegenstand diktiert und daher letztlich eine wahre Pein zum Lesen. Als reine Gelehrtenleistung wird es seinem Verfasser ewig Ehre machen; als Beitrag zum Verständnis der Religion ist es unter aller Kritik und muß uns mit Mitleid mit dem Autor erfüllen, der an einen ihm im Innersten widerstrebenden Gegenstand solche intellektuelle Kräfte gleichsam zur Selbstkasteiung verwandt hat.

Sämtliche historische Arbeiten Corrodis zeigen Stärke und Schwäche der Aufklärungshistorie mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit. Der Fortschritt im Vergleich zur früheren dogmatischen und traditionellen Befangenheit ist ungeheuer, und echte freie Wissenschaft, die mehr als bloßes gelehrtes Sammeln ist, setzt hier zum erstenmal ein. Aber ist es nicht die Schranke, welche schließlich jeder Wissenschaft eigen ist, daß die Sehweite jeder Generation bestimmt begrenzt ist und alle Dinge, die jenseits dieser Sehweite liegen, von ihr nicht beachtet werden können? Das Auge dieser Religionsgeschichtler war eingestellt auf ewig bleibende geistige und sittliche Wahrheiten und auf eine diesen entgegengesetzte Welt von Aberglauben, Unsinn und Betrug. In die eine oder andere dieser Rubriken mußten alle Epochen der Religionsgeschichte und alle religiösen Dokumente eingefügt werden. Man kann auch sagen: kein Forscher kann mehr sehen, als ihm selbst gegeben wird, und Gleiches wird irgendwie nur erkannt von Gleichem. Was jenseits der natürlichen Religion des Aufklärungszeitalters lag, konnte von diesen Historikern auf keine Weise mit Verständnis gewürdigt werden.

Dürftig sind im allgemeinen die Beiträge der Zürcher Zeitschrift zu den dogmatischen Fragen. Ein Aufsatz: „Erste Linien zu einer Geschichte der Dogmatik" stellt den Satz voran: Heutzutage hat man einmal — dem Himmel sei es gedankt — das Vorurteil abgelegt, nach welchem man lange, auch gegen alle angenommenen Grundsätze und Erfahrungen, dem Glauben des Altertums einen ungewöhnlichen Wert beilegte und aus den Bemühungen der Vorzeit für die Wahrheit unseres protestantischen Lehrbegriffs argumentierte. Nun, wo man so wenig mehr geniert ist von der Last der alten Dogmatik, wird auch das Interesse an der Um- und Weiterbildung ihrer Lehrsätze gering sein.

Es gab immerhin gewisse Gebiete, wo man das Bedürfnis empfand, das Recht des Andersdenkens gegenüber den biblischen und dogmatischen Vorstellungen zu begründen, z. B. die Eschatologie. Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird mehrfach in den Beiträgen bekämpft und für die Umbildung der jüdischen Eschatologie ins Platonische eine beachtenswerte Begründung versucht. Ein anderer Aufsatz liefert den Nachweis, daß der Titel „Gottheit Christi" gänzlich unbiblisch ist und meint, daß Orthodoxe und Unitarier sich in dem Bekenntnis einigen könnten, daß die eine Gottheit in Christo auf die höchstmögliche Weise war und der Sohn dem Vater so ähnlich oder auch so gleich als immer möglich ist. Der Mann hätte im Zeitalter des arianischen Streites an den Vermittlungsformeln mithelfen müssen! Unter dem Titel: Was haben wir in Adam verloren? schafft ein anderer die ganze Urstands- und Sündenfallehre aus der Welt. Adams Gottebenbildlichkeit bestand in seinen natürlichen Anlagen und Kräften, die aber erst durch sein eigenes Werk gebildet werden mußten. Seine Sünde hat keine Veränderung der menschlichen Natur mit sich gebracht. Wir sind beim reinen Pelagianismus gelandet. Aber das Interesse an diesen Fragen ist äußerst gering. Im Grund ist ja alles klar und entschieden durch die natürliche Zeitphilosophie, und ernsthafte dogmatische Probleme gibt es überhaupt seit Abschüttelung der orthodoxen Tradition nicht mehr. Bemerkenswert ist aber die Veränderung auf dem Gebiet der Apologetik im Vergleich zur unmittelbar vorausgehenden Richtung. Der Wunderbeweis wird gänzlich aufgegeben, da ja die Wunder selber wissenschaftlich problematisch geworden sind und ihre Wichtigkeit im Neuen Testament bloß auf Konto des jüdischen Stumpfsinns, milder ausgedrückt, der jüdischen Schwäche und Kindlichkeit, gesetzt werden muß. Der einzige überzeugende Wahrheitsbeweis ist die innere Wahrheit der Sache, unterstützt von der philosophischen Argumentation. Hier ist die Wirkung der Lessingschen Kampfschriften augenscheinlich; unsere Zürcher Aufklärer denken alle wie er. Auch von Offenbarung kann immer nur in bestimmtem Sinn gesprochen werden. Man mag die biblische Religion geoffenbart heißen in dem Sinn, daß erleuchtete Weise wie Moses, die Propheten, Jesus den Unmündigen als besondere Offenbarungsträger erschienen sind.[1]

Aus dem Ganzen ist deutlich, daß das Interesse sich von der Dogmatik einseitig zur Philosophie gewendet hat. Auf diesem Gebiet liefern die Beiträge sehr inhaltsreiche Abhandlungen Corrodis zu allen philosophischen Fragen und Wandlungen der Zeit, die in anderem Zusammenhang gewürdigt worden sind.[2] Der Dogmatik steht man im Grund als Historiker gegenüber, der ihren Wandlungen nachsinnt, wie man einem der Vergangenheit angehörenden Phänomen nachzudenken pflegt.

Immerhin fühlten sich manche der Zürcher Aufklärer in ihrem eigenen freien Denken noch so geniert durch die biblische Vorstellungswelt, daß sie mit den bekannten

---

1) Zur Dogmatik: Ueber das Exoterische und die esoterische Lehrart der griechischen Philosophen mit Anwendung auf die christlich-theologische Lehrart (1780). Welches sind Grundartikel der christlichen Religion? (1780). Fragment eines Gesprächs über die Auferstehung der Toten zwischen dem Gnostiker Ptolemäus und dem Chiliasten Methodius (1781). Aussichten in die nahe Ewigkeit oder freie und bescheidene Untersuchung über die Auferstehung der Toten (1781). Von der Wichtigkeit der Philosophie in der Religion (1781). Skizzierte Gedanken über den Unterschied zwischen Philosophie der Religion und Volksreligion (1781). Eine Parabel (Vom Verhältnis Satans zu Gott und den Menschen) (1782). Versuch einer Bestimmung der Begriffe Christ und Nicht-Christ (1783). Ueber die Ewigkeit der Höllenstrafen (1784). Untersuchung über die Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes (1784). Erste Linien zu einer Geschichte der Dogmatik (1785). Zur Berichtigung der Frage: Was haben wir in Adam verloren? (1791). Ueber die Kontroverse von der Gottheit Christi (1792).

2) Vgl. oben p. 195 ff.

Mitteln der rationalistischen Exegese die Anstöße zu beseitigen sich bemühten. Die Kunst, lästige Dogmen mit exegetischen Mitteln zu beseitigen, ist so alt wie der Humanismus selbst, und unsere Zürcher konnten sich dafür auf ihren Stammvater Zwingli berufen, der sie wiederum bei Erasmus gelernt hatte. Aber diese Kunst begann jetzt wahre Triumphe zu feiern.

Wir wollen nicht davon reden, daß z. B. der Satan in der Versuchungsgeschichte auf die versucherischen Gedanken in Jesu Seele gedeutet wird; das mag man sich wohl gefallen lassen. Aber andere Kunststücke sind bedenklicher Art. Gewandte Exegese weiß aus der Stelle Joh. 1, 15 die Präexistenz Christi wegzuzaubern, das freiwillige Armwerden des reichen Gottessohns in 2. Kor. 8, 3 aus der Präexistenz in die Jugend des Erdenlebens Jesu zu verlegen, den „Werken" Jesu bei Johannes den Sinn des Wunders zu nehmen, die Auferstehung umzudeuten auf ein Ereignis in der unsichtbaren Welt und in den Abendmahlsworten das Brot auf die Lehre Jesu, das Blut auf die Bestätigung seiner Wahrheiten durch seine Aufopferung am Kreuz zu deuten. Das Zungenreden in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen ist wiederholt der Gegenstand exegetischer Experimente; der eine will unter „Glossa" die den Jerusalemern unverständliche Muttersprache verstanden haben; ein anderer denkt an Glossen, d. h. kurze Hymnen und liturgische Formeln, welche die Begeisterten jeder in seinem Dialekt vortrugen. Für 1. Tim. 3, 16 schlägt ein Landgeistlicher vor, einfach statt ὃς zu lesen ὃ und dies auf die evangelische Lehre der Religion zu deuten. Im Sinn verwandter Umdeutung modernisiert einer die Uebersetzung des Galaterbriefs und ein anderer die des Johannesevangeliums, als wären ihre Verfasser reine Aufklärer des 18. Jahrhunderts.

Seltsam, neben richtigen Anfängen historisch wissenschaftlicher Methoden diese exegetischen Gewalttätigkeiten, die nur der reine geschichtliche Unverstand erzeugen kann. Das kommt daher, daß jede innerliche Kontinuität mit der biblischen Geisteswelt verschwunden war und gleichwohl die Bibel als traditionelles Lehrbuch und Volksbuch ihre Stelle behielt. Es war eine Zwangslage, welche solche erzwungenen Künste erzeugen mußte.

Die letzte Bedeutung der Zürcher Beiträge liegt in ihren Vorschlägen und Winken für die kirchliche Praxis.

Gleich der erste Aufsatz der ersten Nummer befaßt sich mit der wichtigen Frage, wie der Prediger die in den Evangelien erzählten Wundergeschichten im Vortrag vor dem Volk zu behandeln habe. Als Beweis etwa für die göttliche Sendung Jesu soll man die Wunder ja nicht zitieren; im Gegenteil, man soll an ihrer Hand den strafbaren Unglauben der Juden ins rechte Licht setzen, der nur durch Prodigien erschüttert werden konnte. Hauptsache wird sein, moralische Züge an den Wundergeschichten hervorzuheben, wobei sich der Prediger gerade auf die nicht mirakulösen Details stützen darf. Bei der Hochzeit von Kana setze er den Unterschied der erlaubten und strafbaren Ergötzlichkeiten auseinander, beim Kranken von Bethesda rede er über das Elend eines langwierigen Krankenlagers. Ein anderer Aufsatz gibt den Zürcher Pfarrern Anleitung, wie sie die Lehre vom verdienstlichen Leiden Christi oder der Genugtuung oder Rechtfertigung am besten vortragen können; auf vier Seiten erledigt der Verfasser seinen Gegenstand. Ein dritter — Sal. Klauser — handelt von dem richtigsten Bild, unter dem wir Gottes Strafgerechtigkeit dem Volk vorstellen: natürlich unter dem Bild des weisen und gütigen Vaters, nicht etwa des erzürnten Herrn oder strengen Richters, und ein vierter nimmt sich zur Aufgabe, den zweckmäßigsten Vortrag einiger der vornehmsten Teile der Sittenlehre der Evangelien aufzuzeigen: er handelt da von der doppelten Aufgabe des Predigers, einerseits jede Stelle aus der Denkart der Zeit geschichtlich zu beleuchten, anderseits ihr einen Verstand beizulegen, der sich dem Begriff der vollkommensten Moral am meisten nähert. Der Aufsatz zeigt aufs lehrreichste, wie fern die Aufklärungsmoral dem herben und

radikalen Geist der Bergpredigt stand. Allerlei Exempel guter Predigten weiß unsere Zeitschrift darzubieten, darunter freilich ein ganz unglaubliches von Sal. Klauser, in dem der Prediger sämtliche Einleitungsfragen des Galaterbriefs in der Predigt systematisch behandelt, um am Schluß den Zuhörern klar zu machen: erstens, daß in diesem Brief alles ganz individuell und lokal gemeint sei und der Apostel heute zu uns ganz anders reden würde, und zweitens, daß es schon damals zwei Parteien, Petriner und Pauliner, gegeben habe.

Ins Zentrum der praktischen Theologie aber führt uns eine Auseinandersetzung des jungen H. R. Maurer mit einem Mann aus der Schule Pfenningers und Lavaters über das Wesen einer wahrhaft christlichen Predigt. Beide waren als Referent und Korreferent vor der Asketischen Gesellschaft aufgetreten und ließen nun ihre Produkte gedruckt erscheinen, der eine im Christlichen Magazin, der andere in unseren Beiträgen. Hier tritt uns der Gegensatz der Richtungen geradezu klassisch entgegen. Der eine möchte der christlichen Predigt ausschließlich die Bibel und die Geschichte Jesu zur Grundlage geben, während der andere mit Vorliebe Naturlehre und Philosophie zu Hilfe zieht. Der eine will durchaus Jesus nicht bloß als Lehrer, sondern als König in der Predigt gefeiert wissen und ihm die ganze göttliche Verehrung zollen, während der andere am Lehrer Jesus gerade genug hat. Endlich möchte der eine die christliche Moral gern als göttliches Gesetz streng autoritativ vorgetragen wissen, während der andere alle sittlichen Vorschriften nach ihren Folgen und Beweggründen den Zuhörern einleuchtend zu machen wünscht. Solche Auseinandersetzungen sind immer höchst lehrreich in bezug auf beide Teile. Man erkennt aus ihnen klar den Gegensatz eines modernen, auf breiter Basis ruhenden Vernunftchristentums und eines altmodischen, autoritativen Biblizismus.

Die Polemik gegen die damals durch Lavater und seinen Freund Pfenninger so charaktervoll vertretene altgläubige Richtung bricht sich in zahlreichen Abhandlungen der Zürcher Beiträge Bahn, ohne doch einen Hauptzweck derselben auszumachen. Man spürt nur aus zahlreichen Ausführungen, daß das alte biblische Christentum auch in Zürich noch nicht ganz der Vergangenheit angehört. In dies Gebiet gehören nun auch verschiedene Aufsätze über Toleranz, Recht der Aufklärung, Unterschied von Religion und Theologie, Stellung des Staats zu Theologie und Kirche, die zum großen Teil vom Herausgeber Corrodi herzurühren scheinen. Sie wären wohl mit Rücksicht auf die zürcherischen Verhältnisse schwerlich geschrieben worden, da in Zürich kein Toleranzproblem bestand. Aber da in Deutschland Mendelssohn den Kampf für die Duldung seiner jüdischen Landsleute eröffnet hatte, in den sich von schweizerischer Seite Lavater einmengte, und da überdies Corrodis Lehrer Semler der Frage der privaten Freiheit und der öffentlichen Rechtsordnung besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte, auch vielfach von aufklärerischer Seite in diesen Fragen angegriffen worden war, lag es für Corrodi nahe, auch in seiner Zeitschrift auf diese wichtigen Fragen einzugehen.

Sein Standpunkt ist im wesentlichen der seines Lehrers Semler. Alles läuft auf reinliche Sonderung der Gelehrtentheologie und der Volksreligion hinaus; für die erstere wird entschiedene Freiheit und Duldung seitens des Staats gefordert, während hinsichtlich der letzteren die bestehenden kirchlichen Ordnungen vom Staat geschützt und von den

Lehrern respektiert werden sollen. Den extremen Gedanken einer die öffentliche Meinung aufrührenden und das unmündige Volk beunruhigenden Lehrfreiheit in einem prinzipiell gegen alle Religionen und Lehrmeinungen indifferenten Staat lehnte Corrodi entschieden ab. Ordnung und Schranken müssen nun einmal errichtet werden; so erheischt es das Wohl der menschlichen Gesellschaft. Dem Staat kann die Religion unmöglich gleichgültig sein, da das Wohl der Bürger von der Sittlichkeit abhängt und diese wieder sich auf Religion gründet. Daher muß der Staat Kirchen oder Religionsgesellschaften schützen und begünstigen; er kann Ausbreitung der Irreligion nicht dulden; er muß sie verbieten. Und da es doch eine beste Religion geben muß, ist der Staat nicht zu tadeln, wenn er eine Religion vor andern begünstigt. Er erzwingt freilich weder den Glauben noch diese oder jene Religionsmeinungen der Individuen; aber er hindert im ganzen die Ausbrüche des Unglaubens und Aberglaubens, woraus Unsittlichkeit entsteht. Genau ebenso hat sich auch der Religionslehrer, bei aller individuellen Freiheit für seinen Privatglauben, aller Angriffe auf die Volksreligon zu enthalten und den Glauben der Unmündigen zu schonen, wenn er auch an seiner langsamen Erziehung und Reinigung arbeiten wird.

Das waren deutsche, Semlerische Grundsätze, die doch auch in zürcherischen Verhältnissen sich wohl hören ließen, wenn sie auch vielleicht der Praxis der älteren Zürcher Schule unter Breitinger und Steinbrüchel mehr entsprachen als dem rascheren Tempo der Jungen, deren Aufklärungsbedürfnis gelegentlich nur widerstrebend sich unter so viele veraltete Kirchenordnungen fügte.

Genug von dieser ersten bedeutenden Zeitschrift der Aufklärungstheologie innerhalb der deutschen Schweiz, die zum mindesten von einem intensiven wissenschaftlichen Leben Kunde gibt und zeigt, in welch reichem Maß die deutschen Anregungen bei uns auf fruchtbaren Boden fielen. Man wird ihre Mitarbeiter, ohne ihnen Unrecht zu tun, als die Zürcher Rationalistenschule und als ein Echo des vollendeten deutschen Rationalismus bezeichnen dürfen. Schade ist bei dieser ganzen Richtung nur eins: es ist nicht zu erkennen, wie es von hier aus noch eine weitere Entwicklung der Theologie geben kann. Die ewige philosophische Wahrheit ist gefunden, das Todesurteil über alles ihr nicht Konforme in Vergangenheit und Gegenwart ist ausgesprochen; das Geschäft der Aufklärung ist in der Hauptsache besorgt, und es ist alles ganz klar geworden. Was nun?

Unter den Beiträgen zur praktischen Theologie in Corrodis Zeitschrift figuriert auch die Abhandlung Sal. Klausers vor der Asketischen Gesellschaft über die Frage: Wie muß eine gute Predigt beschaffen sein? Der Verfasser gibt am Schluß ein Exzerpt aus einer Predigt des Antistes Ulrich, seines Lehrers und Vorbildes. Wir haben aber den Vorteil, eigene Predigten Klausers zu besitzen in einer Auswahl, die der berühmte Kanzler Niemeyer in Halle nach Klausers Tod herausgab.[1] Sal. Klauser war der Nachfolger seines Antipoden Pfenninger im Diakonat und in der Pfarrstelle am Zürcher Waisenhaus; 1794 wurde er von da als Diakon an die Großmünsterkirche befördert. Wir dürfen in dem 1796 mit 51 Jahren verstorbenen Mann den typischen Prediger der konsequenten Zürcher Aufklärung erblicken.

Die von Niemeyer getroffene Auswahl enthält lauter Predigten über Texte der evangelischen Geschichte, 18 aus Lukas, 2 aus Johannes. Da Festpredigten

1) S. Klauser, Auswahl von Predigten über auserlesene Texte der evangelischen Geschichte, die wichtigsten Angelegenheiten der Menschen betreffend, 1788.

leider fehlen, so muß auch unser Urteil über die Behandlung des Dogmas bei Klauser vorsichtig sein; der Mann soll am Osterfest über die Torheit des Glaubens an Geistererscheinungen gepredigt haben.[1] Deutlich ist die Umwälzung der ganzen Betrachtung immerhin auch in der kleinen Auswahl.

Eine Predigt Klausers, überschrieben: Warnung vor der Liebe zum Wunderbaren, betont die vollkommene Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit der gesunden Vernunft, mit der Erfahrung und mit der Natur des Menschen, lehnt dagegen den Wunderbeweis vollständig ab und zeichnet ausführlich die Gefahren des Wunderglaubens.[2] Und eine andere Predigt von den Aergernissen an Jesus und seiner Lehre stellt als erstes Aergernis für uns voran: das Wunderbare und Unbegreifliche der evangelischen Nachrichten, d. h. gerade das, was früheren Geschlechtern als Zeugnis für die Göttlichkeit gedient hatte.[3] Klauser mahnt dringend, die Zuhörer möchten sich doch durch dies Unbegreifliche in ihrem Glauben an Jesus nicht wankend machen lassen. Wie viel können wir im Weltlauf nicht verstehen! Dann bringt er aber die geschichtliche Entschuldigung für das alte Wunderbild. Wir müssen den starken Hang des jüdischen Volkes zum Wunderbaren bedenken. Einzig außerordentliche Begebenheiten waren nun einmal dem jüdischen Volk Beweise göttlicher Offenbarung. Dergleichen m u ß t e sich daher notwendig ereignen, als das Licht der Wahrheit unter diesem Volk aufzugehen beschlossen hatte. Deutlicher kann sich die Umkehr in der Stellung zu den biblischen Wundern nicht manifestieren. Klauser fügt dann noch zwei weitere Aergernisgründe hinzu, die ebenfalls für ihn bezeichnend sind: Man möchte vielfach an den Forderungen der evangelischen Sittlichkeit Anstoß nehmen, als gingen sie zu weit und überstiegen die menschlichen Kräfte. Das ist aber ganz unrichtig; Jesus gebietet uns nichts anderes als unsere erleuchtete Vernunft; er fordert einzig, daß jeder mit Ernst und Gewissenhaftigkeit nach seiner Besserung und Veredlung ringe und ziele. Er selbst, unser Fleisch und Blut, beweist uns die Erreichbarkeit. Bei den Aergernissen aus gewissen Umständen in der christlichen Geschichte vollends trifft die Schuld nicht Jesus, sondern seine elenden Bekenner. Es ist eigentlich rührend, wie Jesus und die Bibel hier entschuldigt werden müssen; aber das ist bekanntlich seitdem die Methode des freisinnigen Christentums geblieben, durch Entfernung dogmatischer und sittlicher Anstöße die Menschen der Gegenwart mit dem Evangelium zu versöhnen.

Die meisten Predigten der Niemeyerschen Auswahl sind Moralpredigten, und sie werden auch wirklich das Gros der Klauserschen Predigten ausgemacht haben. Eine Hauptkunst Klausers scheint darin bestanden zu haben, die Wundergeschichten, speziell die Erzählungen von Krankenheilungen, für triviale Lebenswahrheiten nutzbar zu machen. Die Besessenenheilung in der Synagoge mit der anschließenden Heilung der Schwiegermutter des Petrus gab ihm Anlaß, zu predigen über die Gesundheit des Gemüts und die Mittel, zur Erhaltung derselben, wie man mit Schwermütigen und besonders mit religiös Schwermütigen umzugehen habe, von pflichtmäßiger Wartung der Kranken und den Mitteln, andere dafür geneigt zu machen, von den Pflichten der Genesenen.[4] Als beste Regel im Verkehr mit Gemütskranken — das sind natürlich die Besessenen — empfiehlt er Geduld und standhafte Gleichmütigkeit, als gäbe der Jesus dieser Erzählung gerade hiezu Anlaß. Die Mittel, die Gesundheit des Geistes zu bewahren, faßt er ebenso in Regeln zusammen: 1. hanget keinen Gedanken und besonders keinen verdrießlichen und traurigen Gedanken zu lange und zu stark nach, zerstreut euch bald wieder; 2. behütet euer Herz vor heftigen und ungestümen Leidenschaften und wendet alle Kraft an, die Herrschaft über sie zu behalten; 3. liebet und ehret die Religion und beschäftiget euch oft mit Betrachtungen ihrer Wahrheiten und Gebote.

---

1) H. R. Zimmermann a. a. O. p. 348.
2) S. Klauser, a. a. O., Nr. 19.
3) Ebenda, Nr. 10.
4) Ebenda, Nr. 1—4.

Man glaubt, das Selbstporträt Klausers zu sehen.

Das Fastengespräch Luk. 6 gibt Klauser Anlaß, Regeln der Weisheit zur Bildung und Erziehung der Menschen aufzustellen und Jesus darin als weisen Erzieher und Bildner der Menschen zu feiern.[1] Solche Erziehungsregeln sind z. B.: Man unterdrücke den natürlichen Hang zu Freiheit und Fröhlichkeit nicht; man rücke stufenweise und nach den Zeiten fort; man richte sich nach Temperament und Fähigkeiten; Summa: man muß bei der Erziehung nicht vorschnell und mit Uebereilung vorgehen. Und das soll uns der nicht fastende Jesus lehren! Aber direkt belustigend wirken Textwahl und Predigtauslegung, wenn Klauser den Text von der Heilung des besessenen Gadareners dazu benützt, um vom Wert eines gesunden und freien Gebrauchs des Verstandes und der Vernunft und den Pflichten zu predigen. Denn in einem freien, ungehinderten Gebrauch unseres Verstandes besteht 1. die Würde der Menschheit, 2. eine edle, naturgemäße Tätigkeit, 3. froher Lebensgenuß, 4. der Genuß der Menschenrechte.[2] In einer zweiten Predigt über den gleichen Text wird die Weisheit Jesu darin gelobt, daß Jesus dem Besessenen nicht widersprach, weil solches bei dem verrückten Menschen doch nichts ausgerichtet hätte, auch nicht, als dieser die Schweine zum Opfer verlangte, denn das Verderben derselben wäre doch nicht abgehalten worden.[3]

Solche Beispiele zeigen das eine, worauf es uns hier ankommt: es besteht keine, wirklich keine innere Verwandtschaft mehr zwischen diesem Prediger und dem Geist der biblischen Geschichte. Die biblischen Texte sind nur noch der ganz äußerliche Anlaß für Moralpredigten über dies und das, vielleicht gerade über Gegenstände, die den Zuhörern im Waisenhaus recht nahe lagen; aber die Entleerung des Christlichen zugunsten des gesunden Menschenverstandes kann nicht weiter geführt werden. Es ist auch hier ein Schlußpunkt erreicht.

Johann Heinrich Säsi, ein anderer Zürcher, ließ 1791 als Pfarrer in Bregenz zwei Predigtbände drucken, die auf einer Thurgauer Landpfarrei in den Jahren 1781—1786 entstanden waren: „Predigten über wichtige Gegenstände aus der Natur und solche über wichtige Gegenstände aus der Offenbarung". Das ist ja das alte orthodoxe Schema; diese Festpredigten im zweiten Band bleiben alle respektvoll vor den wunderbaren Festanlässen stehen und hüten sich, etwas anzugreifen. Und dennoch muß dieser Prediger so gut als Klauser zu den zürcherischen Aufklärungstheologen gezählt werden. Im Vorwort zu den Naturpredigten handelt Säsi von der rechten Popularität eines Landpfarrers, wie derselbe besonders in der Sprache auf seine Bauern Rücksicht nehmen und mißverständliche oder unbekannte Ausdrücke vermeiden soll, wobei der Thurgau übrigens ein spezielles Kompliment für sein polierteres Deutsch bekommt. Aber die Ausführung beweist nur das Unvermögen dieses Pfarrers, wirklich die Bauernsprache zu reden; was Säsi da vorbringt, ist ganz gewöhnliches Aufklärungsdeutsch, reichlich abstrakt und verwaschen und ohne jedes schweizerische Lokalkolorit. Als Städter widmet er der Bekämpfung des Aberglaubens auf der Landschaft mehr als eine Predigt und rechnet dazu wie andere seiner Zeitgenossen auch die Meinung, das Gewitter bedeute ein Zürnen und Schelten Gottes; dabei macht er einen Ausfall auf die altmodischen Erbauungsbücher, durch welche diese falschen Vorstellungen genährt werden.[4]

1) Ebenda, Nr. 6.
2) Ebenda, Nr. 13.
3) Ebenda, Nr. 14, vgl. Zimmermann a. a. O.
4) Predigten über wichtige Gegenstände aus der Natur, Nr. XI, XII, III.

Hauptsächlich aber hält er Naturpredigten, die seinen Bauern helfen sollen, Frühling, Saat und Ernte und alle Naturbegebenheiten religiös zu erleben. Diese Naturpredigten zeigen bereits alle Eigenschaften, die dann an der freisinnigen Feld-, Wald- und Wiesenpredigt haften blieben: ein wenig Naturgefühl, schwächlich und konventionell ausgedrückt, ein wenig Symbolismus fürs moralische Leben und ein gut Stück prosaischer Nützlichkeit. Da hören wir in der Frühlingspredigt von „diesen anmutvollen Tagen der Wonne und des Vergnügens, da die ganze Natur auf Geheiß des Schöpfers den schönen, heitern, blütevollen, hoffnungsreichen Frühling feiert" und bekommen alle die üblichen Beschreibungen vom Dahinschwinden des Winters, vom Erwachen der Natur usw.[1] Da wird uns der Frühling vorgeführt als ein Bild der wahren Tugend, als ein Erinnerer an Sorgfalt für jugendliche Unschuld und als das Pfand unserer künftigen Verschönerung, womit unser Jenseitsleben gemeint ist.[2] Und da schwelgen wir in der anthropozentrischen Denkweise:

„Lächeln uns doch in diesen annehmlicheren Monaten alle Geschöpfe ihren Beifall zu, und alles ist um unsertwillen, zu unserm Gebrauch und Vorteil da. Freilich haben andere Geschöpfe auch ihren Nutzen davon; aber sie alle müssen dem Menschen dienen und gemeinschaftlich nach ihrer Art zu seinem Vergnügen mitwirken. . . ."

„Alles ist für uns zu unserem Vorteil geschäftig, alles wächst für uns, blüht für uns, reift für uns. Alle Geschöpfe müssen uns nützen, selbst die Tiere sind uns untertan. . ."

Am weitesten geht in dieser Beziehung eine Heuerntepredigt über den Text aus Psalm 147, 9: „Der dem Vieh sein Futter gibt".[3]

„Wer von uns hat's auch einmal zu Herzen genommen, was der allgütige Gott dem Vieh mit jedem Tage und in besonderen Jahreszeiten vorzüglich Gutes erweise? Wer hat dem auch einmal recht stark mit dankerfülltem Herzen nachgedacht?"

Nun, das hat doch seinen Sinn und Zweck, einzig weil es wieder uns zugute kommt, und so werden wir denn eine Stunde lang unterhalten über folgende drei Stücke: 1. wie der höchste uns segnende Wohltäter dem Vieh seinen Unterhalt zukommen läßt, 2. wozu uns dieses gegen ihn, den Vater der Güte, verpflichtet, 3. was für eine besondere Pflicht der Vernunft und Menschlichkeit daraus herfließt. Es geht dabei sehr gründlich zu mit genauen Definitionen.

Z. B.: „Unter dem Namen Vieh mag im weitläufigsten Verstand alles begriffen werden, was Tier heißt, was um den Menschen her von einem lebendigen Atem beseelt ist, was des Futters oder Unterhaltung seines tierischen Lebens bedarf," usw.[4]

Genug des Tierischen! In den Festpredigten zeigt sich unser Fäsi sogleich als Aufklärer dadurch, daß er uns im Vorwort versichert, auf diese allgemein christlichen Reden hätten Religionsverehrer aller drei Konfessionen Bestellung gemacht, da sie das Wesentliche der Christusreligion, einen durch die Liebe tätigen Glauben, ohne gehässige Zusätze empfehlen. Soweit sind wir nun glücklich, daß ein protestantischer Pfarrer aus Zürich für Katholiken und Protestanten gleich unanstößig predigen kann!

1) Ebenda, Nr. I.
2) Ebenda, Nr. II.
3) Ebenda, Nr. I.
4) Ebenda, Nr. IV.

In der Tat, Häsi redet über den Glauben, durch den Gott nach Apostelgesch. 15 unser Herz gereinigt hat, und legt ihn aus als den Glauben, der Reinheit der Sitten und des Wandels erzeugt, genau wie jeder gute Katholik den Glauben verstehen mußte.[1] Noch merkwürdiger, er predigt über einen spezifisch evangelischen Pfingsttext, Apostelgesch. 15, 10 f. von der Seligkeit allein durch die Gnade des Herrn Jesu Christi im Gegensatz zum alten jüdischen Gesetzesjoch und enthält sich nicht nur jeder Anspielung auf die katholische Gesetzlichkeit, sondern läßt fröhlich aus dieser Gnade Juden und Heiden, die nie etwas von Jesus Christus wußten, selig werden, wenn sie nur das Laster haßten und die Rechtschaffenheit ehrten; schließlich ist ja im Grund alles Gnade, was wir im Leiblichen und im Geistigen haben; d. h. aus dem spezifisch christlichen Gedanken ist eine Allerweltsweisheit gemacht.[2] Im übrigen ist es recht lehrreich, diesen Weihnachts-, Passions-, Oster- und Pfingstpredigten nachzugehen. Sie bleiben durchaus im Rahmen der Pietät, gerade darin echte Aufklärerpredigten; aber sie wirken aufklärerisch durch das, was sie verschweigen: kein Wort über Jesu wunderbare Geburt, kein Anklang an die alte Versöhnungslehre, keine leise Erinnerung an eine wunderbare Kräftigung durch einen übernatürlichen heiligen Geist. Und nicht nur das, sondern es fehlt dem Verfasser überhaupt die eigentümliche Jesusfrömmigkeit, die sich irgendwo einmal warm und herzlich ausdrücken müßte. Dogmatisch hat er sehr wahrscheinlich noch nicht zu Ende gedacht, sonst könnte er nicht so gemütlich beim Himmelfahrtswunder verweilen und uns das allmähliche Aufsteigen Jesu in den Himmel hinauf miterleben lassen. Aber was bedeutet dies Ereignis für Jesus? Er ist dadurch der höchste, der geehrteste Mensch geworden.[3] Fragt man sich erstaunt, wie bringt denn ein Prediger, der so kühl dem Thema der christlichen Feste gegenübersteht, zwei, drei Festpredigten über dasselbe Thema zustande? so belehren uns die Beispiele Häsis ganz einfach darüber: Man nützt die Historie recht kräftig aus, erzählt z. B. bei der Weihnacht allerlei schöne Sachen von David und von Abraham, deren Sohn und Bild Jesus gewesen ist, oder man nützt die Details der biblischen Erzählung zu moralischen Nutzanwendungen aus. Ganz ohne orthodoxe oder doch orthodox klingende Floskeln geht es dabei nicht ab; das schadet ja aber auch weiter nichts.

Schade nur, daß wir gar nichts vernehmen über die Wirkung der Häsischen Predigten, besonders darüber, ob seine braven Thurgauer Bauern etwas davon gehabt haben.

Die Wortführer der Zürcher Aufklärung bliesen damals mit vollen Backen das Lied vom Fortschritt der Predigtweise. Leonhard Meister schrieb schon 1773 über den guten Geschmack in der Kanzelberedsamkeit, freilich zunächst mehr als Klage und Wunsch, denn als Lob über schon Erreichtes. Meister wollte von den schlechten Predigten die Kirchenentleerung herleiten und forderte eine Reform der Predigt, damit der Kanzelvortrag, ebensogut wie ein Gedicht oder ein Schauspiel, den Geschmack der guten Gesellschaft und mit demselben allmählich auch das Herz und die Seele nicht unwürdig beschäftige. Ulrichs und Toblers Predigten galten ihm als Muster; aus Deutschland Spaldings und Jerusalems Abhandlungen. Besonders aber wünschte er Detailpredigten, die die Religion mit dem Leben näher verbinden und sie in alle Gänge und Krümmungen bis in die kleinsten Nebenäste verfolgen. Später kam Meister wiederholt in seinen vielen Schriften auf den Fortschritt der Kanzelberedsamkeit in der Schweiz wie in Deutschland zu reden; man könnte meinen, wunder wie weit die Aufklärer es gebracht haben. Nun, Leonhard Meister gibt uns selbst wiederholte Proben davon.

1) Predigten über wichtige Gegenstände aus der Offenbarung. Nr. XVI.
2) Ebenda, Nr. XVII.
3) Ebenda, Nr. XII.

1790 entwickelte er in den „Schweizerischen Spaziergängen" sein Ideal eines Landpredigers. Die rechte Landpredigt soll auf alle häuslichen und bürgerlichen Angelegenheiten einzuwirken suchen; der Prediger soll seinen Zuhörern Lebensregeln, Vorschriften für die Gesundheit von Mensch und Vieh mitteilen, neue Beobachtungen, merkwürdige Anstalten und Erfindungen beschreiben, alle Mißbräuche und Vorurteile bekämpfen. Seine Kirche soll die Schule reiner, brauchbarer Moral sein. Er selbst gibt uns aber weniger eigentliche gehaltene Predigten als vielmehr Betrachtungen; so zur Leidensgeschichte1793, zur Bergpredigt 1794. Diejenigen zur Leidensgeschichte sind halb historisch, halb pathetisch gehalten, verteidigen aber das Auferstehungswunder ausdrücklich gegen die Hypothese vom Diebstahl des Leichnams. Diejenigen über die Bergpredigt sind wohl ganz besonders weit vom Geist ihres Textes entfernt. Unter dem Titel „Vorbereitung zur Religion nach Jesus Christus" ließ Meister 1793 Gespräche und Reden drucken mit einer Widmung an Antistes Ulrich und Chorherrn Steinbrüchel, die seine Ideale verkörperten. Wir bekommen da eine Auswahl von Reden und Gesprächen aus allen vier Evangelien, die Texte modern übersetzt, ganz leicht, obenhin, erläutert und gedeutet. Es ist immerhin ein Versuch, das Moralische und Ewige aus den Evangelien herauszuheben. Ein paar Beispiele sollen die Modernisierung illustrieren:

Lk. 10: Der rechtgläubige Priester und der als irrgläubig verschrieene Samariter.

Mt. 6 erste Hälfte: Liebeswerke und religiöse Unterhaltungen sind der Geist und das Wesen wahrer Gottesverehrung.

Mt. 9, 9—17: Jesus beim Freudenmahle.

Mt. 19, 16 ff.: Keine vollkommene Gottesverehrung ohne Aufopferung der Hauptleidenschaft.

Mt. 18: Menschenwert und Menschenheil.

Man erkennt aus den paar Proben das Interesse des Mannes, die altbekannten Erzählungen den Gebildeten seiner Zeit durch neue Darstellung näher zu bringen.

Man kommt überhaupt um Leonhard Meisters Person und Schriften nicht herum, wenn man die Zürcher Aufklärung dieser Jahrzehnte studiert. Seine Vielschreiberei macht ihn stets verdächtig; man fragt sich: ist es dem Menschen bei irgend etwas einmal ganz Ernst gewesen? Er kann witzig und beinahe frivol schreiben und dann wieder erbaulich und fromm, aber der fromme Ton will ihm nicht so gut stehen; es ist fast unheimlich, sich den Mann im Ernst auf der Kanzel zu denken. Und doch rühmte Lavater, der von ihm so schlecht Behandelte, an Meister seine Leichtigkeit, Geschicklichkeit, Beredsamkeit, Achtsamkeit und Güte. Sollte dies Zeugnis nur glühende Kohlen sein? Anderseits war Peter Ochs in Basel andauernd sein guter Freund, und das bedeutet für einen Pfarrer etwas! Eigentlich war doch die Kultur sein Götze; da ist er mit ganzer Seele dabei. Sein Verhalten in der Zeit der Helvetik — er trat vorübergehend aus dem Pfarramt in den Staatsdienst, um hernach wieder zur Landpfarrei zurückzukehren — zeigt am besten, daß er selber nicht recht wußte, wo er hingehörte. Solche Menschen gab es zu allen Zeiten; sie sind mehr zu bedauern als zu tadeln, denn es ist ihnen selbst nirgends wohl. Heutzutage wäre Meister Philologe oder Lehrer geworden.

Unter den Zürchern, deren Lieder beim neuen Gesangbuch Berücksichtigung fanden, ist uns Sal. Wolf begegnet, geboren 1752. Wolf ist merkwürdig spät, erst 1787, zu seiner ersten geistlichen Stellung als Katechet zu Unterstraß gelangt, 1796 endlich bekam er die Landpfarrei Wangen, wo er 1806 als Dekan des Kyburger Kapitels starb.[1] Wir hoben hervor, daß seine Psalmen gelegentlich das

1) J. J. Escher-Pfäffikon, Worte zum Andenken an Sal. Wolf, 1810.

Christliche, die Offenbarung durch Jesus und Jesus als Bringer der Unsterblichkeit, kräftig unterstreichen. Trotzdem gehört er durchaus zu den Hauptbeförderern der Aufklärung als guter Freund von Corrodi, Maurer und den andern aufgeklärten Asketen, als treuer Jünger Bodmers und Mitglied der Gesellschaft von Freunden der vaterländischen Geschichte. 1771 schenkte er dem Christenvolk zur Erbauung „Die Bergpredigt des Herrn Jesu Christi nach freier Uebersetzung in deutschen Versen samt einigen andern Poesien". Er will hier das unvergleichliche Sittengemälde unseres christlichen Erlösers unseren Zeiten adaptieren, daher alles Individuelle und Nationale weglassen, die besondern Sittenlehren in allgemeine, für alle Zeiten und alle Menschen gültige verwandeln. Als Vorbilder rühmt er Gellert und Lavater. Hier einige Proben dieser gereimten Bergpredigt:

Laßt euch nicht den Wahn betören,
des Gesetzes Sittenlehren
würden durch mich abgeschafft.

O seid besser, seid gerechter
als der Heuchelei Verfechter,
als der Schriftverdreher Zunft,
als die Feinde der Vernunft!

Wollt ihr aber Gutes lehren
und der Wahrheit Reich vermehren,
prediget sie mit Vernunft!

Ueber alle Welten Grenzen
läßt er seine Güte glänzen,
alles läßt er glücklich sein,
alles sich des Lebens freun.
Ueber Himmel hoch erhaben,
sucht er auch den Wurm zu laben,
Segen strömt von ihm nur her,
was er schuf, beglücket er.

Die beigefügten Gedichte sind Natur- und Morallieder über das Universum, die Bestimmung des Menschen, die Zufriedenheit, den Sieg der Tugend:

Ich liebe dich, o Tugend;
Wer Mensch ist, liebet dich!

Man möchte sich diesen Dichter gern als einen heitern, überall das Gute und das Glück mit beiden Händen greifenden Mann vorstellen; allein Wolf wird uns geschildert als furchtsam bei jedem Anschein von Gefahr, als mißtrauisch selbst bei den erhabensten Naturszenen und als viel klagend infolge seiner Kränklichkeit. Seltsamer Widerspruch von Dichtung und Leben! Was soll nun gelten? Es gab also eine Theorie des Optimismus, die zum Dichten trieb und doch nicht wirklich das Innerste des Menschen regierte!

Die geistig Vornehmsten im aufgeklärten Zürich waren unstreitig Steinbrüchel und sein Schüler J. J. Hottinger. Steinbrüchel[1] galt schon in seinen Studienjahren als der Philosoph und kam sogar wegen eines frechen Scherzes beim Erscheinen eines Kometen in den Ruf eines Atheisten. Es hätte nicht viel

1) J. J. Hottinger, Acroama de Steinbruchelio, 1796, deutsch von H. Kasp. Heß, 1797.

gefehlt, so wäre er vom Predigtamt ausgeschlossen worden, weil er sich angeblich einer schwülstigen und neumodischen Sprache bediente. Breitinger indes nahm sich seiner getreulich an. Nach einigen Jahren Pfarramt in einer württembergischen Waldensergemeinde und nach längerer Wartezeit als Privatlehrer in Zürich stieg er endlich 1763 mit 34 Jahren zum Professor des Hebräischen empor, ging von da zur Eloquenz, dann zur Philosophie über, hierauf zur lingua Graeca et Latina, und endlich nach Breitingers Tod wurde er Professor der griechischen Sprache und biblischen Hermeneutik. Man erkennt schon aus diesem Lehrgang die umfassende Bildung des Mannes, der auch in der Philosophie nie zu Ende kam und in seinen letzten Lebensjahren mit Eifer die Schriften für und gegen Kant verarbeitete. Hottinger, der ihn am collegium humanitatis als Lehrer hatte, weiß von ihm zu erzählen, wie er es verstand, bei seinen Schülern die verborgenen Funken einer edeln Ruhmbegierde anzufachen. Weitherzig nach allen Seiten, kannte er Haß nur gegen Fanatismus und Aberglauben, weil er sie mit Heuchelei verbunden glaubte. Ueber die Religion dachte er sehr hell und glaubte, es müsse jedem freistehen, darüber zu denken, was er wolle; alle Andersdenkenden müsse man dulden, die Intoleranten ausgenommen. Das Wesen der Religion war ihm Beobachtung der Pflichten und vorzüglich gewissenhafte Erfüllung des Berufs, den einer von der Vorsehung empfängt; sie muß sich aber weniger in Worten als in Ausübung der Tugend und standhafter Ertragung der Widerwärtigkeiten des Lebens äußern. Es gab, meint Hottinger, in Zürich Leute, die zweifelten, ob Steinbrüchel wirklich fromm gewesen sei. Mit Unrecht, sagt sein Biograph. Ueber die ganze Lehre Jesu sprach er immer nur mit Ehrfurcht, fromm und würdig, und er war überzeugt, daß Jesus non sine numine an sein schönes und für das Menschengeschlecht so heilsames Werk getreten sei. „Nicht ohne Gott", eine litotes, hinter der für den antikisierenden Autor mehr steckte als für uns gewöhnliche Sterbliche. Man möchte beinahe zweifeln, ob ein solcher Gelehrter einen Menschen einmal für Jesus warm machen konnte. [1]

J. J. Hottinger, der uns dies Porträt zeichnete, stellt im Lehrer gewissermaßen sich selbst dar, läßt wenigstens Hauptzüge seines eigenen Wesens genau erkennen. Er gibt uns auch (1796) eine kleine Biographie des Idyllendichters Sal. Geßner, die gleichfalls für ihn selbst sprechend ist. Da schildert er uns u. a. den jungen Geßner in Gesellschaft seiner munteren Freunde, eines Steinbrüchel, Hirzel, Ulrich, Schultheß, lauter junger Männer voll Feuer und Geist und eines lebhaften Enthusiasmus für alles Schöne und Gute fähig. Aber die Scheidelinie, welche der Imaginationsheld nimmer zu treffen weiß, verfehlten sie nie. In ihren fröhlichen Zirkeln wurde jede Verirrung der Einbildungskraft mit scharfem Spott gegeißelt, jede Schiefheit des Verstandes von ihnen weggelacht. Nun, das ist der Freundeskreis, in dem es auch unserm Hottinger wohl war; er setzte mit seinen Altersgenossen diese Art des Genießens und des Lachens fort. Es regierte eine antike Heiterkeit bei ihm und seinesgleichen, und wenn auch der junge Goethe bei seinem Besuch in Zürich sämtlichen Leuten dieser Art aus dem Wege ging und

1) Vgl. hiezu den lateinischen Text; der deutsche ist ungenau.

bei seinem Propheten Lavater einkehrte, so hätte doch der spätere Dichter der Xenien hier Geist von seinem Geist getroffen, obschon die gleichen Leute wiederum mit Nikolai, dem Moralphilister, Geistesgemeinschaft pflegten. 1777 gab Hottinger ohne seinen Namen die Briefe von Selkopf an Welmar heraus, um junge Männer von der Liebesschwärmerei zu heilen. Da gibt sich der Verfasser wieder als Freund von Don Quichote und Sterne, als Mann der heitern Laune und der Zügelung der Empfindung durch die Vernunft. Zwischen Männern dieser Art und Lavater bestand keine Möglichkeit der Verständigung, und doch hätte es Lavaters Person und Sache gedient, wenn der fromme Mann auch einmal kräftig über sich zu lachen vermocht hätte.

Eine bedeutend jüngere Generation vertritt dann Johannes Schultheß, der spätere Hauptvertreter des Rationalismus im 19. Jahrhundert, dessen Anfänge noch in unsern Zeitraum fallen. [1]

Er kam aus dem Pfarrhaus in Mönchaltorf, diesem Sitz der Musen und Grazien; aber er hatte die ästhetischen Neigungen seines Vaters nicht geerbt. Von 1787 an, mit 24 Jahren, begann er seine Lehrtätigkeit am Zürcher Gymnasium und erwarb sich nicht lange hernach seine ersten Verdienste um das Armenschulwesen in Zürich. Solange aber sein Bruder Johann Georg Schultheß neben ihm arbeitete, zog der junge Professor den kürzeren. Johann Georg Schultheß ging mit großer Selbständigkeit seinen Weg, und wer weiß, was er der Zürcher Kirche von evangelischer Kräftigung und Vertiefung hätte schenken können, wenn ihn nicht die feindliche Kugel mitten aus schönster Tätigkeit weggerissen hätte. Johannes Schultheß dagegen ging von Anfang an den Weg eines biblischen Rationalismus, der die Bibel vernünftig las und die Vernunft in der Bibel wiederfand.

Aber nicht leicht übersehbar ist das große Heer der andern Zürcher Aufklärungstheologen, die in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts im stillen und im Rahmen der kirchlichen Pietät für die Ausbreitung des neuen Geistes in ihren Gemeinden arbeiteten. Man wird sie dogmatisch schwer festlegen können, weil das Hervorkehren der Negationen im allgemeinen wider ihre Taktik ging. Es mögen viele von ihnen im ganzen bei Zimmermanns vernünftiger Orthodoxie, bei einer einfachen philosophischen Bibelauslegung stehen geblieben sein, während andere sich mehr dem Deismus und eigentlichen Rationalismus zuwandten. Scharfe Grenzen gibt es hier nirgends; um Nuancen handelt es sich bestenfalls.

Einige dieser zürcherischen Aufklärungspfarrer sind uns zufällig etwas näher bekannt. Von Rudolf Schinz, dem originellen Pfarrer von Uetikon, schrieb J. C. Nüscheler eine kurze Biographie. [2]

Er war durchaus im Nebenamt Theologe, sein Herz war bei den ökonomischen und pädagogischen Bestrebungen. Religion und Bibelstudien, schreibt der Biograph, waren nicht sein Hauptgeschäft. Er machte sich auch nichts mehr aus dem Unterschied der Konfessionen; katholische Geistliche der Nachbarschaft waren seine besten Freunde. Seine Lehre war höchst einfach: die Moral Jesu ist die beste, weil sie nichts anderes enthält als die Entwicklung der in uns eingegrabenen Gesetze unserer höheren geistigen Natur, deren mehr oder weniger getreue Befolgung der Maßstab unseres zeitlichen und ewigen Glücks ist. Genau dasselbe hatten vor einem halben Jahrhundert englische Deisten gesagt. In

1) G. v. Schultheß-Rechberg, Die Zürcherische Theologenschule im 19. Jahrh., 1914 (Festschrift der Dozenten der Universität Zürich).

2) Denkmal auf Pfarrer Rud. Schinz von Uetikon.

Predigt und Kinderlehre ging er möglichst ins Detail. Krankenbesuche machte er alle Sonntage; er amtete dabei auch als Arzt. Ueberhaupt hat er seiner Gemeinde gedient wie kaum einer, er wußte die jungen Bursche für alles Interessante und Nützliche zu gewinnen, führte den Kleebau in der Gemeinde ein, nahm sich auch einzelner sittlich gefährdeter Männer rührend an, um sie in ordentliche, wirtschaftliche Geleise zu bringen.[1] Das ist Nutzbarkeit des Predigtamts im höchsten Sinn, obschon nicht ganz so, wie Spalding es gemeint hatte.

Joh. Rud. Maurer, seit 1792 Pfarrer in Affoltern am Albis, ist uns schon zuvor aus Corrodis Zeitschrift bekannt, auch als Biograph des wunderlichen Gelehrten, den er so menschlich und fein gezeichnet hat.[2]

In weiteren Kreisen wurde er zumeist bekannt durch seine „Kurze Geschichte der Schweiz" und seine „Kleinen Reisen im Schweizerland". Er gehörte zu den Patrioten, die ihr Land und Volk gründlich kennen lernen und diese Kenntnis bei andern verbreiten wollten. Ein flacher Rationalist war er nicht; er sträubte sich aufs äußerste dagegen, mit brutaler Logik alles höhere sittliche Streben aus der Eigenliebe abzuleiten. Von einer andern Seite zeigen uns ihn die Berichte der Herrnhuter aus seiner Gemeinde.[3] Affoltern und Loh waren rechte Herrnhuternester, und Maurers Vorgänger Nordorf war den Brüdern warm zugetan gewesen. Maurer aber kam ihnen anfänglich mißtrauisch entgegen, jedoch nicht mit fertigem Urteil. Er ließ sich dazu herbei, Spangenbergs Leben und Idea fidei fratrum mit eigenen Augen zu lesen, und fand viel Schönes darin; eine Zeitlang las er sogar regelmäßig die Gemein-Schriften aus Herrnhut, wenn die Brüder sie ihm brachten. Immerhin wollte er „den Heiland nicht für den wahren Schöpfer aller Dinge" gelten lassen.[4]

Wir wüßten das alles nicht ohne die Briefe aus Zürich nach Herrnhut. Eine Warnung für den Geschichtsschreiber, auf Grund eines lückenhaften, vielleicht einseitigen Materials zu bestimmte und ungerechte Urteile zu fällen!

Fügen wir aufs Geratewohl noch einiges aus der Stapferschen Enquete hinzu, weil die Angaben nirgends gleichmäßig und vollständig lauten. Aus Zürich selbst ist unter den Pfarrern nur der junge Matthias Cramer, Katechet in Oberstraß, als entschiedener Aufklärer kenntlich; er las beständig Religionsschriften von Herder, Eckermann, Spalding, Henke, Reinhard und studierte daneben mit Vergnügen Kants sämtliche Schriften.[5] Er ist nicht zu verwechseln mit dem jüngeren Joh. Jak. Cramer, dem glühenden Fichteaner, der aus Jena nach Zürich heimgekehrt war. In Winterthur galt Joh. Jak. Waser, ein Sohn des bekannten Bischofszeller Pfarrers, seit 1792 Diakon, als reiner Aufklärer, der zum Aerger der Altgläubigen in einer Pfingstpredigt den Heiligen Geist einfach als die Vernunft auslegte.[6] Im nahen Veltheim las H. Christ. Tobler, der Sohn des Archidiakons am Großmünster, mit Vorliebe deutsche Aufklärungsschriften von Henke, Eichhorn, Schroeckh und Döderlein;[7] auch er ging mit An-

1) Vgl. oben p. 301, 368 f.
2) Vgl. oben p. 195; über ihn selbst eine kurze Biographie von J. J. Wolf im Neujahrsblatt von 1809.
3) Briefe von Mosel und Buchmann nach Herrnhut (UArh).
4) J. J. Buchmann nach Herrnhut 1797.
5) HArBe 1416.
6) Pfarrer Sulzer an Antistes Heß, 24. Juli 1797 (ZBZ).
7) AKDZ 1797 (StArZ); Sulzer an Heß 23. Juni 1794.

bruch der Helvetik auf einige Zeit zum Staatsdienst über, weil ihm das Religiöse nicht Herzenssache war. Ferner gibt sich als Aufklärer besonders der junge Jak. Christ. Hug zu erkennen, der ausnahmsweise früh, d. h. mit 22 Jahren, zur Pfarrei Thalwil gelangte; er hoffe, schreibt er dem Minister, später wieder mehr Geschichte und Philosophie studieren zu können. Gegenwärtig habe er eine Schule errichtet, in der er 13 der fähigsten Knaben der Gemeinde durch Unterricht in deutscher Orthographie, Konzipierkunst, Geographie und französischer Sprache auf einen höheren Grad der Kultur, also auch der zukünftigen Brauchbarkeit zu bringen suche.[1] Man erkennt deutlich: es ist die junge Generation, die den Weg der höchsten Vereinfachung geht und noch am wenigsten mit den alten Traditionen Fühlung hat. Man wird sich das für die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts zu merken haben.

Bekanntlich saßen die Zürcher Bürger auch auf den meisten Pfarreien des Thurgaus und noch vielen des Rheintals, und auch hier zog nun die Zürcher Aufklärung ein. Pfarrer Gutmann in Steckborn, 1753 geboren, hat, wie er an Stapfer schrieb, von Jugend auf planmäßig und stark studiert und seine Studien auf einen beträchtlichen Teil der Fächer des menschlichen Wissens ausgedehnt, zuerst auf diejenigen, die zur vollkommenen Bildung eines wackern Pfarrers gehören, hernach auf die, welche den Geschmack am Schönen ausbilden. Nun hat er aber seit mehreren Jahren die Menge zu tun, um in allen diesen Fächern mit der jetzigen Kultur und dem Geist der Zeit gleichen Schritt zu halten. Sein Lieblingsstudium ist indessen Menschen-, Länder- und Völkerkunde, seine Erholung aber Zeichnen, Musik und kritischer Genuß der Dichter und Kunstwerke. Als Verdienste zählt der brave Mann auf, daß er acht Jahre lang mit stillem Eifer für die Einführung des neuen Zürcher Gesangbuchs gearbeitet, und ferner, daß er eine zweite Schule in Steckborn mit Aufbringung der dazu nötigen Fonds eingeführt habe.[2] Gutmann studierte auch Kants Schriften neben den Alten, Sallust und Horaz; schade, daß von seiner religiösen Denkweise nichts Näheres verlautet.[3]

Dagegen bekommen wir einigermaßen einen Einblick in die stille Reformtätigkeit mancher aufgeklärter Pfarrer durch das, was aus dieser Zeit von Dekan Steinfels in Kefwil bekannt ist.[4] Steinfels sah in den alten Erbauungsbüchern eine Hauptquelle des Aberglaubens und der verkehrten Volksfrömmigkeit und regte die Pfarrer der Oberthurgauer Klasse zur Verbreitung besserer Erbauungsbücher an. Zunächst galt es, in Jahr 1797 sich einen Ueberblick über den Stand der Erbauungsliteratur in Form einer Enquete bei allen Pfarrern dieses Kapitels zu verschaffen. An den meisten Orten ergab sich nur die zähe Beliebtheit der alten Andachtsbücher aus der Zeit der Orthodoxie und des Pietismus, eingeschlossen die St. Galler Stähelin und Zollikofer und den Zürcher Hans Kasp. Ulrich vom Fraumünster. Die neuen Andachtsbücher, welche die Zürcher asketische Gesellschaft vertrieb und die auch von Deutschland durch Vermittlung aufgeklärter Pfarrer zu uns herüberwanderten, waren noch sehr spärlich verbreitet.

1) HArBe 1416.
2) StAr Frauenfeld.
3) AKDZ 1797.
4) Ebenda.

Da meldet z. B. Schönholzerschwil: von neuen Gesangbüchern erst einzelne Exemplare; Sulgen: nicht ein neues Erbauungsbuch; Egelshofen: meist alte Erbauungsbücher, bei einigen die Zürcher Andachtsbücher; Langrickenbach: an einem Ort Leben Jesu von Heß, Hermes und die Zürcher Andachtsübungen; Neukirch: an zwei Orten das neue Erbauungsbuch „Erweckung des Herzens zu Gott in Gebeten und Liedern"; Salmsach zählt neben Schmolk und Arndt auf: allerlei Kreuzschulen, viele alte Marterbücher, wenig Predigtbücher, sehr wenige Bibeln; Scherzingen: noch keine neueren Andachtsbücher. Von deutschen Erbauungsschriften nennt die Enquete für Kefzwil: Sacks Verteidigter Glaube, Tiedes und Sturms Andachten; für Bischofszell: Hermes Handbuch, Niemeyers Timotheus, Forsters Familienpredigten, auf Anraten des Pfarrers da und dort gekauft; für Güttingen: Gellert; für die Stadt Arbon: Zollikofers (des Leipzigers) Schriften. Die neuen von der asketischen Gesellschaft herausgegebenen Zürcher Andachtsbücher, nämlich die häuslichen Andachten, die biblischen Erzählungen, die Unterhaltungen für Kranke und dazu das neue Zürcher Gesangbuch, samt Wasers Schulbüchlein waren verbreitet in Kefzwil, Bischofszell, Güttingen (da und dort), Egelshofen (bei einigen), Langrickenbach (an einem Ort), Alterschwilen (z. T. durch Zürcher Boten in die Gemeinden gebrachte neue Gesangbücher). Wasers Büchlein erfreute sich im Thurgau besonderer Popularität; es war z. B. in Egnach als „Herrenbüchlein" in allen Haushaltungen verbreitet. Nächstdem hatte das Leben Jesu von Heß einen besonders guten Ruf. In Güttingen las man auch gern Lavaters Lieder und Handbüchli; und in 50 Haushaltungen war Osterwalds Testament und biblische Geschichte eingebürgert, wohl durch irgend einen früheren Pfarrer, der besonders dafür Propaganda gemacht hatte.

Nähere Details über die Verbreitung der neuen und die Verdrängung der älteren Bücher melden der alte Waser in Bischofszell und Dekan Steinfels selbst. Wenn Waser auf der Landschaft bei einem Besuch Andachtsbücher des alten, mystisch tändelnden Schlags fand, so durchging er etwa eine Stelle mit der Haushaltung, zeigte ihr das Unschickliche darin und erbot ihr, ein besseres, zweckmäßigeres aus seiner Bibliothek an, mit dem Versprechen, wenn es ihnen gefalle, ihnen so ein Buch zu verschaffen; aber freilich mußte er auch manches verschenken. Aehnlich war Dekan Steinfels in Kefzwil bestrebt, die „Häuslichen Andachten" und das neue Gesangbuch in seiner Gemeinde zu verbreiten und schlechte Pietistenlieder wie das im Thurgauer Volk sehr häufige „Jesu deine Liebesflamme" zu verdrängen. Er erzählt noch später in der Zeit der Helvetik, wie die Kinder ihm in die Schule so törichte Gebetlein und Lieder brachten, die er dann nach Kräften verbannte, wie z. B.:

Keinen andern laß ich ein,
keinen andern nenn ich mein.
Du für mich verwundtes Lamm
bist allein mein Bräutigam.

Oder wie er in einem sonst schönen Loblied eine Strophe auf die Demut so veränderte, daß sie statt:

Wer da nichts will sein und wissen,
der ists, dem Gott Ehre gibt,

künftig lautete:

Wer viel lernt, sich übt im Wissen,
der ists, dem Gott Ehre gibt.

Im Grund eine reizende Art, die Sprache des Pietismus in diejenige der Aufklärung zu übersetzen!

Wer die Jugend hat, hat die Zukunft, das war zweifellos am Ende des 18. Jahrhunderts die Position der Zürcher Aufklärung. Wir werden einzelne wichtige Ausnahmen kennen lernen, Ansätze zu Gegenbewegungen, selbständige Persönlichkeiten, die nicht mit der neuen Mode gingen. Aber dennoch, die nächste Zukunft mußte der Aufklärung gehören. Aus Deutschland war sie herübergekommen; aber der Zürcher Geist nahm sie besonders freudig auf und machte sie sich zum eigenen Besitz.

3. Abschnitt.

Die Aufklärung in der reformierten Ostschweiz.

Viel langsamer dagegen brach sich die theologische Aufklärung in dem andern geistigen Zentrum der Ostschweiz, in St. Gallen, Bahn. Immerhin ließen die letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts bereits eine gewaltige Umwälzung auch hier voraussehen. Es half nicht viel, daß Dekan Heinrich Stähelin so lange mit kräftiger Hand die Neologie von seiner Vaterstadt fernzuhalten versucht hatte und daß nach seinem Tod Dekan Michael Fels noch einmal im pietistischen Sinn die St. Galler Kirche leitete. Die einstmals so blühenden pietistischen Versammlungen gingen eine nach der andern ein,[1] und an ihrer Stelle erblühte die neue literarische Gesellschaft, in der sich die jungen, von den Idealen der Aufklärung erfüllten Geistlichen ihr Rendezvous gaben.[2] Wenn irgendwo, so bestand hier zwischen den Alten und den Jungen eine tiefe Kluft. Die Alt-Orthodoxen leiteten einstweilen ausschließlich die St. Galler Kirche, während die Aufklärer die Schulen in ihrer Hand hatten und hier die Pädagogik des Zeitalters mit seiner Wasserreligion verbreiteten.[3] Das war ein Mißverhältnis, zumal die Jungen für die Alten eine Menge kirchlicher Hilfsdienste übernehmen mußten, nur um ihr Brot zu verdienen, während sie tatsächlich bei allen wichtigen Fragen noch nichts zu sagen hatten. All das stärkte ihr Selbstbewußtsein und beförderte ihre Lust zur Opposition. An der Spitze der Jungen standen die beiden Professoren, denen seit Mitte der 90er Jahre die St. Galler Hochschule anvertraut war: Georg Wetter und Michael Fels. Wetter lehrte seit 1792 Philosophie und Latein, Fels seit 1794 Griechisch, Orientalia und alle theologischen Wissenschaften. Er hatte sich in Göttingen eine gründliche, aber zu früh abgeschlossene Bildung geholt, war als fertiger Aufklärer, der alles weiß, nichts mehr lernen, geschweige umlernen kann, nach St. Gallen zurückgekehrt, und ist seit-

1) St. Galler Briefe an D. G.

2) HArBe 1458 (Antworten der St. Galler Lehrer).

3) Von dem 53jährigen Dekan Peter Stähelin, der um seiner Verdienste willen so rasch zum ersten Stadtpfarrer aufgestiegen war, abgesehen, vertraten lauter Greise die alte Orthodoxie: Daniel Wegelin als zweiter Stadtpfarrer, geboren 1722, Joh. Jak. Hartmann, der dritte Stadtpfarrer, geboren 1730, Christof Zollikofer, der vierte Stadtpfarrer, geboren 1734, während die jungen Aufklärer, Georg Kasp. Scherer, Joh. C. Rotmund, Georg Wetter und Joh. Michael Fels, auch Jakob Zollikofer, Jak. Wartmann, alle mehr als 20 Jahre jünger waren und vom Ende der 50er oder vom Anfang der 60er Jahre stammten.

dem so geblieben bis an sein selig Ende, ein Vertreter einer denkklaren, sittlich nützlichen, aber auch leidenschaft- und gemütlosen Frömmigkeit. Seit 1789 präsidierte er die St. Galler literarische Gesellschaft; er war in weiteren Kreisen auch durch seine Biographie Jak. Wegelins bekannt, seines Landsmanns und Vorgängers, der zuerst in St. Gallen einem freieren Denken Bahn gebrochen hatte.[1] Nun, vorläufig war für alle diese Jungen wenig zu hoffen, bis erst alle die würdigen frommen alten Herrn würden gestorben sein. Man versteht von hier aus, wie sie die Ohren spitzten, als die Revolution näher und näher heranzog und ihnen Möglichkeiten rascher und gewaltsamer Umwälzungen brachte. Aber schon jetzt arbeiteten sie im Geist der Pädagogik Salzmanns und Basedows[2] und pflanzten in den jugendlichen Gemütern jenes aufgeklärte Christentum, das dann im 19. Jahrhundert eine Macht in St. Gallen werden sollte.

Gehen wir von den Städten der Ostschweiz auf die Landschaft, so läßt sich auch hier das Vordringen der theologischen Aufklärung an vielen Orten erkennen, und immer sind die Jungen und Jüngsten ihre Träger. Im Glarnerland repräsentierte die solide alte theologische Bildung der greise Dekan Hr. Zweifel in Betschwanden, 1729 geboren, der noch am Ausgang des Jahrhunderts mit Vorliebe seine alten Lieblinge Turrettini, Werenfels, Limborch, Tillotson, Clarke studierte und sie den neueren Büchern weit vorzog.[3] Das war aber die aussterbende Richtung; die Zukunft gehörte Joh. Rud. Steinmüller, dem Pfarrer von Kerenzen, und den jungen Glarnern von seiner Art. Steinmüller hatte bei einem Onkel im Württembergischen und sodann in Basel studiert, aber nicht vor allem Theologie, sondern Zoologie und Mineralogie und daneben die pädagogische deutsche Literatur.[4] Sein Lesebuch hat ihn uns bereits als deutlichen Aufklärer vorgestellt: wie er da der Natur- und Tugendreligion einen breiten Raum vor und neben der Bibel einräumte, wie er die Jugend für alle menschlichen Entdeckungen und Errungenschaften zu begeistern suchte im Gegensatz zur früheren einseitigen Beschränkung auf das Religiöse, wie er sie von früh auf zur Toleranz gegen andere Religionsbekenner anleitete und wie er auch die Bibel vorsichtig pädagogisch behandelte, seinen eigenen Glauben keineswegs mit ihr zusammenlegend und das Evangelium definierend als die fröhliche Botschaft, daß Gott alle Menschen liebt und glücklich machen will.[5] Nächst Kerenzen galt besonders Schwanden als Hauptsitz der neuen Bildung. Den Pfarrer Abraham Trümpi in Schwanden bezeichnet zu Beginn der Helvetik ein Katholik als einen Liebhaber der Wissenschaften und der gesunden Vernunft, einen wahren und feurigen Patrioten.[6] Studiert hatte auch er in Basel; das beweist aber nichts für seine Denkweise. Kennt-

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 562, Anm. 2.
2) Bruder Lorenz Nagels Besuchsreise in die Schweiz, 1796 (UArh).
3) HArBe 1374.
4) HArBe 1374; eine kurze Biographie in O. Hunzikers Geschichte der schweizerischen Volksschule, p. 206 f.
5) Vgl. oben p. 348.
6) Anton Wilhelmi-Reichenburg in seiner Charakteristik sämtlicher Geistlicher des Kantons Lindt (HArBe 1374, p. 229).

nis der Menschen unter jedem Himmelsstrich usw. war seine Lieblingsbeschäftigung. Ihm zur Seite amtete der junge Diakon Leonh. Tschudy, der in Graubünden seine Bildungselemente erworben und in Basel und auch in Zürich vervollkommnet hatte. Chemie und alles, was für Oekonomie, Industrie und Gewerbesachen Nutzen hat, war seine Sphäre. Er rühmte sich, den Schwandenern zur ersten Fabrik verholfen zu haben, in der 60—70 Menschen, meistenteils arme Kinder, ihr Brot verdienten.[1] Er war ein unruhiger Kopf, und man möchte zweifeln, ob er im Pfarramt den rechten Beruf gefunden habe.

Wie die Glarner, so holten sich auch die meisten Appenzeller Pfarrer ihre höhere theologische Bildung in Basel, sahen dabei ein Stück Welt und kehrten zwar ohne viel Profit von der Basler Theologie, aber mit freieren Gedanken in die Heimat zurück. Den Anlaß zum Hervortreten der neuen Richtung gab hier das sog. Lehrbüchlein, verfaßt von Pfarrer Seb. Schieß in Hundwil und von ihm 1782 zum Druck nach St. Gallen befördert.[2] Bei aller konventionellen Anlehnung an die überlieferten dogmatischen Ausdrücke ließ das Büchlein ganz klar die neue Aufklärungstheologie erkennen; man lese nur die Antwort auf die erste Frage: „Was willst du tun, damit du freudig leben und selig sterben kannst?" „Ich will gern lernen, fleißig beten und mir's ernst sein lassen, daß ich täglich im Guten zunehme, alsdann wird mir's gewiß jetzt und ewig wohl sein." Oder wenn Jesus zuerst in vorzüglichem Verstand der Sohn Gottes genannt wird und der Verfasser dann fortfährt: „Der größte Lehrer der Weisheit und Tugend, der großmütigste Menschenfreund," so weiß jeder, was bloß übernommen, was eigene Meinung des Verfassers ist. Wie schon erzählt, stieß Schieß mit dem Druck seiner Schrift in St. Gallen auf Widerstand, der durch das Gutachten des Basler Antistes mit Berufung auf den Dekan des Berner Konvents verstärkt wurde. Da auf der andern Seite auch der dem Appenzeller Pfarrer gewogene Zürcher Antistes den Druck widerriet, sprach sich auch die Appenzeller Synode dagegen aus mit aller Schonung des Verfassers. Das Ganze ist doch das deutliches Zeichen einer neuen Zeit. Zwar scheint dann die oberste Kirchenleitung bis zum Ende des Jahrhunderts in altgläubigen Händen geblieben zu sein; Seb. Schieß, der Herisauer Pfarrer, seit 1792 Dekan, bekam von den Herrnhutern das Zeugnis, ein evangelischer Prediger zu sein. Dafür lautet über seine Kollegen im Land herum das Urteil kurz: „Gesetz- und Moralprediger; leider gibt's auch hier in Bergwinkeln berühmte Neologen."[3] Wer mit letzterem gemeint sein soll, wissen wir leider nicht, vielleicht Leute vom Schlag des Joh. Künzler in Walzenhausen, der zwar drei Jahre in Basel studiert hatte, sich aber als „Feind der orientalischen Sprachen" bekennt dafür als „Liebhaber einer subtilen Volksaufklärung und anständigen Popularität, kein Schwärmer, sondern ein Liebhaber der Wahrheit und Moralität, kein seriöser Kopf, der nicht anständige Freuden dulden könnte."[4] Dagegen ist Joh. Niederer kaum für irgendeine Periode seines Lebens zu den konsequenten

1) HArBe 1374; vgl. zu seinem Bündneraufenthalt Paulus Ludwig: Denkwürdigkeiten aus meinem Leben (Besitz v. Pfr. Ludwig-Schiers).

2) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 656.

3) Br. Lorenz Naglers Besuchsreise in die Schweiz, 1796 (UArh).

4) HArBe 1392.

Neologen zu rechnen, er war ein Liebhaber von Philosophie und Pädagogik, der so tief bedauerte, in Basel auf der Universität nicht das gefunden zu haben, was er suchte, und dessen Ideal war: „Ein sittlicher Veredler seiner Brüder durch Verbreitung der Wahrheit und Humanität zu werden." [1] Er hat später gegenüber Vater Pestalozzi so stark das Christliche und Kirchliche betont, daß man ihn von Anfang an zu den Vertretern eines biblischen Rationalismus zählen möchte. Wieder einen andern Typus vertrat der rein praktisch begabte Pfarrer von Rehtobel, Joh. Lutz, dessen Hauptbegabung auf dem Gebiet der mechanischen Erfindungen lag, dem Berechnen, Zeichnen, Aufstellen von Sphären, Globen, Sonnenuhren und dem Erfinden eines perpetuum mobile. Dem Mann wird niemand Idealismus absprechen, der seine Lebensgeschichte mit ihren unsäglichen Mühen und Umwegen kennt. [2] Aber daß ihm die Religion nicht im Zentrum lag, wird man von ihm wie von andern seiner Landsleute sagen dürfen. Das Pfarramt stand für die meisten Aufklärer unter dem einzigen Gesichtspunkt der Gemeinnützigkeit.

Die Aufklärung im Toggenburg fand ihren Zusammenschluß wie das Mittel ihrer Verbreitung in der 1767 gegründeten Moralischen Gesellschaft. [3] Unter den 15 Gründern fanden sich gleich von Anfang an neun Geistliche, und zur Herstellung des rechten Gleichgewichtes wurde je ein geistlicher Vorsteher neben dem weltlichen bestimmt. Die Verbreitung nützlicher Bücher durch beständige Vermehrung der Gesellschaftsbibliothek und die Aufmunterung zu gemeinnützigen Werken durch Reden auf der Jahresversammlung waren die hauptsächlichen Verdienste dieses Vereins. Von geistlichen Mitgliedern erwähnt der ausgezeichnete Geschichtsschreiber der Gesellschaft: Matthäus Schweizer, Pfarrer in Peterszell, Rosemann Schädler in Stein, seit 1771 Dekan der Synode, Joh. Ulrich Loser auf dem Hemberg, Joh. Melchior Bösch in Degersheim, Michael Bösch in Wildhaus, Joh. Valentin Bösch in Ebnat, Dekan seit 1785. Von manchen unter ihnen sind gedruckte Gesellschaftsreden erhalten, die uns ihre religiöse Denkweise beleuchten. Es sind wohl nicht viele konsequente Rationalisten und Deisten unter ihnen, mehr Vertreter des vermittelnden Typus, aber doch eifrige Verbreiter eines weitherzigen und aufgeklärten Geistes; nicht umsonst gehörte die Allgemeine deutsche Bibliothek zu den Standardwerken der Gesellschaft. Da hielt z. B. Pfarrer Valentin Bösch 1774 seine Rede über die Notwendigkeit und Nutzbarkeit der Verbesserung des Verstandes und des Willens, Pfarrer Joh. Melchior Bösch 1778 über die Notwendigkeit und Nutzbarkeit der moralischen Selbsterkenntnis, Kandidat Gregorius Grob 1789 sprach über Aufklärung. Die Rede Joh. Valentin Böschs ist besonders merkwürdig als Dokument für den Uebergang von der alten zur neuen Denkweise. [4]

Der Mann ist eigentlich Aufklärer, er preist die Hoheit und Würde des Menschen, die in Vernunft und freiem Willen besteht; er fährt her über die Feinde der Aufklärung

1) Ebenda; dazu Dekan Heim in O. Hunziker a. a. O. II, p. 141 ff.
2) HArBe 1392; vgl. oben p. 387.
3) J. Dierauer; die Toggenburger moralische Gesellschaft, 1913.
4) ZBZ.

und ihre Meinung, als müsse der gute und fromme Christ ein wenig dumm und einfältig sein; er definiert die Tugend als die freie Handlung eines freien Willens und läßt den Willen dabei vom Verstand gelenkt werden; er sieht die Hauptmittel zur Verbesserung des Verstandes und Willens in gutem Unterricht und dem Umgang mit tugendhaften und weisen Leuten. Das wäre reine Sprache der Aufklärung, wenn nicht in alle diese modernen Sätze dann doch zur Verhütung jeden Mißverständnisses die alten theologischen Gedanken vom Sündenfall, vom Beistand der Gnade und des Heiligen Geistes eingefügt würden, an denen man den orthodox geschulten Pfarrer erkennt. Es ist gar nicht leicht, bei einem solchen Mann zu entscheiden, was Konvention, was eigene Ueberzeugung ist, und vermutlich wird er in jüngeren und in älteren Jahren die Akzente verschieden verteilt haben.

Schärfer und klarer wird die Aufklärungssprache in der Grobschen Rede.[1]

Grob versteht unter Aufklärung das Selbstdenken, durch keines andern Brille zu sehen, in allem die Wahrheit zu suchen, selbst zu prüfen, selbst zu finden und sich zu eigen zu machen, alle Kenntnisse von andern nur als Hilfsmittel zu benützen, um sich selbst die Prüfung zu erleichtern, alle Wahrheitserkenntnis aus selbstgedachten Grundsätzen und Begriffen zu gewinnen. Wahre Aufklärung ist nur da möglich, wo das principium des Selbstdenkens und des freien Urteils zugestanden, erweckt und angewandt wird. Je ungehinderter der menschliche Geist sich dieses unstreitig natürlichen Rechtes bedienen kann, je mehr er zum Gebrauch desselben ermuntert wird, und je bessere Hilfsmittel zur Erkenntnis des Wahren und Guten er in den Geisteswerken aufgeklärter Männer findet, desto leichtere und schnellere Schritte wird er in der Aufklärung machen, und desto größer, allgemeiner und wohltätiger wird die Aufklärung bei einem Volke werden. 1784 war Kants berühmter Aufsatz: Was ist Aufklärung? erschienen; man glaubt hier im abgelegenen Toggenburg seinen Geist zu vernehmen. Aber es fehlt dann bei Grob auch die Warnung vor der seichten, oberflächlichen, falschen und deshalb gefährlichen Aufklärung nicht, unter deren Folgen auch Neuerungssucht, Unglauben, Irreligiosität aufgezählt werden.

Gregorius Grob selbst, der Verfasser dieser Ansprache, hatte in Zürich Theologie studiert, war aber nicht Pfarrer geworden, sondern lebte privaten pädagogischen Bestrebungen. Er war die bedeutendste Person in der Moralischen Gesellschaft. Es amteten daneben im Toggenburg auch sehr seichte Pfarrherren, z. B. der aus dem Appenzellerland stammende Joh. Ulrich Signer in Henau und Niederglatt, dessen wissenschaftliches Glaubensbekenntnis in anderem Zusammenhang erwähnt wurde.[2] Der Mann arbeitete später an einer Schrift über die Beschaffenheit und Notwendigkeit einer vernünftigen, einfachen Religionslehre; das hätte einen schönen Salat geben können! Zu den entschiedenen Reformern am Ende des Jahrhunderts gehörte auch Joh. Kasp. Locher in Krummenau, der den alten Zürcher Katechismus durch den modernen Zollikoferschen ergänzte und dringend die Einführung eines zweckmäßigeren Katechismus ersehnte, der gar keine Kontroversen, weniger Geheimlehren und eine Moral für alle Lebensverhältnisse zum Inhalt hätte. Ferner wünschte er für die Hebung der Moralität gute Andachtsbücher und Lesebücher in den Haushaltungen und gute Gebete und erbauliche Lieder für die Kinder, da ihm die alten Andachtsbücher mit den unrichtigen Religionsbegriffen und die alten mystischen, völlig unverständlichen und den wahren Grundsätzen der Religion

1) J. Dierauer a. a. O.
2) Vgl. oben p. 386 nach HArBe 1392.

durchaus entgegengesetzten Lieder verhaßt waren.[1] Stellen wir neben den damals 32jährigen Pfarrer Locher den im gleichen Jahr 62jährigen Valentin Bösch, dessen Begeisterung für rechte Aufklärung uns schon bekannt ist. Da tönt es schon viel vorsichtiger und milder: Warnung vor der Afteraufklärung und der mit ihr verbundenen Religionsverachtung, dagegen Empfehlung einer wahren, vernünftigen Aufklärung, die das Herz veredelt und an der Hand der Religion verwandelt. Und dann der Rat, man gehe dabei stufenweis zu Werk und folge der Natur, die keinen Sprung macht; man lasse darum unserer gegenwärtigen Generation heilig sein, was sie für heilig hält, was, ohne der Sittlichkeit und dem Glück der Menschen, ohne den Rechten und der Sicherheit der Regierung nachträglich zu sein, bestehen kann; denn es ist besser für die Moralität, die alten, unschädlichen Vorurteile zu schonen und sie langsam zu berichtigen, als sie dem Volk auf einmal wegzuphilosophieren und durch schleunige Abschaffung derselben Anstöße zu verursachen. Bösch schlägt dann selbst einen Weg zur Besserung des Religionsunterrichtes vor: statt den Kindern Religionsartikel vorzuschwatzen, die für uns in einer Tiefe liegen, in welche auch der geübteste Denker kaum ohne Schwindel hinabschauen kann, soll man ihnen die natürliche Religion, deren vornehmste Grundsätze in ihrem Gewissen eingezeichnet sind, zu wissen geben, den ordentlichen Gang ihrer Ideen mit ihnen gehen, sie von dem Anschauen der Dinge, die vor ihren Augen liegen, zu höheren Betrachtungen fortführen und ihnen die Größe und Güte ihres Schöpfers in der Natur am gestirnten Himmel, in der lachenden Flur, auch im furchtbar schönen Gewitter usw. zeigen und sie lehren, wie sie vor Gott wandeln, von seinen Wohltaten leben sollen, wie gut sie es unter der Regierung seiner Vorsehung haben, und wie sie sich durch einen stillen und frommen Wandel ihren Mitmenschen beliebt machen können.[2] Daß von Jesus hier keine Rede ist, beweist durchaus nicht, daß dieser Pfarrer ihm keine hohe Bedeutung beimaß; aber wie gänzlich dogmenfrei und einfach erscheint diese Religionslehre bei einem Mann, der doch noch der älteren Generation angehörte! Studiert hatte Bösch vier Jahre lang in Zürich. Die Zürcher Aufklärung war für die Toggenburger Pfarrer maßgebend, auch wenn viele von ihnen in Basel studierten.

Endlich Graubünden: Hier hatte sich, während die Pfarrer als Orthodoxe und als Herrnhuter jahrzehntelang auf den Synoden sich zankten und prügelten, ganz in der Stille eine Abkehr der jüngeren Geister von all den alten Streitfragen vollzogen, die sich zum erstenmal in der Gründung der theologischen Gesellschaft[3] und gleichzeitig in der Veröffentlichung des „Sammlers" Ausdruck gab. Man wollte vor allem aus dem theologischen Gezänk herauskommen und Fühlung gewinnen mit den lebendigen Interessen der neuen Zeit. Dazu war in Graubünden um so eher Anlaß, als schon die pädagogischen Anstalten in Haldenstein und Marschlins tüchtige ausländische Kräfte — wir denken vor allem an Nesemann, obschon auch Bahrdt dankbare Schüler in Graubünden hinterließ — ins eigene Land gebracht hatten. Und was pietistisch hallensisch begonnen hatte, endigte bekanntlich

1) Fragebogen der Verwaltungskammer vom Herbst 1798, II StArGl.
2) Ebenda.
3) Vgl. oben p. 392 f.

aufklärerisch im Sinn Basedows, so daß nur schon die Entwicklung dieser Anstalten auf die allgemeine geistige Umwälzung hinweist. So kam zunächst auch in Graubünden bei einzelnen Pfarrern die milde Orthodoxie auf, die den Herrnhutern bereits als ein Greuel erschien, weil sie der Vernunft und Moral große Rechte einräumte. Pfarrer Martin Marx in Schiers mag als Typus eines solchen helldenkenden, aber doch frommen Orthodoxen zu Anfang der 80er Jahre gelten. Er war direkter Schüler Dr. Bahrdts gewesen, aber seine eigenen Zöglinge leitete er an, an Hand der Schriften von Turrettini und Werenfels, Mosheim und Gellert und sogar von Stapfers „Grundlegung" sich einen theologischen Besitz zu erwerben.[1] Das war von ferne nicht Rationalismus. Indessen mußte in Graubünden der Rationalismus aus höchst einfachen Gründen daraus sich bilden: es gab hier mangels einer theologischen Hochschule keine gründliche Einführung in die alten Sprachen und in die Geschichte, folglich auch keine Möglichkeit eines soliden Bibelstudiums, sodaß selbst ein Mann wie der feine Churer Professor Salu3 kein Griechisch konnte. Da entsteht dann leicht das Verlangen, sich mit dem eigenen gesunden Menschenverstand seine Religion und Moral auszudenken, die nun von kirchlichen und biblischen Traditionen wenig beschwert, sich eben wesentlich im Reich des gesunden Menschenverstandes und seiner allgemeinen Wahrheiten bewegt und damit begnügt. In diesem einfachen Laiengeist wurde von Anfang an besonders der „Sammler" geschrieben, zu dessen Hauptmitarbeitern der junge Heinrich Bansi gehörte. Man behandelte hier vor allem wirtschaftliche und erzieherische Fragen, bekämpfte gelegentlich den Aberglauben und die Schwärmerei, gab etwa ein religiöses Naturgedicht oder Tugendlied zum besten oder erzählte brave, moralische Beispiele. Damit glaubte man dem Bündner Volk am besten zu dienen, und all das konnte man haben und geben ohne alle hohe theologische Kunst. Man hatte dabei gar keine schlimmen, umstürzenden Absichten gegen den alten Christenglauben, aber man wuchs langsam und wie von selbst aus ihm heraus.

Wie weit dabei Einflüsse von auswärts mitspielten, ist im einzelnen schwer auszumachen. Heinrich Bansi hat in der herrnhutischen Erziehungsanstalt Neuwied seine beste Bildung empfangen, aber sein Geist paßte nicht zu dieser frommen Art.[2] Er hatte einen unruhigen Wandertrieb, der ihn zuerst nach Zürich und Lausanne, später nach Paris und Genf führte. Wie hätte ein so weltoffener Mann in den engen Schranken der damaligen Brüdergemeine verweilen können? In Zürich war er wohl mit Lavater befreundet und interessierte sich für seine Experimente; er kam aber auch in enge Fühlung mit der Zürcher Aufklärung und sogar mit dem damals aus Deutschland auch zu uns werbend herüberdringenden Illuminatismus. Durch Vermittlung seines Freundes Joh. Kasp. Schweizer trat er in die in diesem Geist gestiftete „Gesellschaft zur Beförderung häuslicher und sittlicher Glückseligkeit" ein; er ist höchst wahrscheinlich auch Illuminat gewesen. Ein Jahr später packte ihn als echten Bündner die politische Leidenschaft; er wurde fanatischer Anhänger der Revolutionsprinzipien, nahm mit dem allmächtigen Ulysses von

1) Paulus Ludwig, Denkwürdigkeiten aus meinem Leben. (Handschrift im Besitz des verstorbenen Pfarrers Dan. Ludwig.)

2) Trepp: Heinrich Bansi im Jahresbericht d. hist.-antiq. Ges. von Graubünden.

Salis-Marschlins den Kampf auf und half auf Kosten der dortigen Protestanten den Aufstand der Veltliner schüren. Man muß sich fast wundern, daß er dabei doch noch am Pfarramt festhielt und selbst durch den entehrenden Angriff seines Kollegen Joh. Janett und den Spruch der Synode zu Steinsberg (Ardez) gegen ihn sich nicht aus dem geistlichen Stand herausdrängen ließ.[1] Indes mochte er wohl den Pfarrerberuf für besonders geeignet zur politischen Agitation betrachten; er wäre nicht der erste und nicht der letzte Bündner mit dieser Auffassung gewesen! Erst in den Stürmen der Helvetik löste er dauernd die Verbindung mit dem Pfarramt. Man stößt auf seinen Namen bei allen bündnerischen Reformen und gemeinnützigen Arbeiten, freilich auch bei allem, was Skandal erregt und wo Streit zu suchen ist.

Heinrich Bansi bildete jedoch nicht die einzige schlimme Enttäuschung für die Herrnhuter. Sie mußten im Lauf weniger Jahrzehnte konstatieren, daß der leidenschaftliche Widerstand der Altorthodoxen gegen sie einer völligen Indifferenz und antidogmatischen Haltung überhaupt Platz zu machen begann.[2] Mehrere ihrer Jünger, die in Neuwied oder in Barby studiert hatten, kehrten sich innerlich oder auch äußerlich von ihnen ab. Luzius Pol, der Pfarrer in Luzein, schien den frommen Brüdern die Botanik mehr als den Heiland zu lieben und den seltenen Alpenpflanzen mit größerem Eifer nachzugehen als den Seelen seiner Gemeinde.[3] Ohne gerade der theologischen Denkweise der Brüder untreu zu werden, ließ er sich doch tief in die weltlichen Interessen ein. In Jenins hatte der junge Jakob Valentin anfangs tapfer zu der Sache der Herrnhuter gestanden, und seiner herrnhutischen Ehrlichkeit war es zu danken, daß die Graubündner Synode 1785 ihren Antiherrnhutereid abschwächen mußte.[4] Nur ein Jahr später entstand auf des jüngeren Tscharners Betreiben das neue Institut in Jenins, an dem Pfarrer Valentin von Anfang an sich beteiligte.[5] Bald hatten ihn die pädagogischen Interessen zu mächtig erfaßt, als daß er sich mit dem Heiland allein hätte begnügen wollen.[6] Ein Jahrzehnt später ergriffen auch ihn die politischen Leidenschaften; er wurde Patriot und nahm an der Bearbeitung seines Vaterlandes im Sinn der Revolution teil. Ein dritter, auf den die herrnhutischen Sendboten eine Zeitlang besonders große Hoffnung gesetzt hatten, war Paul Saluz, gebürtig aus Lawin im Unter-Engadin[7]. Er hatte von Haus aus keine Beziehungen zu Herrnhut; sein Biograph schildert sogar seinen Lebenslauf so, wie wenn er von Anfang an geradlinig zum Aufklärer bestimmt gewesen wäre. Das ist jedoch unrichtig; denn als 1786 Bruder Dietrich ihn als Professor und Pfarrer in Chur kennen lernte und zum erstenmal predigen hörte, da soll er das Evangelium „mit Gnade"

1) Vgl. unten im Kap.: Verschärfung des Staatskirchentums gegenüber der Geistlichkeit.
2) Br. Lorenz Nagels Besuchsreise a. a. O.
3) Dietrichs Bericht über Graubünden 1786; zu Pol vgl. die Biographie von Brücker und Wolf 1860; ferner J. Zimmerli, Dekan Luzius Pol, 1923.
4) Vgl. die Details darüber in Bd. III.
5) Vgl. oben p. 335.
6) Dietrichs Bericht über Graubünden 1789; Mosels Bericht v. 1795 (ABU).
7) B. Gautsch: Lebensbeschreibung des sel. Professors und Pfarrers P. Saluz (neuer Sammler 1808).

verkündet haben, d. h. auf eine den Herrnhutern wohlgefällige Art. Es entspann sich ein regelrechter Verkehr zwischen den herrnhutischen Sendboten und Saluz; sie hatten zusammen wiederholt herzerbauliche Unterredungen, wobei Saluz nur seinem Bedauern Ausdruck gab, daß er so wenig Einfluß auf seine Zuhörer habe.[1] Das dauerte bis 1792; von da ab verschwindet auf einmal Saluz aus den Berichten der Brüder. Und liest man die Synodalpredigt, die 1793 von ihm gedruckt wurde, so begreift man die Entfremdung. Saluz sprach vom christlichen Predigtamt und den Erfordernissen für dasselbe.

Da betonte er z. B., wie viel erfordert werde, um mit gehörigem Nutzen aus der Bibel zu schöpfen, um das Wesentliche vom weniger Wesentlichen, den Kern von der Schale zu unterscheiden; wie viel, um den wahren Sinn dieser in alten, ausgestorbenen Sprachen verfaßten, göttlichen Aussprüche zu fassen! Vom Heiland, dem Zentrum für jeden christlichen Prediger im Sinn der Herrnhuter, ist mit keinem Wort die Rede.

Wenn eine Vermutung erlaubt ist, so waren es das Pädagogische und die Schule, die Saluz zur Aufklärung herüberzogen. Wer an der Jugend arbeitet, wird doch immer auch auf die Jugend eingehen und die Religion ihr so darbieten wollen, wie sie sie verstehen kann. Das treibt notwendig in die Bahn der Religion des Idealismus, nicht der herrnhutischen Sünden- und Gnadenreligion. Indessen ist es möglich, daß auch fortgesetztes theologisches Studium den Professor Saluz freier und weiter machte. Er soll besonders aus Zollikofers Schriften, dann auch aus Jerusalem, Spalding, Teller seine Kenntnisse eifrig fortgebildet haben; zuletzt kam er an Kant. Der letzte Grund seiner Wendung zur Aufklärung dürfte aber in seiner harmonischen und ethischen Natur liegen. Die kühnen Paradoxien Zinzendorfs konnten ihn nicht befriedigen; er freute sich am meisten über die Harmonie von Vernunft und Schrift und wollte in beiden Gottes Geschenk erkennen. Und was ihn besonders anzog, war die Bestimmung des Menschen zu geistiger und sittlicher Vollkommenheit, sowohl für den einzelnen als für das ganze Menschengeschlecht. Das war der Lieblingswunsch seines Herzens und in späteren Jahren sein Lieblingsgespräch. Zu den flachen und seichten Aufklärern hat er nie gehört; seine Tagebücher sind Zeugnis gewaltig ernster Arbeit an sich selbst, auch Zeugnis des Gefühls seiner sittlichen Mangelhaftigkeit, das ihn vermutlich eine Zeitlang den herrnhutischen Gedanken besonders geneigt gemacht hatte. Alles in allem erscheint er als der edelste Charakter unter den moderneren Pfarrern Graubündens, ein Feind aller Demagogie und jedes politischen Strebertums, wie es in dieser Zeit unter den Patrioten grassierte.

Die Aufklärung stieg damals in Graubünden immer mächtiger empor. Noch 1785 hatte Pfarrer Kind, die Säule der Orthodoxie im Lande, behaupten können, in Chur würden die ersten und einsichtsvollsten Männer des Rates einen Neologen, wenn er noch so gelehrt wäre, für des Predigtamts unwürdig halten.[2] Nun wird man Saluz nicht gerade einen Neologen nennen, er war aber gewiß seit Anfang der 90er Jahre auch nicht mehr ein Evangelischer im Sinne Kinds. Mit 1792

1) Dietrichs Berichte nach Herrnhut v. 1785, 1786, 1789, Mosels Bericht v. 1792 (UArh).

2) P. Kind an D. G., 4. Aug. 1785.

erhielt die Aufklärungstheologie außerdem in Christian Bavier einen begabten Vertreter. Auch Bavier würde mit dem Schlagwort Rationalist im strengen Sinn recht übel charakterisiert; er predigte, besonders am Anfang seiner Laufbahn, eigentlich vermittelnd, indem er Bibel und Vernunft, Christi Gnade und unser eigenes Tun beinahe nach Art der vernünftigen Orthodoxie kombinierte.

Er betonte auf der einen Seite die Notwendigkeit, daß der Prediger, um auf das Herz der Zuhörer zu wirken, ihren Verstand aufklären müsse. Er soll seinen Zuhörern nicht etwas zu glauben aufbürden, was doch nicht in der Bibel steht; er soll nicht irrige Meinungen, die der Vernunft widersprechen, bloß deshalb behaupten, weil er sie in irgendeiner Stelle der Bibel zu finden glaubt. Aber — nun kommt die Gegenseite — er soll sich auch nicht vom herrschenden Geist des Zeitalters hinreißen lassen, statt Christus den Gekreuzigten eine bloße Naturreligion zu predigen. Dann folgt ein erregter Ausfall auf die unselige, falsche, verderbliche Aufklärung. Und ganz ähnlich im Praktischen. Auf der einen Seite redet Bavier der Pflichtenlehre nach dem Vorbild Jesu neben der Glaubenslehre kräftig das Wort und verlangt vom Prediger ein Eingehen auf die wirkliche Menschennatur mit ihren Kräften und Schwachheiten und mit der Verschiedenheit ihrer Temperamente, um die Forderung nicht zu überspannen, die Pflichten nicht unerfüllbar zu machen. Aber dazu muß er von der andern Seite her die göttliche Gnade und das Verdienst Jesu gleichfalls kräftig betonen. Pflicht ist ja immer nur Schuldigkeit, die Seligkeit aber kommt von der göttlichen Gnade. So lautet das Schlußwort: Ursache unserer Seligkeit ist Jesus, aber wir müssen tun, was wir können, damit Jesus für uns tue, was wir zu tun nicht fähig sind. [1]

Uebergangstheologie — werden wir sagen, ja, aber auch für den Prediger selbst. In seinen späteren Deportationsreden aus der Zeit der österreichischen Gefangenschaft redet er schon viel klarer die reine Aufklärungssprache und läßt Jesus fast ganz im Hintergrund. Das Streben nach geistiger und sittlicher Vollkommenheit und zugleich nach Glückseligkeit ist ihm da der Hauptinhalt der Religion, und das Jenseits soll uns das bringen, was hier noch nicht erreicht wird. [2] Aus dem Gnadenevangelium wird in der Hauptsache ein Moral- oder Tugendevangelium, und Gott als der große Vergelter verdrängt den Seligmacher Jesus. Bavier stand auch politisch auf Seite der Jungen und Radikalen. Er gehörte mit Valentin zu den Führern der Patriotenpartei; in dieser Rolle hat ihn das Verhängnis erreicht, daß er mitgefangen und deportiert wurde.

Auch die radikale Aufklärung fand in den 90er Jahren dicht bei Chur zu Felsberg einen Vertreter. Petrus Lütscher hielt im Mai 1795, eben in der Zeit der Stäfener Unruhen, eine Predigt über religiöse und bürgerliche Freiheit, wie sie Jesus und seine Apostel lehrten (Text Gal. 5, 1), und ließ sie ohne seinen Namen drucken. Da wollte er zeigen, wie Jesus und seine Apostel Religionsfreiheit und bürgerliche Freiheit im Sinn der französischen Revolution verkündigt hätten. Man kann in der vollen Verweltlichung der Religion nicht weiter gehen. Petrus Lütscher wird uns bei den politischen Bewegungen der Zeit noch begegnen. Seine Predigt stellt einen Schlußpunkt der Aufklärungstheologie dar, ähnlich der Bansischen Demagogie.

Das sind nun einzelne Prediger. Wie stellte sich die bündnerische Synode zur Aufklärungstheologie, sie, die von altersher ihre Mitglieder auf die zweite hel-

1) Aus der ersten Amtspredigt Baviers v. 1793.
2) 3 Deportationsreden, Ulm 1802.

vetische Konfession verpflichtet hatte? Lange Zeit hielt sie sich den theologischen Zeitfragen fern. Erst als Mitte der 90er Jahre die Aufklärung immer offener auch bei einzelnen Bündner Pfarrern hervortrat, machte die Reaktion, Paulus Kind in Chur an ihrer Spitze, einen vergeblichen Versuch, die drohende Gefahr abzuwehren. 1794 benützte Kind die Synodalrede zu einem gewaltigen Warnruf an die Pfarrer Graubündens.[1]

Er schildert mit bewegtem Herzen den Einbruch des Unglaubens in die Kirche Gottes, weil er sich besonders gegen die evangelischen Hauptlehren, die Gottheit des Erlösers, seine vollkommene Genugtuung und die Gnadenwirkungen des Geistes wendet. Den Feinden leisten die Neutralen Beistand, denen es gleichgültig ist, ob Jesus Herr und Gott oder ein außerordentlicher, verdienstvoller Mensch ist, ob Erwerber unserer Seligkeit oder Bote gütiger Gesinnungen Gottes gegen uns; ob wir aus Gnaden, durch den Glauben an Jesu Versöhnung, gerecht werden, oder ob wir uns selbst der Gnade würdig machen und dem Herrn etwas zuvorgeben, das uns hernach vergolten wird. Mit der Göttlichkeit der Schrift will sich Kind zutrauen, alle diese verkehrten Lehren zu widerlegen; dem Moralismus ruft er mit Paulus das Anathema zu. „Bleibt bei der Schrift! denn kommt einmal der Rationalismus zur Geltung, so gibt es keinen Stillstand mehr! Alles, auch die Wahrheiten der natürlichen Religion, geraten dann ins Wanken!" Das Schlußwort Kinds richtet sich an die jungen Kandidaten, damit sie der Wahrheit treu bleiben, die sie jetzt im Synodaleid beschwören werden. Die Kirche, meint Kind, hat das Recht, von ihren Lehrern zu fordern, daß sie Freunde, nicht Feinde, Verehrer, nicht Lästerer ihres Glaubens seien, daß sie nicht ärgern, sondern erbauen.[2]

Wir erfahren nichts davon, ob Kind ein Echo seiner Worte auf dieser Synode vernahm. Im nächsten Jahr 1796 aber mußte die ganze Synode dazu Stellung nehmen. Der Ordinandus Andreas Meyer, der mit entschiedener Aufklärungstheologie von Halle zurückgekommen war und schon in seiner Probepredigt wenig Respekt vor der Orthodoxie gezeigt hatte, leistete am Vormittag den Synodaleid auf die helvetische Konfession, um ihn am Nachmittag mit dem Ausdruck zu widerrufen, er könne seine Vernunft nicht gefangen nehmen, sonst müßte er Lügen predigen. Da ergab sich nun, daß der ehrliche und konsequente Neolog keine Verteidiger in der würdigen Versammlung fand; selbst die weltlichen Assessoren verlangten, daß sein Name von der Liste der Synode gestrichen werde. Das geschah, und die bündnerische Synode des folgenden Jahres zu Schiers (1797) vereinigte sich zu einer Erklärung für strikttes Beharren beim Glauben des helvetischen Bekenntnisses.[2] Die Erklärung bekennt ihren Abscheu vor den Irrlehren, die durch die neuen deutschen Bücher auch zu uns herüberdringen und gerade die Hauptpunkte des Glaubens betreffen: Trinität, Menschwerdung des Gottessohnes, stellvertretende Genugtuung, Wirkungen des Heiligen Geistes, Rechtfertigung allein aus Glauben ohne die Werke und Verdorbenheit der menschlichen Natur. Die neuen Irrlehren seien das reine Gegenteil der helvetischen Konfession, und alle bündnerischen Synodalen verpflichteten sich dazu, bei dem alten Glauben der Bibel und dieses Bekenntnisses zu bleiben und ihm nicht zu widersprechen. Es war die letzte Synode des alten freien Rätiens.

1) P. Kind, Synodalrede über 2. Tim. 3. 14. Elberfeld 1794.
2) P. Kind an D. G., 9. Juli 1796.
3) Protokoll rät. Syn. 1797 (StArChur).

Man täusche sich aber nicht über die Tragweite einer solchen Synodalerklärung. Sie beweist in Wahrheit nur, daß die große Mehrzahl dieser Synodalen einem Bruch mit der Tradition, der öffentliches Aufsehen erreget hätte, abgeneigt war; sie beweist aber keineswegs, was die Antragsteller wohl bezweckt hatten, nämlich die Zustimmung aller Synodalen zur alten Orthodoxie. Zumal bei der ungestörten Amts- und Redefreiheit der Bündnerpfarrer und der Unabhängigkeit der Einzelgemeinden, welche die Pfarrer zu wählen und zu entlassen hatten, konnte an eine gewaltsame Behauptung der Orthodoxie gar nicht gedacht werden; zuletzt glaubte und dachte doch jeder, was er wollte. Die Bündnerkirche hat mit dieser Erklärung ihr Dekorum nach außen gewahrt, aber dem Vordringen des Aufklärungsgeistes vermochte sie keinen Riegel zu stoßen. Das Ergebnis ist trotz allem der Anschluß von immer zahlreicheren Bündner Pfarrern an die neue Zeitströmung, wofür ja letztlich gerade das Bedürfnis einer solchen orthodoxen Erklärung das sicherste Zeugnis bietet.

4. Abschnitt.

Die Aufklärung in den orthodoxen Kantonen.

Wenn die Weitherzigkeit und Duldsamkeit der zürcherischen Kirchenleitung für die ganze Ostschweiz ein ungehemmtes Vorrücken der Aufklärung erlaubte, so stieß sie dagegen in Bern, Basel und Schaffhausen auf entschiedenen Widerstand, den zu brechen ihr nur zum Teil gelang.

Am meisten Glück hatte sie eigentlich in dem orthodoxen Bern, das sich durch seine Theologieprofessoren Stapfer und Kocher eine Zeitlang die Unterdrückung des neuen kritischen Geistes zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Wir erinnern an den Streit um das biblische Realregister der Zürcher und an Berns gereiztes Vorgehen gegen die Schwesterkirche zur Rettung der Orthodoxie.[1] In keiner Kirche hielt man so energisch an der Norm der symbolischen Bücher fest und zensurierte alle theologischen Neuerscheinungen, welche sich von dieser Norm entfernten, zuletzt noch, obschon in mildem Sinn, den Kyburzischen Religionsunterricht.[2] Allein die Koryphäen dieser bekenntnistreuen Orthodoxie wurden allmählich alt und mußten die Kirchenleitung aus ihren Händen gleiten lassen. Professor Johannes Stapfer trat 1791 provisorisch von seiner Lehrtätigkeit zurück; 1796 erhielt er seine definitive Entlassung. Sein Nachfolger Philipp Albert Stapfer, trug, obgleich er sein Neffe war, den neuen Geist in die Hörsäle der alten Akademie hinein. Wenn sich jedoch die Akademie von jetzt an dem alten, eng dogmatischen Geist entwand, so war in Wirklichkeit die allgemeine theologische Umwälzung schon viel früher in die Berner Kirche eingedrungen.

Wir dürfen den Theologen Sal. Ant. Wilhelmi zu ihren ersten bedeutenden Vertretern in Bern zählen; mindestens im Geheimen gehörte er dazu, denn offen trat er, wie es scheint, nicht mit neologischen Ansichten hervor. Wir kennen jedoch seine

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 572 ff.
2) Ebenda, p. 651 f.

freie Stellung zur überlieferten Theologie aus den Briefen der Julie de Bondeli an Zimmermann und Leonhard Usteri.[1] Da wird er von der scharf beobachtenden Frau als der Denker geschildert, der sich am allermeisten von philosophischen Vorurteilen frei halte und die Meditation am besten durch die Erfahrung zu verbessern verstehe: „Er hat kein System und braucht auch keines, weil er ohne Parteilichkeit und Vorurteile die verschiedenen Ordnungen der Dinge vergleichen kann." Dieser Wilhelmi war mit der Bondeli eins in der Verehrung Rousseaus; er hatte wie sie dessen *Lettres écrites de la Montagne*, also seine aggressivste antitheologische Schrift, sein bestes Werk genannt. Das ist kaum anders zu verstehen, als daß er selbst vom Uebernatürlichen im Christentum ungefähr so wie Rousseau dachte. Wir finden ihn später unter den einflußreichsten Schulreformern Berns mit Tscharner und Ith zusammen. In den 60er Jahren mag er als Theologe mit seinem Freisinn ziemlich allein gestanden haben, und deshalb trat er nicht offen damit hervor.

Zum erstenmal 1774 taten sich in Bern eine Anzahl Kandidaten der Theologie zusammen zu der schon besprochenen Gesellschaft nach dem Vorbild der Zürcher Asketischen Gesellschaft und stellten ihren gewaltigen Fragekatalog zusammen, den zu beantworten sie sich verpflichten wollten.[2] Es war beinah eine Anstandspflicht, daß der theologus Stapfer von den jungen Leuten konsultiert wurde. Stapfer ging auf ihr Vorhaben ein, meinte aber, es seien zu einer solchen Verbesserung des geistlichen Lehramtes die „heiligen Sprachwissenschaften," biblische Lektüre, solide Kenntnis des geltenden Lehrbegriffs nötig und nicht nur einige Lektüre der deutschen Bücher und sonderlich der Journale. Was heißt das anders, als daß die Jungen von Anfang an etwas ganz anderes erstrebten, als was dem alten Herrn gut schien, und daß man deshalb nicht zusammenarbeiten konnte? Der Einfluß aber, unter den sich die Jungen auch in Bern bewußt stellten, ist der der deutschen Aufklärungstheologie in ihrer ungelehrten, populären Form. Es war zwar noch durchaus kein Radikalismus, kein bloßes Vernunftchristentum, das den Fragen dieser Gesellschaft zugrunde lag. Wir müßten es auch wieder als Uebergangstheologie bezeichnen; der Standpunkt der Jungen deckt sich ungefähr mit dem Standpunkt Lavaters und Felix Heß' in den 60er Jahren, und gerade die berühmte Schrift von Felix Heß „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten" galt bei den Bernern fast als kanonisch. Aber deutlich ist auf jeden Fall ihr Bestreben, aus der alten engen Orthodoxie in die Weite, in den Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Zeitströmung zu kommen; es spricht sich eine wahre Sehnsucht nach Bildung, Aufklärung, ja nach freierer Weltlichkeit in dem Programm dieser Berner Theologen aus. Wir dürfen ungeachtet unserer höchst dürftigen Kenntnis dieser theologischen Gesellschaft — nicht einmal einzelne Namen sind uns bekannt — in ihrer Gründung ein Zeichen erblicken, daß auch für die Berner Theologie eine neue Zeit angebrochen war.

Von den Kandidaten, die damals gerade ihre theologischen Studien abgeschlossen hatten, war der weitaus bedeutendste Johannes Ith, geboren

1) Bodemann a. a. O. p. 291, 298, 336.
2) Vgl. oben p. 400 f.

1747.[1] Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß er bei der Redaktion jenes Programmes stark mitbeteiligt war. Das Eigentümliche der hier aufgestellten Fragen liegt nicht am wenigsten in der Geringschätzung des gelehrten Bibelstudiums und der ausgesprochenen Vorliebe für Philosophie und Moral, d. h. für die Disziplinen, deren Beherrschung weniger gelehrte Kenntnisse als ein methodisches Nachdenken verlangt. Nun, das ist genau die Geistesart Iths, dieses philosophischen Führers der Berner Aufklärung, im Unterschied von der strengen historisch kritischen Arbeit der Zürcher Bibelforscher. Und wenn später auf Iths Gutachten die theologische Hochschule in der Art umgewandelt wurde, daß die Professur für Streittheologie durch eine solche für praktische Theologie mit den drei Fächern Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie ersetzt wurde, so erkennen wir dabei wieder den Verfasser jenes theologischen Programms von 1774, das so detailliert auf alle Fragen der genannten drei praktischen Fächer einging. Alles das ist ein Beweis dafür, daß wirklich in der Gründung jener theologischen Gesellschaft die neue Geistesrichtung von Johannes Ith zum erstenmal ihre Flügel regte.

Ith erlangte in Bern mit 34 Jahren (1781) die Professur für Philosophie und wurde während 15 Jahren in dieser Stellung der geistige Führer der studierenden Berner Jugend. Weil er die theologische Akademie zunächst für unverbesserlich ansah, regte er zu ihrer Ergänzung in den 80er Jahren die Gründung des politischen Instituts an, dessen Eröffnung er 1787 erleben durfte; er hielt die Festrede dabei und war von Anfang an als Philosophieprofessor daran tätig.[2] Als dann der alte Stapfer anfangs der 90er Jahre seine Vorlesungen nicht mehr selber halten konnte, glaubte Ith endlich die Stunde zur Reform der Akademie gekommen; sein Gutachten drang bei der Regierung durch; es sollte nur noch der definitive Rücktritt der beiden jetzigen Professoren abgewartet werden, bis man die Neueinrichtung der theoretischen und der praktischen theologischen Professuren ins Leben rief.[3] Als jedoch Ith erleben mußte, daß keine der beiden Stellen ihm übertragen wurde, war sein Ehrgeiz tief gekränkt; er zog sich mit Aufkündigung aller seiner Lehrämter im Jahr 1796 auf die bescheidene Landpfarrei Sissele zurück. In seiner Abschiedspredigt in Bern gab er seiner freudigen Hoffnung auf das Wiedersehen mit den Bernern im Himmel Ausdruck, wenn er einst in der reichen Ernte ihrer ewigen Seligkeit einige Aehren lesen könne, „die Früchte des guten Samens der Wahrheit und Tugend, welchen unter euch auszustreuen ich wenigstens redlich bemüht gewesen bin." Das Vorwort seiner bald darauf gedruckten Predigten schloß er mit dem Satz:

„Ein Leben im Dienste der Sittlichkeit hingebracht, so dunkel es auch immer sein mag, kann für die Menschheit nie ganz verloren sein."[4]

In Wirklichkeit ersehnte der gekränkte Mann eine ehrenvolle Rückkehr an eine

1) Lutz, Moderne Biographie und Allg. D. Biographie XIV 643; vor allem Walter Hugi, Prf. Johann Samuel Ith (Diss.), 1922.
2) Vgl. oben p. 334.
3) Vgl. oben p. 338.
4) Neue Auswahl einiger Predigten, 1798.

der ersten Stellen der Stadt Bern, wobei er nicht ohne Grund schon damals auf das baldige Ableben des Berner Dekans Wyttenbach rechnen mochte.

Das beste Zeugnis für Ith's hohe Bedeutung liegt in der ungeteilten Verehrung, mit der seine Schüler zu ihm aufschauten. Das muß seinen Grund in den hervorragenden Fähigkeiten des Mannes gehabt haben, besonders in der begeisternden Kraft, die von ihm ausging. Er hat die jungen Berner zur Freiheit des Denkens geführt und geistig mündig gemacht. Auch das will etwas heißen, daß der in der vorkantischen Aufklärung erzogene Mann imstande war, bei Zeiten die epochemachende Bedeutung Kants zu erkennen und sich ihm völlig anzuschließen, freilich nicht ohne Vermittlungen zwischen Kant und der vulgären Aufklärung sowie der kirchlichen Tradition.[1] Ith trägt in seinen philosophischen Reden und Schriften aus den 80er und 90er Jahren eine Mischphilosophie vor, welche eklektisch die Ideen deutscher, französischer und englischer Denker verbindet und sie nur alle einem starken Glauben an den beständigen Fortschritt und die unaufhörliche Perfektibilität der Menschheit unterordnet; er verknüpft in seinen Predigten rationale und kantische Elemente mit supranaturalen und biblischen der alten Zeit. Vollends als Praktiker und Mitglied des Berner Kirchenkonvents vertrat Ith schon vor der helvetischen Periode gelegentlich die intoleranten Grundsätze des alten Staatskirchentums. Wir sagen das nicht im Sinn einer unbilligen Kritik; solche Vermittlungen gehören zu allen Uebergangszeiten, und wir wüßten nicht, weshalb sie weniger Respekt verdienten als unreife Radikalismen der Jugend. Aber sie mahnen uns, den Kantianer in Ith nicht zu überschätzen und dabei etwa den Theologen und Kirchenmann zu übersehen. Auf dem historischen Gebiet trat Ith in dieser Zeit seiner Lehrtätigkeit nur einmal hervor in seiner „Sittenlehre der Brahminen oder Religion der Indianer" (1794) und auch hier nur als Uebersetzer eines französischen Werks des Barons v. Sainte Croix, dessen französische Veröffentlichung des Ezour-Vedam samt Einleitung er verdeutschte. Ith erscheint hier als ein warmer Freund der religionsgeschichtlichen Forschung seiner Zeit mit ihren Stärken und Schwächen, ihrer vorschnellen Annahme von Einflüssen fremder Religionen und ihrem einseitigen Interesse am philosophischen und moralischen Gehalt der heiligen Bücher. Fatalerweise war er aber auf eine schlimme Fälschung der neuesten Zeit hereingefallen, und diese ganze geschichtliche Arbeit beweist schließlich nur, daß er vom Geist der indischen Religion und von geschichtlicher Methode so wenig etwas verstand wie seine Zeitgenossen.

Ith's Predigten haben etwas kalt Reflektiertes, Philosophisches; das Herz wird selten dabei warm. Es sind wirklich Predigten eines Aufklärers, der den Zusammenhang mit der Bibel wenig festhält. Von Jesus heißt es das einemal:

> „Wir wissen, ich will nicht sagen, was für ein vortrefflicher, sondern was für ein himmlischer, göttlicher Mensch er gewesen ist. Gut, wahrhaftig groß, seine Lehre über allen vernünftigen Widerspruch und sein Leben über jeden gegründeten Tadel erhaben."[2]

Dann wieder übersetzt er sich die alten, harten Ausdrücke des Dogmas, um den Opfergedanken in freier Umdeutung festzuhalten:

1) Vgl. oben p. 208 f.
2) Auswahl einiger Predigten 1793, Nr. 11.

„Man muß nur das Rohe und Unmenschliche an diesen Ausdrücken weglassen, statt Rache und strafende Gerechtigkeit Gottes von ewiger Leutseligkeit und menschenfreundlichem Erbarmen des himmlischen Vaters gegen unser Geschlecht reden, statt „Christus sei für uns zum Fluch gemacht", er habe uns geliebt und sich selbst für uns dargegeben. Die Menschenliebe des Vaters ist der Grund der ganzen Leidensgeschichte des Sohnes." [1]

Aber in seinem Element ist er doch erst recht, wenn er in einer Predigt Jesus als Beispiel der Arbeitsamkeit, in einer andern als Vorbild der Sittlichkeit, der Freundschaft und der Geistesstärke feiert. [2] Man sieht, ein warmes Verhältnis zu Jesus hat dieser Prediger nicht. In seinem Element dagegen finden wir ihn, wenn er den Menschen unmittelbar zur Religion und Sittlichkeit anregen will. Auf der einen Seite sucht er ihm das Göttliche möglichst nahe zu bringen; er stellt die Religion seinen Zuhörern als eine Zierde und Stütze der menschlichen Natur dar; sie liegt uns ganz unmittelbar nahe, sie entspringt aus den vortrefflichsten Fähigkeiten unserer Seele, sie ist das edelste Bedürfnis derselben, das Erhabenste, was unser Geist denken, das Beste, das Köstlichste, was unser Herz wünschen kann. [3] Besonders das jugendliche Alter, meint Ith in einer Predigt, mit der frischen Blüte aller Kräfte, der Unschuld und Heiterkeit der Seele, dem Gefühl innerer Stärke zu allem, was edel und gut ist, sollte für die Religion zu haben sein. [4] Aber er ist doch Menschenkenner genug, um auch die andere Seite des Menschenherzens nicht zu übersehen; in mehr als einer Predigt geht er mit aufrichtigem Pessimismus auf die dunkle Seite des Menschenherzens ein, er redet geradezu von einer außerordentlichen Zerrüttung, einem widernatürlichen Verderben, einer Unfähigkeit, das wahre Gute gehörig zu wollen und zu vollbringen, und braucht die düsteren Farben von Röm. 7 dazu. [5] Möglich, daß ihm die Kantische Philosophie gerade für diese Nachtseite der menschlichen Natur die Augen geöffnet hat; wenigstens vernehmen wir den Kantianer, wenn Ith dem Gesetz der Sittlichkeit das Gesetz der Sinnlichkeit gegenüberstellt. [6] Aber lehrreich ist dann, wie er zu verschiedenen Zeiten aus dieser Verwicklung den Ausweg sucht. In den älteren Predigten der ersten Sammlung ist viel vom Beistand Gottes und seines Geistes die Rede, wobei der Prediger nur dafür Sorge trägt, daß die Zuhörer das nicht mystisch-quietistisch verstehen, sondern gerade die natürlichen Hilfsmittel für Verstand und Herz aus Gottes Hand in Empfang nehmen. Der Kantianer der zweiten Predigtsammlung dagegen läßt dieses Supranaturale viel mehr zurücktreten und appelliert an die Willenskraft. Das sind keine Gegensätze, aber leichte Verschiebungen, die das Vordringen der Philosophie über die Tradition beleuchten. An Klarheit und Energie des Denkens fehlt es keiner dieser Predigten; sie stellen hohe Anforderungen an die Zuhörer, letztlich eben die kantische Forderung, sich zur sittlichen Selbständigkeit zu erheben und die volle Verantwortung auf sich zu nehmen. Das läßt den bedeutenden Mann, von dem die umfassende Wirkung ausging, einigermaßen erkennen.

1) Ebenda, Nr. 7.
2) Neue Auswahl einiger Predigten 1798, Nr. 7, 8.
3) Ebenda, Nr. 3.
4) Auswahl Nr. 4.
5) Auswahl Nr. 3 u. 12.
6) Neue Auswahl Nr. 2 u. 8.

Als Denker weniger bedeutend, aber menschlich weit anziehender ist Iths Altersgenosse David Müslin, der bedeutendste bernische Prediger am Ausgang des 18. Jahrhunderts und vielleicht der größte schweizerische Prediger der Aufklärungsrichtung überhaupt.[1] Er stammte aus einfachen bürgerlichen Kreisen; sein Vater war Rotgießer und später Spezereihändler. Als er mit acht Jahren in einer Bücherlotterie durch das große Los eine Foliobibel gewann, erkannte sein Vater darin seine Bestimmung zum Geistlichen und ließ ihn studieren. Der junge Müslin empfand den ungeheuren Gegensatz der orthodoxen Bernertheologie zur neuen Zeitströmung. Die eben erscheinende „Allgemeine deutsche Bibliothek" wurde von ihm und seinen Freunden mit Heißhunger gelesen und die darin vertretene neue Berliner Theologie begierig eingesogen, während der extrem orthodoxe Professor Kocher auf seine gewohnte, rauhe Manier der jugendlichen Gärung entgegenzuwirken suchte und sich zum Verfolger aller neuen Ideen aufwarf. Fatalerweise stand alle Gelehrsamkeit und Gründlichkeit auf der alten, aller gesunde Menschenverstand auf der neuen Seite; die Folge davon war, daß Müslin recht miserabel Theologie studierte und trotzdem, wenn nicht gerade deshalb, ein guter Aufklärer wurde. Im Ruf eines solchen stand er als junger Mann durchaus; seine Probepredigt enthielt heterodoxe Stellen, und als er nach neun Vikariatsjahren sich mit Erfolg um die Pfarrei Unterseen bewarb, wurde von der Gegenpartei ein Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit ausgestreut, der wohl nicht grundlos war. Immerhin studierte Müslin in der Zwischenzeit auch das Leben Jesu von Heß, dessen Schriften ihm sehr wohltaten; war er doch überhaupt nicht zum Kritiker und Negierer bestimmt, sondern zum Volksmann und Praktiker, der von der Aufklärung hauptsächlich die Vereinfachung und Versittlichung des Christentums übernahm. 1782 kam er als dritter Helfer am Münster nach Bern mit der Verpflichtung zu einer Unmenge von Sonntagnachmittagspredigten, Wochen-, Früh- und Nachmittagspredigten, Sonntags- und Wochenkinderlehren und Gebeten, im Münster, in der Predigerkirche und im Siechenhaus. Daneben fand er noch Zeit, seit 1791 am politischen Institut den Söhnen des bernischen Patriziats Religionsunterricht zu geben und 1792 ein Mädcheninstitut in Bern zu gründen, an dem er den Religions- und Konfirmandenunterricht erteilte.

Als Religionslehrer ist Müslin ganz ein Schüler Rousseaus und der Aufklärung. Seine erste Tochter machte er erst an ihrem achten Geburtstag mit der Religion bekannt, indem er nach einer feierlichen Erklärung zum erstenmal mit ihr betete; zuvor wurde nie mit dem Kind gebetet, noch auch nur der Name Gott oder Jesus vor ihm genannt, weil Beten ohne vorhergegangene Erklärung der Begriffe von Gott, von Allwissenheit und Allmacht, in Müslins Augen Unsinn bedeutete. Das Kind hatte freilich schon mit vier Jahren seine Begriffe über Gott, Himmel usw. aufgenommen und betrug sich dann unmittelbar nach jener ersten feierlichen Religionsstunde so störrisch und ungehorsam, daß es bestraft werden mußte. Aber statt daraus etwas zu lernen, versteifte sich unser Doktrinär darauf, seine zweite Tochter erst im 14. Jahr mit der Religion bekannt zu machen. Wie er später aus Rousseaus

1) A. Haller, David Müslin, Berner Taschenbuch 1872.

Schule in diejenige Kants übertrat und den Mädchen seines Instituts auf kantischen Grundsätzen den Religionsunterricht aufbaute, ist schon erzählt worden.[1] Die biblische Offenbarung und die Christuslehre kamen dabei nicht zu kurz. Für Müslin als Aufklärer ist seine hohe Einschätzung des Gefühlsmoments bei der ersten Kommunion der konfirmierten Töchter bezeichnend; da konnte er bei der ersten Kommunion seiner Tochter mit ganz überschwänglichen Worten die Anwesenden an ihre eigene erste Kommunion erinnern:

„Eure Inbrunst im Gebet, euer hohes Gefühl der Gegenwart Gottes, die hohe, alles um euch her vergessende, nur vom Gefühl der Erhabenheit eures ersten Herannahens zur Gottheit durchdrungene Empfindung, jenes fromme Dahingeben an euren Erlöser, jenes heilige Feuer frommer Entschließungen, jenes Hochgefühl: nun bin ich aus Ueberzeugung und freier Wahl ein Christ, jene heiligen Vorsätze, nie vom Weg der Unschuld und der Tugend abzuweichen, jene tiefe Ehrfurcht, mit der ihr euch, eine heilige Träne im Auge, über die Engel sich freuten, dem Altar des Abendmahls nahtet."[2]

Das ist ungefähr die Parallele zu der bei Konfirmationen herrnhutischer Pfarrer üblichen übertriebenen Gefühlserhitzung; aber für den Aufklärer ist die eigentümliche Verbindung verstandesmäßiger Nüchternheit mit diesem für den feierlichen Moment geforderten Gefühlsüberschwang charakteristisch.

Auch als Prediger kehrte Müslin den Aufklärer gelegentlich stark hervor; er ging darauf aus, die biblischen Begriffe in die Aufklärungssprache zu übersetzen und dadurch seinen Zuhörern mundgerecht zu machen. An den Herrn Jesus glauben (Akta 16, 31) heißt: seine ganze Religion annehmen; Zustimmung des Verstandes und Zuneigung des Herzens gehören dazu; solcher Glaube macht das Herz mild, menschenfreundlich, leutselig, gesellig, guttätig; er gibt feste Hoffnung auf die Ewigkeit und insofern macht er uns selig, d. h. glücklich; der Gläubige ist der glücklichste Mensch.[3] Wiedergeboren sein heißt: nach den Grundsätzen der durch den Geist Gottes vermittelst der Religion erhöhten und aufgeklärten Vernunft und nach den Trieben des Gewissens handeln; Kennzeichen der Wiedergeburt sind: neben Gebet, Freude an der Bibel und Sehnsucht nach dem Abendmahl besonders Rechttun, Selbstbeherrschung, Ausnützung der Zeit, unaufhaltsame Arbeit an der eigenen Verbesserung.[4] Eine Weihnachtspredigt stellt die Frage: worüber hat Jesus die Welt aufgeklärt? und beantwortet sie mit der Lehre über Gottes Wesen und Eigenschaften, über das zukünftige Leben, über unser Verhältnis zu Gott und Mitmenschen, über unsere Pflichten; u. a. gab Jesus dem Menschen seine verlorene Würde wieder, gab ihm Wichtigkeit im Weltall, gab ihm den edeln Stolz, das herrliche Selbstgefühl wieder, daß es etwas Großes sei, Mensch zu sein.[5] Eine der Osterpredigten handelt vom Wiedersehen in jener Welt, ohne von Jesu Auferstehung ein Wort zu sagen; das Wiedersehen und Wiederbesitzen unsrer lieben Verstorbenen ist ihm überhaupt ein Herzensanliegen; wozu hätte uns Gott sonst die natürliche Liebe ins Herz ge-

1) Vgl. oben p. 209 f.

2) Abendmahlspredigt von 1797. Müslins Predigten vor der Revolution finden sich größtenteils in Bd. I, II und VIII seiner gedruckten Predigten.

3) Predigt von 1783 über Acta 16, 31 (VIII),

4) Predigt von 1783 über 1. Joh. 2, 29 (VIII).

5) 2. Weihnachtspredigt über Luk. 2, 31 f.

geben?[1] Eine andere Osterpredigt beleuchtet und bekräftigt den Auferstehungsglauben aus der Natur mit der Metamorphose der Pflanzen und Tiere:

„Jeder Frühling ist dir Bild und Bürge von deiner und deiner Brüder Auferstehung. Auferstehung ist nur Entwicklung eines schon jetzt in deinem groben, tierischen Körper verborgenen, unvergleichbar viel herrlicheren Stoffes, mit welchem du am großen Frühlingsmorgen des neuen Schöpfungstages umkleidet werden sollst ... Das erste und größte Gesetz, das durch die ganze Natur herrscht, heißt: wo Leben entstehen soll, da muß Tod vorhergehen. Leben ist der Weg zum Tod und der Tod wiederum der Weg zum Leben." [2]

In einer dritten Osterpredigt, die von der Todesfurcht und ihrer Ueberwindung handelt, überrascht uns heute der starke Lohngedanke; Müslin verheißt den Zuhörern:

„Vergeltung im Jenseits für alle eure Treue, für alle die Opfer, die ihr eurer Pflicht gebracht, für alle Wohltaten, die ihr — auf was für eine Art es immer gewesen sein mag — der bedrängten, leidenden Menschheit erwiesen, wo auch der heutige, von euch zusammengelegte, sich auf 1479 Kronen belaufende Beistand nicht unvergolten bleiben wird." [3]

Fügen wir hinzu, daß Müslins Hoffnung sonst mehr auf den Erziehungsgedanken gestimmt ist. So liest man in einer Pfingstpredigt im Anschluß an Joh. 14, 2:

„Jesus hat außer dieser Erdenschule der Schulen für Menschenseelen noch mehrere, hat gewiß der Erziehungsanstalten noch viele, in deren einer er auch all die Millionen dem Anschein nach vernachlässigter, bis an ihr Ende in unverschuldeter Blindheit gebliebener Seelen zu unterrichten, zu erziehen und zu würdigen Genossen seines Reiches umzubilden wissen wird." [4]

Der hier berührte Reichsgottesgedanke spielt bei Müslin eine gewisse Rolle und verknüpft Diesseits und Jenseits miteinander. Die eben erwähnte Pfingstpredigt hat als Text die Bitte: Dein Reich komme, und gibt eine interessante Deutung der neuzeitlichen Geschichte als eines Ausschnittes aus der Geschichte des Reiches Jesu:

„In der Reformation, der Tat des einen, großen Mannes, schien das Reich Jesu wiederzukommen und große Fortschritte machen zu wollen; aber es stand auf einmal wieder still. Luthers Mitarbeiter und Nachfolger blieben stehen, wo er stille stand; seit 200 Jahren scheint der Aberglaube kein Dorf verloren, das vernunftgemäße Christentum keinen Schritt gewonnen zu haben. So blieb es, bis jetzt in den letzten Tagen die große Erschütterung aller religiösen und moralischen Grundsätze losbrach, durch die das große Frankreich dem Reiche Jesu entzogen wurde ..."

Die Reformation bedeutet also für Müslin den Fortschritt des vernunftgemäßen Christentums. Er will freilich auch Geheimnisse anerkennen, z. B. die Natur des Geistes oder das Mysterium der Versöhnung. Aber für die Predigt drängt er diese Geheimnisse möglichst zurück; er warnt in einer Pfingstpredigt davor, die frommen Empfindungen zu überschätzen, da sie nur Mittel zur Reinigung des Herzens von

1) Osterpredigt von 1786 über Joh. 16, 22, vgl. die zweite Weihnachtspredigt von 1793.

2) Osterpredigt von 1794 über 1. Kor. 15, 35 f.

3) Osterpredigt von 1792 über Ps. 68, 21.

4) Pfingstpredigt von 1794 („dein Reich komme").

der Sünde und zur Heiligung sein wollen.[1] Und nachdem er in einer Charfreitagspredigt von der Bedeutung des Todes Jesu als Mittel zur Besserung und zur Beruhigung gesprochen hat — das bezeichnet er als die lichthelle Seite dieser Lehre — fährt er bezeichnend fort:

„Wer heißt mich nun weiter nach Geheimnissen grübeln, die, so lang sie das bleiben, für meine Moralität, d. h. für meine Besserung und Beruhigung, unbrauchbar sind? Ob die Aufopferung Jesu in den Entschließungen und Gesinnungen Gottes gegen uns überall etwas habe ändern können oder darin geändert habe, oder ob diese Anstalt von Gott bloß darum sei gewählt worden, um uns dadurch der Erweisung seiner unveränderlichen Liebe wieder fähig und empfänglich zu machen? Warum doch darüber streiten! Das ist ja Gottes Sache und nicht die unsre, und es kommt mir gerade so vor, als wenn in einem Spital die Kranken über die eigentliche Zusammensetzung des vor ihnen liegenden Arzneimittels sich streiten und über dem Streit die Mittel selber ungebraucht verderben ließen." [2]

In all dem erkennt man deutlich den Aufklärer, und es bedürfte gar nicht erst noch einzelner polemischer Stellen, die sich z. B. gegen die Meinung wenden, das Blut Jesu nehme alle unsere Sünden weg, wenn man nur sein Verdienst ergreife, um dies Ergebnis zu bestätigen.[3] In Müslins Rede bei Eröffnung des Kurses des politischen Instituts 1795 fehlen übrigens auch die üblichen Schlagworte „Schwärmer" und „Frömmler" zur Bezeichnung der Strenggläubigen nicht.[4]

Dicht daneben aber überraschen Reminiszenzen eines kraftvollen, evangelischen Christentums. In einer Abendmahlspredigt von 1785 greift Müslin nicht ohne Leidenschaft die Vertreter der jetzt herrschenden Religion des ehrlichen Mannes an, die Jesus bloß als Tugendhaften und Märtyrer der Wahrheit gelten lassen.

„Ihr könnt vor den Menschen sehr schätzbare Männer sein, aber Christen seid ihr nicht, begehrt's auch nicht zu sein! Eben darum sollt ihr euch so lange des Gedächtnismahls Jesu enthalten, bis ihr Jesus als Erlöser der Sünden kennen lernt!"

Dementsprechend zeigt Müslin in der gleichen Predigt, daß der Sünder nicht bloß Lehre, Vorbild, sondern Kraft zum Wollen und Vollbringen benötige, die nur der Tod Jesu ihm gebe. Der Tod Jesu sei die erste von allen Wahrheiten des Christentums. Er ist Offenbarung Gottes, nicht Menschenlehre; er gibt mir Sicherstellung vor dem ewigen Zorn, den mein Gewissen empfindet. Bloß menschliche Versicherungen helfen nicht in der Angst, da hilft mir nichts als Jesu eigene Versicherung.[5] Fast noch mehr fällt bei Müslin der begeisterte Glaube an die Macht des erhöhten Christus auf, der Glaube, der mehrere seiner Himmelfahrts- und Pfingstpredigten inspiriert hat, nicht nur, daß er an der Himmelfahrtserzählung nicht den leisesten Anstoß zu nehmen scheint, sondern die biblische Botschaft, daß dem erhöhten Jesus alle Gewalt übergeben ist, gibt ihm wunderbaren Trost und Kraft; all unser Kummer über den Verfall seiner Religion ist dann grundlos, alle unsere Schicksale sind ja in

1) Predigt von 1784 über Acta 7, 5 (VIII).
2) 2. Passionspredigt von 1791 über 2. Kor. 5, 20.
3) Abendmahlspredigt von 1790 über Joh. 17, 25.
4) Rede über die Unentbehrlichkeit der Verstandesausbildung für den Bürgerstand.
5) 1. Abendmahlspredigt von 1785.

seiner Hand.[1] Ein andermal wird ihm der Text Matth. 28, 20 (siehe ich bin bei euch...) der Anlaß, von der Kraft der Nähe Jesu für unsern sittlichen Kampf und für all unser Heil ein so warmes Zeugnis abzulegen, daß man spürt, der Mann muß in einem persönlichen Verhältnis zu Jesus stehen.[2] In der schon erwähnten Pfingstpredigt von 1794, in der Müslin ein so furchtbares Bild vom gegenwärtigen Verfall des Reiches Jesu entworfen hat, erhebt er sich und seine Zuhörer zu dem Trost: Er hat alle Macht empfangen im Himmel und auf Erden; sein Reich wird kommen, freilich nicht nach unseren Gedanken! Ueberlaßt es ihm, er wird's wohl machen! Von hier aus wird man auch in den kraftvollen Abendmahlspredigten Müslins nicht einfach nur kirchliche Akkomodation erblicken dürfen. Wir feiern das Abendmahl zwar auch deshalb, weil Jesus es befahl, und weil es Pflicht ist, ihn zu bekennen.[3] Aber in einer anderen Predigt über das Abendmahl als das Fest der Gemeinschaft und Verbrüderung mit Gott, mit Jesus und untereinander handelt Müslin mit großer Wärme von unserer Gemeinschaft mit Jesus Christus,[4] und wieder ein andermal drückt er seine besondere Freude aus, daß wir doch dies eine Erinnerungszeichen an Jesus besitzen.[5] Das Merkwürdige bei all dem ist, daß dieser Prediger auch nicht das leiseste Bewußtsein gehabt zu haben scheint, eine evangelische und eine aufklärerische Seele in sich zu tragen. Die Aufklärungstheologie hat seine warme Jesusliebe nicht vermindert und ihm sogar erlaubt, manche alte evangelische Kerngedanken festzuhalten.

Schließlich ist auch damit das Beste von Müslins Predigtweise noch nicht hervorgehoben. Wir finden es in einer nicht überall, aber in guten Augenblicken kraftvoll durchbrechenden Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses und in dem volkstümlich prophetischen Charakter seiner besten Predigten. So viel Reflektiertes von der Gedankenwelt der Aufklärung her an diesem Prediger auch hangen geblieben ist, man findet in seinen Predigten Stellen, wo er alle Reflexion durchbricht und zur lebendigen Gottesgemeinschaft durchdringt. So in einer Abendmahlspredigt von 1787, in der er gegen die Modereligion zu Felde zieht, die bloß von Tugend und Rechtschaffenheit, nicht von Frömmigkeit und Gottesfurcht etwas wissen will; ihr hält er entgegen: Wandle vor Gott, dem lebendig Gegenwärtigen; Gott ist mein und ich bin Gottes; dies Wonnegefühl sollte uns bei der Kommunion erfüllen.[6] Oder in einer Weihnachtspredigt, wo Müslin mit großer Wärme zu zeigen sucht, was Jesus allen Ständen und Klassen der Menschheit gebracht hat, ist es ihm die Hauptsache, daß Gott uns nicht mehr der Unbekannte ist, daß wir mit kindlichem Vertrauen zum Vater treten dürfen, daß der Sünder Mut zu ihm fassen darf.[7] Aehnlich redet Müslin in einer Neujahrspredigt über Ps. 31, 15 von der aufmunternden und tröstlichen Wahrheit, daß unsere Lebenszeit und unser Schicksal von

1) Himmelfahrtspredigt von 1785 über Mt. 28, 18.
2) Himmelfahrtspredigt von 1788 über Mt. 28, 20.
3) 3. Abendmahlspredigt von 1785.
4) 2. Abendmahlspredigt von 1791.
5) Abendmahlspredigt am Palmsonntag 1797.
6) Sie hat als Text Gen. 17, 1: „Der Christ muß nicht nur ehrlich, sondern auch fromm sein".
7) Weihnachtspredigt von 1789 über Lk. 2, 10 f.

Gott abhangen, was in dem Bibelwort „Du bist mein Gott" enthalten ist.[1] An solchen Stellen sieht man wie nirgends in das Herz dieses Predigers hinein. Müslin steht vor Gott und lebt mit seinem Gott als sein Kind. Wir denken, das sei weder altprotestantisch noch aufklärerisch, das sei einfach christlich. Es ist erquickend, hier einmal einen Mann zu hören, der uns vorübergehend die Gegensätze vergessen machen kann.

Und dieser Mann war Berner mit Leib und Seele; er hing an seiner Vaterstadt, ihrer Ehre, ihren guten, alten Traditionen und sah sich doch hineingestellt in eine Zeit zunehmender Auflösung und drohenden gänzlichen Verfalls. Da hat ihm seine große Liebe zu seinem Bern den Beruf des Buß- und Strafpropheten gegeben; mit einem Freimut, einer Rücksichtslosigkeit und Schärfe ohnegleichen legte er, besonders in seinen Bettagspredigten, den Finger auf alle offenen und heimlichen Volksschäden seiner Zeit und drohte seinen Zuhörern mit dem unabwendbaren Gerichte Gottes, wenn sie nicht bei Zeiten Buße täten. Müslin war in den letzten Jahren vor der Katastrophe das Gewissen der Stadt Bern. Ob er Erfolg hatte, kann uns gleichgültig sein; er tat als Bußprophet seine Pflicht. In dieser ganzen Art berührt uns Müslin als eine altbernische Gestalt aus vorigen Jahrhunderten; auch das eine Mahnung, mit der Schablonisierung solcher Männer vorsichtig zu sein. Müslin gehört am Ende des Jahrhunderts zu den besonders erfreulichen Erscheinungen, die Männer eigener Art sind und Gott und Jesus so verkünden, wie sie ihn persönlich verstanden und erlebt haben. Als größter Prediger der Aufklärung in der Schweiz weist er über diese Richtung zugleich hinaus.

Der bedeutendste Schüler Johannes Iths war ohne Zweifel Philipp Albert Stapfer, der spätere Kultusminister der Helvetik, der uns als der idealste Kantianer unter den bernischen Theologen schon begegnet ist.[2] Er stammte aus Brugg, war aber 1766 in Bern geboren als Sohn des damaligen Helfers und nachmaligen zweiten Pfarrers am Münster, Daniel Stapfer, und war beinahe 20 Jahre jünger als Müslin und Ith. Von seiner welschen Mutter her war er mit der französischen Sprache und Literatur früh vertraut; Rousseau begeisterte ihn, bevor er von Kant etwas wußte; dann gab ihm Ith die Richtung auf das Studium der Philosophen. Mit 20 Jahren trat er schon mit einer Erstlingsschrift „De Philosophia Socratis" hervor, worin er den berühmten Griechen als Vorläufer Christi feierte. Auch in den Jahren des eigentlichen Theologiestudiums warf er sich, wohl von Ith geleitet und ermuntert, auf die Lektüre der neuesten Philosophen von Leibniz bis zu Kant, ohne zunächst in seiner anerzogenen positiven Gläubigkeit im geringsten erschüttert zu werden. Erst als er nach der Aufnahme ins Ministerium zur Ergänzung seiner Bernerstudien 1789 die Universität Göttingen bezog, geriet er in eine schwere intellektuelle Krisis, da das philosophische Wissen dem Kirchenglauben den Krieg erklärte. Der Arzt Zimmermann in Hannover, mit dem Stapfer von Göttingen aus in freundschaftliche Beziehungen trat, kannte den jungen Berner

1) Neujahrspredigt von 1794 über Ps. 31, 15 f. (VIII).

2) Vgl. oben p. 219 ff.; R. Luginbühl, Ph. Alb. Stapfer, helvetischer Minister der Künste und Wissenschaften, 2. Ausgabe 1902 (mit Nachträgen und Berichtigungen zur ersten Ausgabe).

schlecht, wenn er ihn als Mitarbeiter bei seinem projektierten Vernichtungskampf gegen die Aufklärer wünschte und ihn von deren geheimem Plan zum Umsturz der christlichen Religion zu überzeugen suchte.[1] Stapfer stand selbst entschieden auf seiten der deutschen Aufklärer, gerade wie er während seines Aufenthalts in London und Paris aus seinen Sympathien für die Revolution kein Hehl machte. Leider fehlen uns alle Details über die religiöse Krisis in Stapfers Leben; sicher ist nur, daß er in der Kantischen Philosophie seinen religiösen Frieden fand und zur Zeit seiner Rückkehr nach Bern im Jahr 1791 gegenüber Kirchberger von Liebisdorf sich dahin äußerte, er werde die hauptsächlichsten Wahrheiten philosophisch und in moderner Form mitteilen.[2] Wir finden ihn seitdem in Bern als Lehrer an der Akademie, erst stellvertretend für seinen kranken Onkel, Prof. Johannes Stapfer, seit 1796 als dessen Nachfolger in der Professur für theoretische Theologie und gleichzeitig seit 1792 als Lehrer am politischen Institut. Es ist schon erzählt worden, wie die drei bedeutenden Schriften Stapfers aus den ersten Jahren dieser Lehrtätigkeit in allen ihren Gedankengängen den überzeugten Kantianer verraten. Doch fühlte sich Stapfer bei aller philosophischen Begeisterung als Christ und als Theologe. Man möchte glauben, daß er aus seinem elterlichen Pfarrhaus eine tiefe Ehrfurcht vor Jesus ins Leben mitbekommen habe; auf alle Fälle blieb Jesus auch nach der religiösen Krisis im Zentrum seines Denkens, zwar der modern aufgefaßte Jesus, dessen Bedeutung man mit neuen wissenschaftlichen Mitteln klar machen soll, aber doch der Jesus, der hoch über uns steht und zu dem wir immer mit Ehrfurcht und Beschämung aufzublicken haben. Es ist recht bezeichnend, daß ihn auch bei Rousseau dessen Liebe zu Jesus fesselte und daß er bei Kant alle Gedanken auffing, die ihm Jesus klarer machen konnten. Jesus und Kant ineinander zu arbeiten, Jesus von Kant aus besser, tiefer zu verstehen als mit den Mitteln der landläufigen Apologetik, das war sein Bemühen in seiner bedeutenden Jugendschrift: „Versuch eines Beweises der göttlichen Sendung und Würde Jesu aus seinem Charakter" 1797. Und es war wirklich eine geistige Tat, statt durch die Wundererzählungen und den konventionellen Weissagungsbeweis durch den Charakter, durch die sittliche Hoheit Jesu, vor der unser Gewissen sich beugt, unmittelbar zu seiner Bedeutung als Gottesoffenbarung vorzudringen nach dem johanneischen Wort: Wer mich siehet, der siehet den Vater. Ist das Aufklärungstheologie? Ja, wenn man auf die philosophischen Kategorien sieht, mit denen Stapfer arbeitet. Aber es ist auch mehr als alle Aufklärungstheologie; es ist Jesusliebe, Jesusehrfurcht eigener, persönlicher Art, und Kant wird diesem Mann der Weg, um näher an Jesus heranzukommen. So wird man Stapfer zu den Aufklärungstheologen zählen müssen, weil er ganz mit ihren Methoden arbeitete und völlig frei und selbständig dem alten Dogma gegenüberstand, wenn er auch gerade das hinzubrachte, was mit der Aufklärung an sich nicht gegeben ist. Und wie bedeutsam war es, daß Philipp Albert Stapfer die Theologieprofessur seines stramm orthodoxen Oheims übernahm! Seine Ernennung war das Siegel auf den Sieg der neuen Richtung in der Hauptstadt.

1) Zimmermann an Stapfer 15. Mai 1790 (Archiv des hist. Vereins Bern Bd. XIII).
2) R. Luginbühl a. a. O., p. 35.

Das sind die Großen und Bedeutenden in der Bewegung. Sie werden begleitet von einem immer zahlreicheren Heer von getreuen Jüngern und Nachrednern, das sich allmählich über die zu Bern gehörenden Landgemeinden und kleinen Städte verbreitet. Wir haben zwar wenig direkte Kunde von ihnen, können vor allem gar nicht feststellen, wie viele den vermittelnden Typus vertraten und wie viele wirklich dezidierte Aufklärer waren. Pfarrer Joh. Rud. Kyburz z. B., der 1790 mit seinem Religionsunterricht hervortrat, hielt sich selbst für einen Aufklärer auf der Höhe der Zeit und tat sich etwas zugut darauf, daß er die Dreieinigkeitslehre aus seinem Katechismus verbannte. Aber wir Heutigen finden seinen Religionsunterricht in den meisten Lehrstücken unglaublich orthodox und können nichts Bahnbrechendes und wirklich Modernes darin erblicken. [6] In der Stapferschen Enquete vom Jahr 1799 ist aber vor allem eins lehrreich: das Zurücktreten der Theologie bei den Jüngeren und Jüngsten. [7] Sie gehen fast alle in den weltlichen Lieblingsbeschäftigungen auf. Die ganz Jungen, Rud. Ringier in Thunstetten, Franz Ludwig Strähl in Suhr und Rud. Fried. Funk in Aidau treiben mit Vorliebe Naturgeschichte, Geographie und Landesökonomie. Die Pfarrer, die damals in den 30er Jahren standen, arbeiteten besonders gern in Pädagogik: Joh. Müller in Limpach, der Sohn eines braven pietistischen Schulmeisters in Zofingen, [8] machte in seinem Pfarrdorf den Jugendlehrer in Gesang, Arithmetik, Schweizer Erdbeschreibung und vernünftigem Denken. Joh. Sutermeister in Wynigen war eben daran, eine Abend- oder Sonntagsschule in seiner Gemeinde zu gründen; Leonhard Studer in Thun gründete dort eine Erziehungsanstalt; daneben nannten Pädagogik als Lieblingsfach die Pfarrer Joh. Rud. Ris in Büren, Gottlieb Vinzenz Stähli in Trachselwald (neben Musik), Rud. Steck in Aeschi, Bischof in Erlenbach, die beiden letztern mit Landökonomie zusammen. Die Studienzeit dieser Theologen war in die Jahre gefallen, da man in Bern das politische Institut vorbereitete und alle Interessen sich den Schulfragen zuwandten. Natürlich datiert aber das pädagogische Interesse nicht erst von damals her; man erinnere sich an den Lärm um Basedow in den 70er Jahren! In der Tat finden wir schon die Pfarrer aus den 50er Jahren lebhaft an den Erziehungs- und Schulfragen interessiert. Gottl. Sam. Zehender in Gottstadt, der durch Ausbreitung der Moral alle Menschen glücklich machen wollte und hierin die schönsten Freuden des Lebens sah, wird zur Zeit der Helvetik ein Erziehungsinstitut gründen. Albr. Lud. Morlot ruft zu gleicher Zeit eine Sonntagsschule ins Leben, um jungen Landbürgern im Rechnen und in den Landkarten Unterricht zu geben, Martin Imhof in Trub hat während seiner Klaßhelferei in Aarau verschiedene Schulschriften verfaßt, während Adam Imhof in Schinznach zur Zeit der Helvetik mit einem elementaren Lesebuch hervortritt. [9] Noch andere Aargauer Pfarrer aus dem gleichen Jahrzehnt, Nüsperli in Kilchberg und Sam. Frey in Veltheim waren durch ihr Verständnis für Schulfragen bekannt. Im Oberland endlich arbeitete Gottl.

6) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 651 f.
7) HArBe 1358, 1346, 1388.
8) Das erhellt aus den Akten der Christentumsgesellschaft (ChArBas).
9) HArBe 1422.

Sam. Lauterburg in der Lenk unermüdlich an der Verbesserung der Landschulen und bekämpfte die Schwärmerei, wie er den oberländischen Pietismus titulierte, mit der Aufklärung. Er schaffte Schulbücher an, gab den Lehrern Anweisung zu ihrem Gebrauch und suchte begabte Jünglinge als künftige Lehrern auszubilden. Man muß sich daran erinnern, in welchem gänzlichen Stillstand und Verfall das Schulwesen gerade im Berner Oberland sich befand; aber es scheint, als hätten diese wackern Pfarrer sich von ihrer Schulreform Wunder versprochen; sie sahen den Himmel auf die Erde kommen, wenn ihre Bauernkinder tüchtig lesen, rechnen und schreiben lernten und sich statt einer unverstandenen Religion ein scharfes und helles Denken aneigneten. Einseitig haben wir diese pädagogische Liebhaberei aus der Stapferschen Enquete herausgegriffen; es fehlen nicht manche andere Neigungen; auch von Philosophie, Geschichte, Literatur, Menschenkenntnis ist da die Rede, aber nichts dürfte so kennzeichnend für den Geist der Zeit sein als eben dieser Eifer für Erziehung und Schule. Man will ein neues Geschlecht heranbilden, das für die Erde geschickt und tüchtig ist, bevor es den Weg zum Himmel findet. Für diese Weltbeglücker war der Heidelberger Katechismus mit seiner ersten Frage: was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? eine grundverkehrte Welt. Dort Jenseits-, hier Diesseitschristentum schien die gegensätzliche Losung zu sein.

Das um so mehr, weil ja in eben dieser Zeit von den Herrnhutern im Aargau wie im Oberland und von den alten Heimbergern schon auf die Jugend starke pietistische Einflüsse ausgingen und auch die weitverbreiteten alten Erbauungsbücher die Menschen von früh auf zum Himmel vorbereiteten. Gegen diesen Feind der rechten, notwendigen Volksbildung schrieb Gottl. Sam. Lauterburg 1788 seine „Briefe über die Schwärmerei in der Religion."

Der Pfarrer in der Lenk gibt zuerst eine Schilderung der Eigenart der schwärmerischen Frömmigkeit, ihrer einseitigen Betonung der lebhaften Gefühle, der starken Bewegungen und Eindrücke, die der Heiland durch den Heiligen Geist in den Herzen errege, und meint dann, der Religion Jesu, dieser liebenswürdigsten, lichtvollsten, unseren Bedürfnissen so sehr angemessenen Religion erwachse durch die Lehrsätze der Schwärmer ein großer Schaden. Belege sucht er mit Beispielen wüster Unsittlichkeit in solchen Schwärmerfamilien zu geben, mit ihrer Schmähsucht gegen die Andersdenkenden, mit ihrer Einfalt und Wehrlosigkeit gegenüber fremden Betrügern und Ausbeutern, vor allem mit ihrer Untauglichkeit für Staat und Gesellschaft. Dann bemüht er sich, den rätselhaften Erfolg der Schwärmerei psychologisch zu erklären. Die Kraft der Imagination wird eher reif als die Kraft des Verstandes. Viele Aussagen der Bibel, wörtlich genommen, begünstigen die mystische Denkweise. Es fehlt an klarer psychologischer Erkenntnis, weshalb für wunderbar angesehen wird, was aus natürlichen Ursachen entspringt. Vor allem fehlt es an der rechten Erziehung des Landvolks. Weitere Ursachen der Schwärmerei mögen sein: heißes Klima (Berner Oberland!), einförmige Beschäftigung, die viel Zeit läßt für Religion, Spärlichkeit guter Erbauungsbücher, auch nicht zuletzt das schlechte Beispiel vieler Pfarrer, die in Geiz, Spielsucht, Trunkenheit aufgehen und durch ihre Unfreundlichkeit im Verkehr die frommen Leute verscheuchen. Im Eifer gegen die schlechten Bücher und die fremden, sich allenthalben einschmeichelnden Lehrer geht unser Pfarrer, der sich zuerst vornahm, von allen Gewaltmaßregeln abzusehen, doch so weit, daß er eine gewisse Zensur auf dem Lande herbeiwünscht und die Erteilung von Toleranzzetteln an herumschweifende schwärmerische Lehrer obrigkeitlich abgestellt haben möchte. Im ganzen bleibt er sich darin treu, daß er von obrigkeitlichen Verordnungen weniger erwartet als vom rechten christlichen und überlegenen Betragen der Pfarrer und Lehrer. Vor allem wünscht er eine

gründliche Sorgfalt im Religionsunterricht zur Abwehr der schwärmerischen Religionsauffassung. Er empfiehlt dabei allerlei deutsche pädagogische Schriften von Beyer, Salzmann, Rosenmüller, Müller. Auch die Predigtweise möchte er reformiert wissen im Geist der moralischen Nützlichkeit und Verständlichkeit. Ebenso gelte es, die alten, schlechten Erbauungsbücher durch bessere, moderne zu ersetzen. Lauterburg selbst hat früher das Buch „Die ganze Pflicht des Menschen" empfohlen; jetzt fügt er als besonders lesenswert hinzu: Feddersens christliches Sittenbuch für den Bürger und den Landmann und seinen verbesserten Arndt, J. G. Heyms Unterricht in den Hauptlehren des Christentums für die Kinder und das Gesinde, Leß' Passionspredigten, Lud. Hahnzogs Predigten wider den Aberglauben, Gellerts Oden und Lieder. Nachdrücklich ermahnt er die Pfarrer, durch ihr persönliches Verhalten und ihre Leutseligkeit und Milde im Sinn Jesu die Herzen aller ihrer Gemeindeglieder zu gewinnen. Sein Steckenpferd aber ist zuerst und zuletzt die Schulverbesserung, wozu auch die Besserung des Loses der Schulmeister gehört.

Man wird Lauterburgs Briefe über die Schwärmerei zu den verständigsten und gründlichsten Schriften dieser Art rechnen dürfen. Es ist Geist von Spalding darin. Aber die Religion, die er vertritt, ist sehr nüchtern, sehr verständig, sehr nützlich, und sie wird vielen frommen Gemütern unmöglich das geben können, was sie nötig haben. Vollends alle diese neumodischen deutschen Schul- und Erbauungsbücher, wie fremd ist nur schon ihre unsinnliche Sprache den Oberländerbauern! Diesem Pfarrer fehlte bei aller seiner psychologischen Gelehrsamkeit gerade die Kunst, wirklich tiefer in den Herzen seiner Bauern zu lesen.

Zur Ergänzung des Bildes dienen gelegentliche Notizen altmodischer Frommen über die jungen aufgeklärten Pfarrer. Abrah. Jak. Lutz war 1795 aus Lichtensteig im Toggenburg an die Pfarrei Gsteig-Interlaken gekommen. Er hatte sich im Toggenburg ganz hervorragende Verdienste um die Landesgeschichte erworben;[1] aber als ihn der Herrnhuter Bruder Heinrich Müller zum erstenmal in Wilderswil predigen hörte, notierte er dazu: „Die Predigt war nach der jetzigen Mode etwas gelehrtes Wissen". Dem ihn besuchenden Müller erklärte der neue Pfarrer: „Ich kann das Saufen, Spielen, Tanzen in den Wirtshäusern nicht verwehren, so will ich auch die Versammlungen nicht verhindern."[2] Als aber 1794 alle Klassen ihre außerordentlichen Versammlungen hielten, um Angaben über den Religionszustand in ihrer Gegend an die Regierung einzureichen, tönte es aus einzelnen Klaßberichten böse über die jungen Theologen.[3] So aus Thun: der Einfluß verführerischer Schriften von Lehrern auf hohen Schulen sei bei den jungen Geistlichen zu spüren; das zeige sich in ihren öfteren Gesellschaften, in unanständiger Kleidung, in stürmischer Verteidigung der Revolution und in Insubordination gegen die älteren Pfarrherren. Aehnlich aus Burgdorf: man klagt über die Ungeduld der jungen Geistlichen, die fast die ganze Woche in einem Wirbel der Ergötzungen zubringen. Altmodische und griesgrämige Leute, die ihre Zeit nicht mehr verstanden, wird mancher dazu sagen. Man erinnert sich aber, daß schon in jenen Fragen der theologischen Gesellschaft von 1774 ein deutlicher Zug der jungen Geistlichen nach

1) Vgl. oben p. 377.
2) H. Müller nach Herrnhut, 24. Juni 1795 (UArh).
3) Akten einer Kommission über den Verfall der Religion, 1793—94 (StArBe).

freierem Weltgenuß zu spüren war. Mit dem altreformierten Dogma schüttelten ihrer Viele auch den ernsten altreformierten Geist von sich ab; sie wollten's den Weltkindern in allem gleichtun, im Denken wie im Genießen. Verallgemeinerungen sind freilich nicht angebracht, und der enge Standpunkt der Beurteiler muß in Rücksicht gezogen werden.

Das Gesamtbild der Berner Aufklärung muß unvollständig sein, weil die Berner Kirche nach außen so unglaublich lange an der Orthodoxie festhielt, und die neue Geistesrichtung sich nur im stillen und sozusagen inoffiziell ausbreiten konnte. Aber das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein; der neue Geist eroberte sich auch hier vor allem die theologische Jugend, ihre besten wie ihre flachsten Köpfe. Keine Macht der Reaktion vermochte dieser Umwälzung zu wehren; der Gegensatz der Alten und Jungen wurde höchstens durch den zähen Widerstand verschärft.

Einen ganz andern Verlauf aber sollte die Entwicklung der Basler Kirche nehmen aus Gründen, die nicht ganz durchsichtig sind und letztlich im Charakter der Basler liegen mögen. Zunächst fehlte hier, wie lange Zeit in Bern, die theologische Hochschule unter den vorwärtsweisenden Faktoren. Mit Christoph Beck starb 1785 der letzte Basler Theologe von einigem Ruf auch außer seiner Vaterstadt. Er wurde durch den unbedeutenden Jak. Meyer ersetzt, wie 1792 der alte Burckhardt durch den schüchternen und schwächlichen Joh. Rud. Buxtorf; als dritter stand ihnen zur Seite Prof. Joh. Werner Herzog, der einzige Mann von literarischen Verdiensten, bekannt als Verfasser der „Athenae Rauricae", einer Gelehrtengeschichte seiner Vaterstadt. Aber Herzog zählte zu den Gründern der Deutschen Gesellschaft, womit seine Theologie gezeichnet sein dürfte: lebte doch die Deutsche Gesellschaft durchaus von der Reaktion gegen die Aufklärung. Mit dem Wort „vollständiger Stillstand" ist das Beste bezeichnet, was von der Basler Theologie dieser Zeit zu sagen ist.[1] Wenn die Frequenz der Universität trotzdem gegen Ende des Jahrhunderts nur wenig abnahm und die jungen Theologen aus Glarus und Appenzell, aus Toggenburg und Graubünden wie aus Schaffhausen sich immer wieder einstellten, wird dafür die Macht der Gewohnheit der Hauptgrund gewesen sein; die Väter pflegten damals wie heute ihre Söhne dorthin zu senden, wo sie selbst studiert hatten, zumal wenn in der ganzen Schweiz keine andere Universität sie anlocken konnte und das Basler Alumneum (Erasmianum) auch auswärtigen Bedürftigen mit seinen Wohltaten entgegenkam. Aber diese jungen Ostschweizer haben aus Basel sehr viel anderes als eine gute Theologie nach Hause gebracht, wenn nicht einzelne von ihnen geradezu fanden, es sei derzeit in Basel überhaupt nicht viel zu lernen.[2] Am Einzug der Aufklärung und mit ihr jedes geistigen Fortschrittes ist also die damalige Basler Universität unschuldig gewesen.

Und ebenso natürlich die Basler Kirchenleitung unter Antistes Emanuel Merian. Wir lernten ihn als einen Freund aller zeitgemäßen kirchlichen Reformen kennen, die irgendwie mit einer vernünftigen Orthodoxie verträglich waren, aber zitierten auch den Ausruf Lavaters: ehrlich, aber orthodox! Unter Merians Leitung nahm der Basler Konvent in milder Form, aber doch deutlich gegen das

1) K. R. Hagenbach, Die theol. Schule Basels und ihre Lehrer, 1860.
2) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 32 Anm. 2.

Zürcher Bibelregister Stellung [1] und lehnte noch dicht vor Beginn der helvetischen Periode den Katechismus von Laroche ab, weil er zu wenig Aehnlichkeit mit der so kernhaften Bibel- und Kirchensprache habe, sowie die große evangelische Grundwahrheit von der Seligkeit aus Gnaden im Glauben nirgends ex professo behandle. [2] Unverdächtige Zeugnisse für die volle Herrschaft der Orthodoxie wenigstens in der Stadt Basel geben uns Berichte der Herrnhuter Sozietätsvorsteher aus dem zweitletzten Jahrzehnt. 1787 heißt es in den Basler Memorabilien: „Das Evangelium ist auf allen hiesigen Kanzeln immer rein und lauter verkündigt worden, und die Predigten wurden fleißig von uns besucht zum wahren Segen und Erbauung unserer Herzen". [3] Die herrnhutischen Prediger auf der Basler Landschaft dehnten dies Lob auch auf ihre Gegenden aus: man müsse Gott danken, daß der Geist der Neologie unsere Kanzeln noch nicht angesteckt habe, sondern daß allerorten das Wort des Herrn verkündet werde. [4] Wir zweifeln, ob das Urteil Mitte der 90er Jahre noch gleich bestimmt gelautet hätte. Im ganzen aber muß das kirchliche Basel bis zum Ende des Jahrhunderts und darüber hinaus ein Zentrum der Altgläubigkeit genannt werden. Es war ja der Mittelpunkt der Deutschen Gesellschaft, welche allenthalben in der Schweiz und in Deutschland den Kampf für die Erhaltung des alten Glaubens gegen den Rationalismus führte, und es war der einzige Kanton der Schweiz, wo die Brüdergemeine unter den Pfarrern eine besondere Organisation schuf und wo immer frische Mitglieder aus dem Kandidatenkreis ihr zuströmten. Will man einen äußeren Grund dafür suchen, so müßte an den besonders intimen geistigen Verkehr der Basler mit Deutschland gedacht werden. Indes, dieser Verkehr hätte ja auch der deutschen Aufklärung, nicht nur dem deutschen Pietismus zugute kommen können. So kommt man immer wieder auf die baslerische Eigenart zurück. Der Basler ist in Verstandessachen so nüchtern, so kritisch wie der Zürcher, aber er spürt auch stärker die Schranken des Verstandes und ist von hier aus zugänglich für Gemütswerte und vermag ihnen alles andere unterzuordnen. Er trägt neben seinem praktisch nüchternen Verstand sein Gefühlskämmerlein in sich, in das er keine Kritik hineinregieren läßt. Wenigstens dürfte man die einflußreiche Stellung des Pietismus in Basel von hier aus zu begreifen versuchen.

Das heißt nun freilich nicht, daß die Basler Kirche sich ganz gegen Geist der Neuzeit abzusperren vermochte, und daß nicht manche der jüngeren Geistlichen in ihrer religiösen Entwicklung mit dem Geist der deutschen Theologie oder auch der französischen Aufklärung in folgenreiche Berührung gerieten. 1779 ging der junge Joh. Lukas Legrand von der geistlichen Laufbahn zum Kaufmannsstand über, weil er, wie er hernach vor dem Basler Rat ausführte, bei tieferem Nachdenken auf Lehren der Kirche traf, denen er nicht mit Ueberzeugung all den Beifall geben konnte, der von einem Lehrer der Religion, der nicht heucheln will, gefordert werden kann. [5] Sein Charakter, „von dem aufrichtige Freimütigkeit

1) Ebenda, p. 572.
2) Ebenda, p. 645 f.
3) Bericht Graßmanns nach Herrnhut v. 1787.
4) Herrnhuter Predigerkonferenz, 19. Mai 1786.
5) H. Buser, Joh. Luk. Legrand. Basler Biographien I, vgl. oben p. 118 f.

einen wesentlichen Teil ausmachte," habe ihn zu diesem Schritt gezwungen. Legrand war erst in Haldenstein unter Martin Planta und Nesemann erzogen worden, später hatte er die Universitäten Göttingen und Leipzig besucht und in Leipzig sich auf der Kanzel Zollikofers im Predigen üben dürfen. Dann war er in Frankreich und England gereist und dabei wohl mit den Schriften Voltaires, Rousseaus und Humes noch vertrauter geworden. Als Grund seines Weggangs von der Theologie nannte er damals die Schismen der deutschen Theologie,[1] d. h. wohl das Gezänk für und wider die biblische Offenbarung in der Zeit des Streits um die Wolfenbüttler Fragmente. Er wäre damals gern Philosophieprofessor geworden; das wurde ihm in Basel aber nicht gegönnt. Persönlich ist er ein aufrichtig frommer Mensch geblieben, der nach ein paar Jahrzehnten selber im Pietismus endigen sollte. Aber zunächst stand er im Ruf äußerster Freisinnigkeit, zumal seit jenem offenen Glaubensbekenntnis im Basler Rat zur Rechtfertigung des Drucks der Werke Friedrichs des Großen. Es wurde damals ausgestreut, Legrand habe die ganze christliche Religion für Betrug und Pfaffengeschwätz erklärt und die schändlichsten Laster mit ausdrücklichen Worten in Schutz genommen.[2] Er wird uns auch während der Helvetik als einer der schärfsten Gegner des bestehenden Kirchenwesens begegnen.

Im gleichen Jahrzehnt vollzog sich innerhalb der Basler Kirche die merkwürdige Umwandlung des Kandidaten Johannes Frey aus einem Pietisten in einen dezidierten Neologen.[3] Geboren 1743, zeigte er von früh an einen starken Trieb zum eigenen Nachdenken, überhaupt einen eigensinnigen Individualismus, der ihn die gewöhnlichen Geleise meiden ließ. Der konventionelle Katechismusunterricht vermochte ihn gar nicht zu befriedigen, stieß ihn vielmehr durch die steifen Dogmen von der Dreieinigkeit und der Genugtuung heftig ab. Trotzdem studierte er Theologie, jedoch nicht in den Hörsälen der Universität, sondern auf eigene Faust aus allen irgendwo aufgelesenen Büchern. 1764 im Alter von 21 Jahren erlebte er plötzlich eine Bekehrung in der Form eines höchst gesteigerten Sünden- und Begnadigungsgefühls. Sie war aber, wie er selbst sich später eingestand, einigermaßen vorbereitet durch ein frisch aufgenommenes Studium der Bibel im Grundtext, das ihn davon überzeugte, daß die ihm so anstößigen Katechismusdogmen in der Religion Jesu gar nicht vorhanden seien, und anderseits durch den englischen Bibelausleger H. Morus vermittelt in seiner Erläuterung der Sendschreiben der Offenbarung Johannes, vermutlich in pietistisch-philadelphischem Sinn. Das Ergebnis war ein ganz entschiedener Pietismus, der sich besonders in einer methodistischen Regulierung des Lebens Tag für Tag Ausdruck gab. Die Ausbreitung des Reiches Jesu war das Ziel vor allen andern Zielen; sie geht aus von dem Kern der wahren Christen in der Gegenwart, dem annoch kleinen Philadelphia, dessen Mitglieder sich jetzt schon zu erbaulichen, gottseligen Gesellschaften zusammenfinden,

1) Frey an Iselin, 26. Jan. 1779.
2) Miville an J. G. Müller, 8. Mai 1789.
3) R. Kündig, Ein geistlicher Prozeß in der Basler Kirche vor 100 Jahren, Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1891; P. Wernle, Aus den Papieren eines Pietisten und Aufklärers, JBBas 1911.

und von denen ein jeder sein Privatleben unter viel Bibellektüre, täglichen Andachtsübungen und strenger Prüfung des Herzens vor Gott im Gebet zu Gottes Ehre einrichtet. Frey selbst schloß sich eine Zeitlang der pietistischen Dienstagsgesellschaft an, die sich damals unter Leitung des Pfarrers Joh. Rud. Burckhardt zu St. Peter versammelte. Sein Widerwille gegen die Kirche schien abgeflaut zu sein; Frey meldete sich zum theologischen Examen, ließ sich ordinieren und erstrebte 1770 nach Annonis Tod die Pfarrei Muttenz, freilich ohne Erfolg; auch seine Bewerbung um mehrere vakante philosophische Lehrstellen mißglückte jedesmal, bis er endlich 1773 zum Gymnasiallehrer in Basel befördert wurde. Die erste literarische Frucht nach der Bekehrung wurde der „Versuch eines katechetischen Unterrichts in der natürlichen Religion für ein zum Nachdenken fähiges Alter" 1769 und als Ergänzung der „Unterricht in der geoffenbarten Religion" 1771. Das sind nun wunderliche Mischungen des orthodoxen Lehrbegriffs mit pietistischen und aufklärerischen Tendenzen.

Das ganze Schema der natürlichen und geoffenbarten Religion ist konventionell orthodox, besonders auch darin, daß die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion die Notwendigkeit der Offenbarung begründet, wobei das sündhafte Verderben sehr stark ins Gewicht fällt. An den Pietismus erinnert die strikte Beschränkung auf das Biblische und das Absehen von aller Kirchendogmatik, vor allem das Verweilen bei der Bekehrung und Begnadigung als bei den Vorgängen, die dem Christen durch eigene Erfahrung gegeben sind; auch die Sätze über die Kirche Jesu, deren Mitglieder in jeder Sekte und Partei zu finden sein mögen, passen hiezu. Aber es fehlt auch nicht der Aufklärer, wenn die unserm Frey von früh auf anstößigen Lehren von Trinität und Genugtuung durch Abwesenheit glänzen, und wenn das eigene Nachdenken und die eigene ernsthafte Arbeit an sich selbst auf Schritt und Tritt so mächtig eingeschärft werden. An allen diesen letzten Punkten berühren sich eben ein radikaler Pietismus und das erwachende Aufklärungsstreben aufs innigste. Herzensfrömmigkeit und Vernunft zugleich konnten sich gegen die orthodoxen Schuldogmen auflehnen und in dem Ernst der Ausbesserung des Lebens sich verbinden.

Genug, die Zukunft des Mannes ist nach diesen Dokumenten noch recht unklar, und auch in dem gleichzeitigen Lebensplan von 1770 bis 1773 gehen die gelehrten, wissenschaftlichen Interessen merkwürdig mit den biblisch pietistischen Hand in Hand; als Hauptendzweck der Studien wird schließlich die Beförderung der Ehre Gottes und die Ausbreitung des Reiches Jesu angegeben. [1]

Allein bereits meldeten sich die ersten Konflikte. Eine Predigt Freys im Münster über das Elend der Menschen 1770, dann eine Predigt zu St. Peter über die geistlichen Opfer, endlich eine neue Münsterpredigt 1772 über das Unservater erregten jedesmal einen „blinden Lärmen", und Frey mußte die kirchliche Oberbehörde durch Erklärungen zufriedenstellen. Es trieb ihn immer und immer wieder zum offenen Widerspruch. Und mit der Zeit erkaltete die religiöse Temperatur in seiner Seele; er wuchs, ganz ohne es zu wollen und zu wissen, aus dem Bekehrungschristentum in das Aufklärungschristentum hinüber. Die Neugründung der Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen 1777 zählte ihn zu ihren ersten Mitgliedern; Frey wandte sich mit Energie den sozialen Problemen zu und verfaßte Preisaufgaben über „Armut, Bettelei und Wohltätigkeit" und über die Frage: „In-

1) Wernle a. a. O.

wieweit ist es tunlich, dem Aufwand der Bürger in einem kleinen Freistaat, dessen Wohlfahrt auf die Handlung gegründet ist, Schranken zu setzen?" Wäre er bei diesen sozialen Arbeiten geblieben, der Konflikt wäre ihm erspart worden; aber es reizte ihn, als Reformator des Religionsunterrichts aufzutreten, um der Jugend der Zukunft die Irrgänge zu ersparen, welche ihm alle Religion verleidet hatten. 1782 schrieb er eine „Anweisung zur Glückseligkeit nach der reinen Lehre Jesu als ein Handbuch bei einem freimütigen Religionsunterricht zu gebrauchen"; da verbot ihm, trotz Isaak Iselins Fürsprache, die Zensur den Druck. Wir können uns den Inhalt der Schrift gleichwohl ungefähr denken nach der 1784 gedruckten kleinen Schrift Freys „Allgemeine Glückseligkeitslehre," von ihm selbst ein philosophisches Religionssystem genannt. Das Büchlein gibt im wesentlichen den früheren Unterricht in den Wahrheiten der natürlichen Religion wieder, jedoch ohne die Betonung der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion und als gemeinsamen Extrakt der verschiedenen Religionssysteme aller Völker. Dieser kleine Unterschied gegenüber früher bedeutet in Wahrheit eine neue Welt. Die natürliche Religion und Moral erscheint jetzt als vollgenügend, und Jesus kann nur ihre beste Illustration bedeuten. Der Pietismus ist vergangen und die Aufklärung hat gesiegt. 1786 sandte er dann der helvetischen Gesellschaft, welcher er gleichfalls als Jünger Iselins angehörte, eine Preisschrift über das Erziehungswesen in Basel, worin allerlei Ausfälle gegen die orthodoxen Dogmen von Trinität und Satisfaktion und gegen das Basler Nachtmahlbüchlein zu lesen waren. Das schien der Basler Geistlichkeit um so schlimmer, als bereits vom Gymnasium her allerlei über religionsfeindliche Aeußerungen dieses Lehrers gemunkelt wurde. Kurz und gut, selbst die Preisrichter nahmen davon Abstand, Freys Schrift zum Druck zu empfehlen, weil er von Religionssachen allzu frei gesprochen habe. Man sieht: der offene Kampf in Basel ist nur noch eine Frage der Zeit. 1789 hielt Frey zu St. Leonhard eine Sonntagabendpredigt über die Aufklärung auf Grund von Joh. 17, 4; darin deutete er kühn und für die Zeit bezeichnend die Verklärung des Vaters durch Jesus auf die Aufklärung des Verstandes der Menschen.

Er feiert Jesus als den Anfänger und Vollender aller wahren Aufklärung, aus dessen Fülle und Kraft, alle ihm nachfolgenden Lehrer der Weisheit und Tugend Licht und Kraft Gnade und Segen empfangen haben. Dann schildert er das immer gleiche Schicksal der Aufklärung in Vergangenheit und Gegenwart, ihre Bekämpfung einerseits durch die Pharisäer, die Verteidiger des Aberglaubens, der Schwärmerei und Heuchelei, anderseits durch die Schriftgelehrten, die steifen Anhänger der altväterischen Meinungen und Fabeln. Unter den Gründen, weshalb der Aufklärung so leidenschaftlich widersprochen wird, zählt er auf: Herrschsucht und Eigennutz solcher Leute, die das Volk gern abergläubisch erhalten möchten, Faulheit und Trägheit vieler Lehrer, Sektengeist, der heimlich und öffentlich herumschleicht und die Beförderer der Aufklärung anzuschwärzen versucht. Freys Warnung geht dann nach beiden Seiten: gegen den rohen Naturalismus, der mit seiner Aufklärung auch das kindliche Gottvertrauen zerstören will, und gegen solche Religionslehrer, die den freien Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen verwehren, die vorgeben, man müsse alles, was in den symbolischen Büchern steht, ohne weitere Prüfung annehmen. Diese lästerliche Meinung sei die Quelle aller Barbarei, der Unwissenheit, des Aberglaubens, der Schwärmerei und aller Greuel des Fanatismus. Der Schluß der Predigt mündet aus in den Dank gegen Gott, der in unserm Vaterland die Grundfesten des Aberglaubens erschütterte und die Fesseln der geistlichen Herrschaft zerbrach, der hingegen seinen Namen

unter uns verklärte und uns in die unschätzbare Religionsfreiheit setzte, die man in dieser Republik genießt.

Daß gegen eine solche Predigt der Basler Konvent einschreiten mußte, ist für jeden selbstverständlich, der die damalige Basler Kirche kennt. Der Antistes forderte die Predigt Freys ein und gab sie ihm mit einer scharfen Zensur zurück, die der eigensinnige Neolog mit heftigem Widerspruch aufnahm. Empfindlicher traf ihn das Urteil des Konvents, daß er zu Predigten nicht mehr verwendet werden solle. Ohne von der Liste der Kandidaten gestrichen zu werden, sah er sich durch diese Maßregel aus dem geistlichen Stand hinausgedrängt.

Aber sogleich im folgenden Jahr 1790 trat er mit einer neuen Schrift „Auswahl der Lehren und Taten Jesu" hervor, dem ersten konsequent aufklärerischen Dokument eines schweizerischen Geistlichen. Es war ein kurzes Leben Jesu im Sinn und Geist der Aufklärung, ohne Mysterium, ohne Wunder, ja sogar ohne jede Autorität eines höheren Berufs, klar und nüchtern, mit sichtlicher Beziehung auf die Gegenwart.

Jesus heißt da „der hochgelobte und ewig zu verehrende Lehrer der Weisheit, Tugend und Glückseligkeit," der es — wie Frey — ohne Unterricht der Schriftgelehrten, durch eigenes Nachdenken zur Erkenntnis der Wahrheit brachte und nun darauf ausging, sein Volk aufzuklären, zu verbessern und selig zu machen, es zugleich auch zu befreien vom unerträglichen Joch des Gewissenszwangs, von der Macht alter Vorurteile und der drückenden Last unnützer Religionsbräuche, welche die Schriftgelehrten, Priester und Pharisäer dem Volk auferlegt hatten. Die Mittel dieser Volksbeglückung waren Lehre und Krankenheilung. Irgendeine Autorität über andere maßte sich Jesus nicht an; er ließ jeden durch eigenes Nachdenken die Wahrheit finden, die frei macht. Es folgt dann eine Umsetzung der Bergpredigt und der wichtigsten Gleichnisse ins Moderne, in die Sprache der Aufklärung. Bei seiner Arbeit mußte Jesus aber den Haß und Neid der Theologen und der Frommen seiner Zeit erregen, die ihm den Untergang herbeizogen, wobei von Frey die Schriftgelehrten deutlich nach Art der Basler Theologen seiner Zeit und die Pharisäer nach Art der Basler Pietisten und Herrnhuter gezeichnet werden. In der kurzen Erzählung der Leidensgeschichte wird alles Messianische gestrichen und aus dem Abendmahl eine schlichte Mahnung Jesu gemacht, seiner stets in Liebe zu gedenken. Mit dem Tod am Kreuz bricht die Geschichte Jesu ab; daß der Tod, auch ohne leibliche Auferstehung, den Eingang ins ewige Leben bedeutet, hat Frey zuvor durch Abschiedsworte Jesu klar gemacht.

Für den Stil des Ganzen sind die Schlußworte besonders bezeichnend:

„Nun war hin das Leben Jesu, das edelste und beste Leben, welches je die Welt gesehen hat. Jesus starb in der besten Blüte seiner Jahre; ach! viel zu frühe für seine Freunde und auch für die Nachwelt! Denn wieviel würde die Aufklärung und das Heil der Menschen gewonnen haben, wenn Jesus länger, nur noch 30 Jahre länger gelebt hätte! Sein Tod ist ewig zu bedauern und nie werde es vergessen, was Jesus der Hochgelobte getan und gelitten!"

Freys Schrift ist, wie der theologische Zensor, Dekan Meyer, ganz richtig betonte, mit wirklicher Hochachtung für Jesus geschrieben, frei von jeder Spötterei. Der Mann konnte Jesus nur auf diese Weise sehen und es ist ihm zu glouben, daß er von Herzen an diesem Lehrer der Weisheit und Tugend gehangen hat. Weniger aufrichtig erscheint dagegen das nachgeschickte Vorwort, in dem Frey zwischen natürlichen und übernatürlichen Lehren und Taten Jesu unterscheidet und sich so stellt,

als habe er sich hier absichtlich bloß auf die erste Kategorie beschränkt, als trüge er auch die zweite heimlich in seinem Herzen. Das ist nichts als aufklärerische Taktik. Freys Jesus ist der ganze Jesus, den er kannte, und seine Feinde hatten darin recht, daß sie ihn bei dieser Schrift als seinem wirklichen Glaubensbekenntnis behafteten.

Antistes Merian hatte kaum ein Jahr vorher dem ihn in Basel besuchenden Lavater seine Freude darüber geäußert, daß die Basler bisher vor der giftigen Seuche des Sozinianismus und Naturalismus verschont geblieben seien, wobei er hinzufügte, unter der ganzen Geistlichkeit zeige ein einziger einen Hang nach dieser Richtung.[1] Dieser einzige war eben Joh. Frey gewesen, und jetzt brach diese giftige Seuche wahrhaftig offen in der Stadt Basel aus.[2] Freys Schrift hatte kaum durch die Nachsicht des Theologieprofessors Meyer glücklich die Zensur passiert, als von zwei Seiten gleichzeitig und sofort der Sturm gegen sie begann. In der ersten folgenden Ratssitzung stellte ein Ratsherr, der Vorsteher der Herrnhuter Sozietät, einen Anzug bei der Regierung, das Büchlein als pestilenzialisch in Beschlag zu nehmen und den Verfasser zu strenger Rechenschaft zu ziehen.[3] Vom Basler Konvent aber lief auf Betreiben des Antistes ebenfalls ein Warn- und Mahnschreiben ein mit eingehender scharfer Kritik des neuen Lebens Jesu und der Forderung seiner Konfiskation und Unterdrückung. Indes, so ganz ohne Verhör eine Schrift und ihren Autor zu verurteilen, schien doch manchen Ratsherren nicht tunlich. Legrand warf sich zum Verteidiger des Angeklagten auf; er fand Genossen, die mit ihm die neue Schrift für recht unschuldig, vielleicht sogar für vortrefflich hielten.[4] Bei der Abstimmung siegten zwar die Altgläubigen; Frey mußte seine Schrift in allen Exemplaren einliefern und wurde vorläufig von allen kirchlichen Funktionen und vom Religionsunterricht suspendiert. Allein es war doch nur ein halber Sieg, indem die Sache nicht dem Konvent zur weitern Behandlung übergeben, sondern an die Zensurkommission gewiesen wurde, die Frey zu verhören hatte. Es entbehrt nicht ganz der Komik, wie da die Zensur und der Angeklagte ihre Fehler entschuldigten. Frey gab brave, vermittelnde Antworten und wies stets auf seinen zweiten noch ungedruckten Teil hin, in dem er das fehlende Supranaturale gebracht haben würde. Die Zensur aber entschuldigte ihre voreilige Nachsicht eben durch den Hinweis, daß bei aller Fehlerhaftigkeit dieses ersten Teils eben doch nicht alles in demselben zu erwarten gewesen sei und ein zweiter Teil das Fehlende nachgeholt hätte. Während aber Frey sich dieser Behörde recht zugänglich zeigte, wies er ein Verhör vor dem Konvent kurzerhand ab. Dem Antistes, der ihn vor den Konvent hatte zitieren lassen, erklärte er persönlich, solche Zumutungen seien Papsttum, und das Papsttum sei jetzt im Begriff, in Basel gestürmt zu werden. Man sieht, er rechnete mit dem Ansehen seiner Gönner in den Räten. Wäre es beim Bisherigen, auch bei der Konfiskation seiner Schrift geblieben, so wäre Freys Eigensinn glimpflich davongekommen, und der Basler Konvent hätte eine Niederlage erlebt.

1) Lavaters Reise nach Basel 1789, 2. Aug. (ZBZ) und Merian an Lavater, 21. Sept. 1790 (StArBas).

2) Vgl. R. Kündig a. a. O., den ich an einigen Punkten ergänze.

3) Miville an Müller, 9. Febr. 1791.

4) Merian an Lavater, 21. Sept. 1790; Miville an Müller, 9. Febr. 1791.

Der Konvent protestierte bei der Regierung und verlangte, daß Frey von höchster Stelle aufgefordert werde, sich vor ihm zu verantworten. Um das wankende Ansehen der Basler Geistlichkeit, über deren Inquisitionsgeist und Pfaffentum in Basel böse Gerüchte umliefen, zu stärken, wandte sich der Antistes nach Zürich und erbat sich die Hilfe Lavaters. Sie wurde ihm im Uebermaß zuteil, indem Lavater nicht nur eine eigene, vernichtende Kritik Freys alsbald nach Basel sandte, sondern noch drei ebenfalls kritische Gutachten von Nüscheler, Pfenninger und J. Heß hinzufügte, von denen einzig Nüscheler wenigstens auch etwas Wahres und Gutes in dem Freyschen Schriftchen gelten ließ. In der Dezembernummer seiner Monatsschrift tat Lavater noch das Uebrige und druckte die sämtlichen vier Zürcher Gutachten samt einem dieselbe Frage behandelnden Brief von Joh. Georg Müller aus Schaffhausen ab. Schon vorher aber machte der Antistes mit den vier Zürcher Gutachten bei den Häuptern und mehreren einflußreichen Ratsherren so kräftig Stimmung, daß er die Partei Legrand aus dem Feld schlug und den Basler Rat noch einmal für die kirchliche Orthodoxie warm machte [1]. Frey mußte auf Befehl seiner gnädigen Herren vor dem Konvent Rede und Antwort stehen, und schon beim zweiten Verhör wurde er ordentlich kleinlaut und gab Antworten, mit denen die gestrengen Pfarrherren sich in der Hauptsache zufrieden erklärten. Freys Schrift blieb konfisziert; aber er durfte seinen Religionsunterricht wieder erteilen und erlitt an seiner Person keine Kränkung. Damit blieb die theologische Neologie von seiten der Basler Kirche glatt abgelehnt.

In seinem Brief an Lavater meint der Basler Antistes, Lavater müßte nur Freys Porträt einmal sehen, er würde gleich ausrufen: „Das ist ein Angesicht, härter als ein Fels.“ [4] Dasselbe bestätigt Miville gegenüber J. G. Müller: „Man darf ihn nur ansehen, um zu bemerken, daß die Natur ihn aus festem Holze und nicht nach Wellenlinien gebildet hat. Seine senkrechte, steife Figur und die große, gerade, bretterne Stirn deuten auf eine Festigkeit, die sich schwerlich vom Eigensinn freihalten kann.“ [2] Würde man aber aus dieser Charakteristik auf eine vollkommene Charakterfestigkeit bei Frey schließen, so gäbe man dem Mann ein Lob, das er nicht verdient. Wie er schon durch die Vorrede seiner Schrift klug einen Ausweg aus den Verwicklungen vorbereitete, so zeigte er sich auch in verschiedenen Verhören als ein kluger Mann, der seine Sache geschickt so oder so zu drehen weiß und gar nicht gewillt ist, den Finsterlingen und Hierarchen, mit denen er es zu tun zu haben glaubt, den Gefallen zu erweisen, daß sie ihn fangen und aus seiner Stelle jagen können. Freys unleugbarer Eigensinn hat eine bestimmte Grenze, da, wo das eigentliche Opfer beginnen müßte. Das ist übrigens nicht ihm allein eigen; das ist ganz allgemeine Aufklärungstaktik, die natürlich das häßliche und wirklich inquisitorische Verfahren gegen ihn nicht entschuldigen kann. Der Kampf hatte bei solcher Einstellung der Gemüter nur ein vorläufiges Ende; er sollte vor Freys Tod noch ein-

1) Merian an Lavater, 11. Okt. 1790.
2) Ebenda.
3) Miville an Müller, 15. Febr. 1791; vgl. Euch. Kündig, Erinnerungen an J. Fr. Miville, 1841, p. 114 f.

mal auflodern. Vorläufig behielt er seine Lehrstelle am Gymnasium, und die Orthodoxie durfte sich trotzdem einen vollen Sieg zuschreiben.

Legrand Kaufmann statt Geistlicher, Joh. Frey Lehrer am Gymnasium — man sieht deutlich: für einen entschiedenen Aufklärer war in der Basler Kirche kein Platz. Das heißt aber nicht, daß nicht da und dort die theologische Aufklärung auch im baslerischen Kirchengebiet sich einnistete. Einer der Hauptführer des späteren Basler Pietismus gehörte in seinen jungen Jahren entschieden auf die Seite der freieren Theologen: Niklaus v. Brunn, der später berühmte Pfarrer zu St. Martin. Er hatte als Knabe Neigungen zu den Herrnhutern gezeigt, entfernte sich aber in der Zeit seiner sittlichen Kämpfe und des Erwachens des kritischen Denkens weit von dieser Richtung.[1] Als er sich 1789 zum Examen meldete, hielt man ihn für des Rationalismus verdächtig und gab ihm deshalb einen möglichst evangelischen Text 1. Kor. 3, 11 zur Probepredigt. Wirklich wich v. Brunn der evangelischen Sprache aus und legte den Text nach der Schule, d. h. vernunftgemäß aus, änderte dann aber auf den Rat seines Lehrers die Sprache ins Evangelische um. Kurz darauf finden wir ihn in der „Gemeinnützigen" und gleichzeitig mit andern jungen Männern in der „Bildenden Gesellschaft", während er als Vikar am Waisenhaus diente. Als er einmal in einer Predigt zu St. Leonhard über den ersten Glaubensartikel von der Vorsehung redete und das Christliche zurückstellte, mußte er sich von dem Herrnhuter Pfarrer Battier sagen lassen, er schätze die evangelische Wahrheit zu gering. Darauf begehrte Legrand die Predigt zu drucken, um Battier in ein nachteiliges Licht zu setzen. v. Brunn aber nahm vielmehr den Rat des Antistes an, künftig mehr Bibelsprüche in seine Predigten einzuflechten, um weniger Vorwürfe zu riskieren. Er blieb aber bis in die Revolutionszeit ein besonderer Günstling des Lukas Legrand und des Peter Ochs als ein Mann, der Verständnis für alle nötigen Schulreformen hatte und auch politisch keine Vorurteile kannte. Als er kurz vor der Revolution als Pfarrer nach Bubendorf kam, hieß es von ihm, er gehe darauf aus, der Jugend das Geistersehen auszureden. Er war der Aufklärer, wie er im Buche steht. Wer hätte ihm damals weissagen mögen, daß er einmal eine Säule des positiven Christentums in Basel sein werde?

Wir sahen früher, wie eifrig auch die Basler Pfarrer, gerade die der Landschaft, an dem allgemeinen Geistesleben teilnahmen. Besonders der Enthusiasmus für die Erziehung fand viele Freunde unter ihnen.[2] Seb. Spörlin in Diegten trat als Volksschriftsteller hervor,[3] J. J. Huber, der Dekan in Sissach, Jakob Häsch, der Dekan in Gelterkinden, Joh. v. Speyr in Bretzwil, Joh. Rud. Thurneysen in Frenkendorf sandten der Gemeinnützigen Gesellschaft wertvolle Antworten über Schulfragen.[4] Besonders Häsch teilte mit seinem Freund Miville in der Stadt den Eifer für Pädagogik. Er hatte in Genf und in Lau-

1) E. Zäslin, Nikl. von Brunn, einer der Gründer der Basler Mission 1906, auf Grund von Tagebüchern von Brunns im Besitz des Herrn von Brunn-Flury, die von mir mitbenützt sind.

2) Vgl. oben p. 391 f.

3) Vgl. oben p. 349 f.

4) Vgl. oben p. 332 und 391.

sanne studiert, auch als Feldprediger im holländischen Schweizerregiment sich Kenntnis der Welt erworben, vertauschte aber seine Dekansstelle auf der Landschaft mit der Helferstelle zu St. Theodor in Basel, um hier im Bildungszentrum mehr Einfluß zu gewinnen. Wir dürfen ihn, seiner späteren Predigttätigkeit nach zu schließen, zu den gemäßigten Aufklärern rechnen; er dachte durchaus freisinnig, jedoch mit Schonung der Ueberlieferung, aufbauend, nicht zerstörend. Er wird uns in der helvetischen Periode als Freund der neuen Ordnung in vorderster Linie begegnen; sein Freisinn aber hielt ihn nicht davon ab, ein rechter Kirchenmann zu sein. Den Separatisten in Gelterkinden, die ihm nicht die Ehre des Kirchenbesuchs und der Kommunion antaten, trat er sehr schroff und hierarchisch entgegen; ja, einen fremden Separatisten, Joh. Krumm, der sich in Gelterkinden Anhang erwarb, hat er dem Landvogt zu steckbrieflicher Verfolgung angezeigt.[1] Das gehört auch mit zum Portrait eines rechten Aufklärers, das herrische Auftreten des Gebildeten und des Staatsbeamten gegenüber den ungebildeten und staatslosen Elementen; Bern liefert mit Ith die Parallele dazu. Die übrigen erwähnten Erziehungsfreunde auf der Landschaft möchten wir freilich nicht von ferne als Rationalisten angesehen wissen; die meisten huldigten wie Dekan Huber in Sissach einer soliden, vernünftigen Orthodoxie, ähnlich der des gleichfalls schulfreundlichen Antistes. Aber wenn Pfarrer Joh. Rud. Rapp in Binningen, geboren 1765, an Stapfer schreibt, seine Lieblingsbeschäftigung sei, durch eine auf Religion und Tugend gegründete Aufklärung das zeitliche und ewige Wohlergehen seiner Gemeindegenossen zu befördern,[2] erkennt man ungefähr, wes Geistes Kind dieser junge Geistliche ist, und noch deutlicher, wenn der junge Sam. Rumpf, Vikar seines Vaters in Arisdorf, in einem Privatbrief an Stapfer allgemeine Aufklärung das Hauptgeschäft des Geistlichen nennt. Er fährt fort:

„Die Verbreitung der Wahrheit steht vorzüglich in unsrer Hand; wenn wir nur aufgeklärt sind und Interesse für die Menschheit haben, so müssen Vorurteile, Bigotterie und Unwissenheit verschwinden."[3]

Sein Vater, der alte Rumpf, gab sich seit langem Mühe, einen besseren und deutlicheren Religionsunterricht in seiner Gemeinde einzuführen und änderte auch von sich aus an der Liturgie, z. B. ließ er das Wort „Erbsünde" aus.[4] Hier geht deutlich ein liberales Denken vom Vater zum Sohn über; aber von eigentlich neologischen Aeußerungen oder auch nur Gedanken verlautet bei gar keinem der Genannten etwas. Und der Zug der Zeit bei den Jungen — das darf nicht vergessen werden — ging nicht zum Rationalismus, sondern nach Herrnhut.

Die Stadt Basel hatte seit 1789 an Andreas Laroche, dem Helfer zu St. Peter, einen zeitgemäß gebildeten Prediger, der vorher in Straßburg gewirkt hatte. Wir kennen schon das Larochesche Gesangbuch der reformierten Straßburger Gemeinde;[5] auch wurde das Mißgeschick erwähnt, das seinem Katechismus be-

1) StArBas. Krim. 1 Ak.
2) HArBe 1354.
3) Kand. Sam. Rumpf an Stapfer, 20. Dez. 1798 (HArBe 1354).
4) HArBe 1426; AKDBas 1784—86.
5) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 623.

schieden war. Weder in Bern noch in Basel hatte er offizielle Zustimmung gefunden, obschon der Antistes selbst ihn patronisierte.[1] Laroche gehörte zu den vermittelnden Naturen, aufklärerisch in seinen persönlichen Neigungen, aber noch gewaltig an die orthodoxe Konvention gebunden. Noch vor ihm aber hatte Joh. Fr. Miville, Pfarrer am Waisenhaus und seit 1784 zu St. Elisabethen, zuerst eine freiere Geistesluft nach Basel gebracht.[2] Er hatte in Göttingen eine gründliche historische und philosophische Bildung erworben, und die Philosophie mit ihren Problemen ließ ihn seitdem Jahrzehnte lang nicht los. Dazu kam bei ihm als Erbstück seines Vaters, eines von der Staatskirche schwer mitgenommenen Separatisten, ein angeborener Widerwille gegen kirchlichen Despotismus und hierarchische Intoleranz, der ihn ohne weiteres in Spannung mit jeder kirchlichen Orthodoxie brachte. So finden wir ihn bei jedem kirchlichen Skandal in Basel, beim Fall Legrand, beim Fall Frey, jedesmal im Gegensatz zur unterdrückenden Mehrheit, jedesmal geneigt, den Unterliegenden so gut als möglich, auch wenn er Unrecht haben sollte, zu entschuldigen. Umgekehrt wollte er zu den Herrnhutern nie ein rechtes Vertrauen gewinnen, aus Furcht, es möchten ihre Bestrebungen auf eine Unterdrückung der Denkfreiheit und auf einen neuen Gewissenszwang hinauslaufen. Diese Stellung Mivilles ist völlig die des Aufklärers, für den Zinzendorf immer eine hierarchische und jesuitische Gestalt bedeutet. Bei allen gemeinnützigen und pädagogischen Bestrebungen in Basel war Miville dabei, als Mitglied und Präsident der Gemeinnützigen Gesellschaft, als Mitgründer der Basler Lesegesellschaft 1787 und als Gründer eines privaten Erziehungsinstituts in Basel. Zu seinen besten Freunden zählten Lukas Legrand, der umgesattelte Theologe und Wernhard Huber, der Dichterling, beide führende Männer im kommenden Revolutionszeitalter. Mit ihnen gehörte auch Miville zu den Basler Patrioten, und ihm selbst lachte nicht umsonst eine bessere Zukunft, sobald die neue Ordnung der Dinge in Basel und in der Schweiz begann. Also ein Aufklärer und zwar einer der bedeutendsten in Basel, wird man sagen. Indes, damit wäre wieder über alles, was Mivilles Eigenart kennzeichnet, gar nichts gesagt. Der Freund J. G. Müllers und des Pfarrers Rud. Huber in Riehen, der Liebhaber Herderscher Schriften, der Mann mit der tiefen inneren Unruhe und Sehnsucht, mit dem jahrelangen Zweifel und der persönlichen Christusliebe läßt sich in der Gesellschaft der theologischen Aufklärer schlechterdings nicht unterbringen. Miville gehört zu den selbständigen Männern, die, mächtig ergriffen von allen Bewegungen ihrer Zeit, genug Eigenart und religiöse Selbständigkeit besitzen, um schließlich doch ihren Weg zu gehen. Er ist der bedeutendste Beitrag Basels zu den Bewegungen, die in die Tiefe und über den Gegensatz der Parteien hinausweisen.

Das ist dann aber wieder eine Bestätigung dafür, daß die eigentliche theologische Vulgäraufklärung den Baslern nicht recht lag. Man wird doch nicht den Starrkopf Joh. Frey mit seiner selbstgelernten Halbbildung für den Typus eines echten Baslers ansehen wollen! Vielleicht fehlte den Baslern der Mut zum ganz Einfachen, Radikalen und Trivialen; ihre hohe geistige Kultur versperrte ihnen diesen Weg. Die

1) Ebenda, p. 645 f.
2) Euch. Kündig, Erinnerungen an Joh. Fr. Miville, 1851.

Folge war dann freilich, daß Basel den reaktionären Kräften in ganz besonderem Maß zugänglich war und gelegentlich hinter der ganzen übrigen evangelischen Schweiz in Rückstand kam.

Die Schaffhauser Kirche ist äußerlich wenig von den Stürmen der Aufklärung bewegt worden. Anfangs der 70er Jahre spielte sich in der Stadt ein hitziger theologischer Kampf ab, in dem die alte, herrnhutisch gefärbte Orthodoxie des Antistes Oschwald mit den nüchternen vernünftigen Orthodoxen zusammenplatzte; man kann ihn nicht auf das Konto der Aufklärung setzen. Aber während äußerlich Alt- und Jungorthodoxe einander gegenüberstanden und miteinander um die kirchliche Leitung stritten, bemächtigte sich die neue freie Geistesströmung Deutschlands einzelner von den jüngsten und begabtesten Köpfen Schaffhausens.

Vor allem gilt dies von Johannes Müller, dem spätern großen Historiker, den eben sein religiöser Freisinn von der theologischen Laufbahn abdrängen sollte.[1] Müller stammte aus einem Schaffhauser Pfarrhaus, in dem noch die alte, holländische Orthodoxie regierte; er machte in seiner Jugend den ganzen steifen Katechismusbetrieb durch und mußte seinen aufstrebenden Geist an Wyttenbachs dogmatischem Kompendium bilden. Das erregte bereits seinen Ekel; das Studium in Göttingen erweiterte die Kluft. Müller geriet hier unter den imponierenden Einfluß Schlözers, fand Wohlgefallen an der Geschichte und der schönen Literatur und lernte die Wissenschaft der Wortstreitigkeiten — die Theologie — verachten.[2] In Schaffhausen spielten sich während seiner Abwesenheit eben die Kämpfe zwischen den Herrnhutern und den Orthodoxen ab; von Zürich vernahm man Wunderlichkeiten Lavaters, während Müller in Göttingen in der deutschen und französischen Aufklärungsliteratur mit ihrem weiten Horizont zu schwimmen begann. Genötigt, zwischen solchen Gegensätzen Stellung zu nehmen, entschied er sich, wie sich ein frischer junger Mann entscheiden mußte, und nahm Partei für die Aufklärung, je extremer, desto lieber.

Freilich war es etwas schwierig, den Schaffhausern die innere Umwandlung plausibel zu machen; es ging da nicht ohne allerlei Versteckkünste und Unwahrheiten ab. Das Geständnis seiner Fortschritte in der inneren Befreiung versüßte der Sohn dem Vater durch mancherlei Ausfälle gegen einzelne Aufklärer, die ihm zu weit gingen, z. B. gegen Semler wegen seiner Auffassung des Dämonischen.[3] Wenig Wochen später bekannte Johannes Müller, daß er Mitarbeiter an der allgemeinen deutschen Bibliothek geworden sei,[4] und noch einen Monat später erklärte er, daß er Semler, Noesselt und Ernesti selber besuchen wolle; besonders auf Semler hielt er große Stücke.[5] Ist er einmal in seinen Geständnissen zu weit gegangen, so zieht er sich geschickt wieder zurück. Er hatte mit den Berliner Theologen auch Voltaire und Rousseau als die Männer genannt, die auf die Wachstafel seiner Seele erhabene Wahrheiten schrieben.[6] Kaum ist der Vater besorgt geworden, so heißt es: das Lob der beiden gefürchteten Franzosen beziehe sich

1) Henking, Joh. v. Müller I.
2) Müller an seinen Vater, 5. März 1771.
3) Ebenda, 16. Juni 1771.
4) Ebenda, 30. Juni 1771.
5) Ebenda, 21. Juli 1771.
6) Ebenda, 25. Aug. 1771.

auf das nichtreligiöse Gebiet; Voltaire sei im übrigen ein niederträchtiger Spötter, freilich auch Zinzendorf ein Betrüger und ein Narr.[1]

Am meisten sagte ihm schon in Göttingen Helvetius mit der Moral der puren Eigenliebe und des Genusses zu. Schlözer hatte ihm das Buch *de l'esprit* empfohlen, und Müller verschlang es mit Begeisterung.[2] Und dieser Jünger des Helvetius sollte Geistlicher im Kanton Schaffhausen werden!

Vom Oktober 1772 bis zum Februar 1774 verweilte Johannes Müller als Kandidat der Theologie in seiner Vaterstadt. Er predigte etwa zur Aushilfe, schrieb im Streit der Schaffhauser Pfarrer mit ihrem Antistes Oschwald das Protokoll, gab schließlich auch Unterricht im Griechischen am Gymnasium. Aber er haßte im Grund den Pfarrerberuf und gab seinem Unmut über die Schaffhauser Zustände in den Briefen an seine Freunde lebhaften Ausdruck Vor allem empörte er sich über den immer noch geltenden Zwang der symbolischen Bücher:

„Ich verabscheue alles, was mir Fesseln anlegen will; alles Große erstickt unter einer Formula concordiae, unter einem Consensus orthodoxus, unter einem Symbolum quicunque. Nicht eine Puffbohn sind sie wert, alle die Auswüchse fruchtbarer Geister vom unseligen Athanasius an bis auf den abgedankten Senior Göz."[3] Seine eigene Theologie schrumpft bald zu einer höchst simplen Theologie des gesunden Menschenverstandes zusammen. Es soll zwar nicht die Religion von Ferney sein, aber ungefähr die Theologie der Priester Friedrichs des Großen, „die Theologie, die gewesen ist, ehe Moses war, und die bleiben wird, wenn Athanas und Augustin und alle Polemiker zur Ehre des menschlichen Verstandes verwünscht sein werden. Ein Mann, der den Weltschöpfer verehrt und edel denkt, ist meiner Liebe würdig, er mag seine Glaubensbrüder sonst in Rom, in Zürich, in Wittenberg oder beim Dalai Lama zu suchen haben."[4] Ein ander Mal an denselben Freund: „Ich halte es mit dem Naturgesetz und betrachte Moses nicht anders als den hebräischen Konfuze. Sobald ich kann, besuche ich Sie und trinke lieber Ihren Wein, als daß ich Blut auf Golgatha schlürfen möchte."[5] Sein Widerwille gegen das pietistische Gerede übersteigt alle Grenzen; er wird frivol, so oft er auf die frommen Brüder zu reden kommt. Mit der Theologie als Beruf aber ist er innerlich fertig. „Ich entäußere mich", heißt es am 21. Okt. 1772 an den Berliner Nikolai, „immer mehr der Theologen —, ich werde keine oder nur eine untheologische Stellung annehmen. Die Theologen und ihren falschen Charakter und ihre geweihte Heuchlersprache kann ich nicht ausstehen. Gleim weiß auch meinen Entschluß, keinem Priester mehr zu trauen."

Das hinderte ihn aber nicht, wenigstens als Rezensent in der allg. deutschen Bibliothek über theologische Materien zu schreiben. Er besprach dort Semlers Tertullian, Lessings Berengarius Turonensis, Füßlins Kirchen- und Ketzerhistorie. Die Zeitschrift war ihm lieb, weil sie gegen Schulpedantismus, Aberglauben und Gewissenszwang ganz nach seinem Herzen zu Felde zog. Bald war er das *enfant terrible* der Rezensenten; er lobte gelegentlich den Spinoza und den Helvetius so dick und verteidigte den Deismus so offen, daß ein Sack und Spalding an seiner Rezension Anstoß nahmen und sie ungedruckt blieb.

---

1) Ebenda, 23. Sept. 1771.
2) Müller an Schlözer, 22. Jan. 1773.
3) Müller an Füßli, 29. Jan. 1772.
4) Ebenda, 27. Febr. 1772.
5) Ebenda, 10. März 1772.

In dem Beschwichtigungsbrief, den Müller deshalb an Spalding sandte, legte er das Resultat seiner bisherigen Untersuchungen dar: [1]

„Jesus ist ein göttlicher Gesandter, gekommen zur Reformation des abgefallenen und verdorbenen Menschengeschlechts, größer als alle, welche sind und sein werden. Seine Religion ist ganz praktisch und lehrt uns eine Moral, welche sich bei keinem Plato, Xenophon und Cicero so ungefälscht, nachdrücklich und vollständig findet. Zur Versieglung einer Lehre, welche das Glück des Erdbodens machen sollte, ist er gestorben, hat aber, durch ein Wunder des Herrn der Natur auferweckt, durch 13 redliche Männer sein System den Menschen predigen und Aberglauben und Zügellosigkeit der Sitten zugleich stürzen lassen. Wer seiner Lehre folgt, ist in dieser Welt und in der Unsterblichkeit, zu welcher wir berufen sind, die ich mit inniger wahrer Führung und mit Preis des Gottes, der mir meinen Geist gegeben, annehme und sehnlich erwarte, glücklich. Es ist schade, daß die Menschen diese göttliche Masse mit so viel menschlichem Sauerteig verdorben haben, und es ist die Pflicht aller Freunde Jesu, sie von demselben nach und nach zu säubern."

Wir zweifeln, ob dies christliche Glaubensbekenntnis Müllers an Spalding nicht ein wenig forciert ist, z. B. ist Müllers Unsterblichkeitssehnsucht in dieser Zeit höchst problematisch. Genug, er gab nach diesem Mißgeschick das Rezensieren der theologischen Bücher auf. Dagegen fuhr er fort, den deutschen Aufklärern in Berlin und Göttingen alle Schauergeschichten über Lavater getreulich zu melden und den Zürcher Propheten schließlich als Samen der Unordnung und Unruhe in der bürgerlichen, kirchlichen und literarischen Gesellschaft hinzustellen, was natürlich nicht hinderte, daß der eitle junge Mann den berühmten Zürcher persönlich aufsuchte, um nachher von ihm plaudern zu können. Er war auch darin der Jünger des Helvetius, in dem er „die Annalen seiner Seele und Neigungen am wahrsten, genauesten und detailliertesten lesen konnte." [2]

Mit schwerem Herzen entließ endlich Vater Müller den Sohn aus der geistlichen Laufbahn, damit er in Genf seine Bildung ergänze und seine geschichtlichen Studien fortsetze. Von 1774 bis 1780 weilte Müller in Genf, anfangs zwischen dem Geist Voltaires und dem Bonnets schwankend, mit der Zeit von Bonnet immer mächtiger beeinflußt, doch stets mit starken Reservationen gegenüber seiner Christlichkeit. [3] Am Schluß seiner Genfer Periode hielt er jene berühmten Vorlesungen über die Weltgeschichte, welche die Grundlage für sein späteres großes Werk bildeten, und deren erste Fassung durch ihre Freigeistigkeit Bonnet so tief verletzte. Daß Johannes Müller, der reformierte Pfarrerssohn, die Reformation als ein Unglück für die Menschheit bedauerte, [4] war auch in Genf unerhört und vertrug sich schlecht mit der Dankbarkeit des echten Genfers gegen seinen Calvin. Man kann aber nicht sagen, daß Müller etwa erst in Genf von der französischen Aufklärung gepackt wurde; die hat er, wie wir sahen, bereits in Göttingen in sich aufgenommen mitsamt dem Helvetius, dem er auch in Genf noch Treue hielt. Klar wird an Müllers Entwicklungsgang vielmehr gerade, wie innig französische und deutsche Aufklärung verbunden waren, und wie beidemal aus der vernichtenden Kritik der Theologie eine dünne, wässerige Naturreligion hervorging. Immerhin

1) Müller an Spalding, 31. Okt. 1771.
2) Müller an Schlözer, 22. Jan. 1773.
3) Vgl. oben p. 91 ff.
4) Müller an Bonstetten, 1. Febr. 1779.

erreichte Bonnet bei Müller so viel, daß dieser die Sache des Christentums nicht ohne weiteres als ganz verloren betrachten durfte, solange ein so heller und überlegener Geist behauptete, mit beiden Füßen auf christlichem Boden zu stehen. Ein Rest von Ehrfurcht vor dem Christentum blieb in Müllers Seele lebendig. Daraus wurde später auf deutschem Boden, jedoch in geistiger Fühlung mit Bonnet, eine entschiedene Rückwendung zu verlorenen Idealen, eine Art Bekehrung, jedoch durchaus für den Intellekt. Sie hat Müller zeitweilig in starken Gegensatz zur theologischen Aufklärung geführt, ohne daß doch sein reicher und beweglicher Geist irgendwo entschieden Partei nehmen konnte. Sein Lebenswert aber ging der Kirche verloren.

Was ist nun hieran für Schaffhausen charakteristisch? Es mußte doch in diesem kleinen Städtchen mit seinem ganz besonders engen geistigen Horizont der Zusammenprall der neuen freien Bildung mit der alten Tradition und Konvention auf einen im Grund weichen, bestimmbaren Menschen ganz besonders verwirrend wirken; der Charakter Müllers trug die Spuren davon sein Leben lang. Er wurde geistig entwurzelt, heimatlos; ihm fehlte seitdem das innere Gleichgewicht, die Treue gegen das, was einer empfangen hat, und was das Beste wäre an seinem Wesen. Man sieht bei ihm in Bildungsprobleme hinein, die immer wiederkehren und deren Lösung unsäglich schwer erscheint. Zum großen Glück blieb der Schaffhauser Kirche sein jüngerer Bruder Johann Georg erhalten, obschon gleichfalls außerhalb des Pfarrerberufs. Joh. Georg Müller hat zu Zeiten den Gegensatz gegen die Schaffhauser Geistlichkeit kaum weniger schroff empfunden als sein Bruder, aber ihm war der Segen zuteil geworden, daß er durch Herder die Augen auch für das Gute und Wertvolle seines Heimatbodens bekam und mit dem Geschick seiner Vaterstadt treu verwachsen blieb. Bei diesem Mann kann einem wohl werden, während uns bei seinem berühmteren Bruder immer ein unheimliches Gefühl beschleicht.

Mit Johannes Müllers Abschied vom geistlichen Beruf war die Schaffhauser Kirche das damals einzige revolutionäre Element los geworden und konnte sich nun in den gewohnten Bahnen fortbewegen. Die Entwicklung ging so vorwärts, daß die vernünftige Orthodoxie sich immer mehr befestigte und ausbreitete, dabei dann ganz allmählich aufgeklärter und aufgeklärter wurde, bis immer weniger Dunkles und Tiefes an ihr haften blieb. Dafür ist gerade der Mann ein Zeichen, der sich etwas darauf zugute tat, die Neologie zu verachten und zu bekämpfen, Melchior Habicht, der Pfarrer in Lohn und Schaffhausen. Wir reihten ihn an früherer Stelle unter die Schaffhauser Vertreter der vernünftigen Orthodoxie und gaben Proben seines entschiedenen Supranaturalismus. Aber wir mußten diese Proben zusammenlesen;[1] der Haupteindruck liegt doch auf der Seite der Aufklärung.

In seiner Predigt[2] geht Habicht davon aus, daß der Mensch, das edelste Geschöpf auf dem Erdboden, von so erhabenen Kräften, von so starken Begierden nach einer ewigen Fortdauer und einer beständigen Glückseligkeit, wie er sie besitzt, nicht für einen so engen Zeitraum von Jahren geschaffen sein kann; die Glückseligkeit, die diese Welt gibt, kann das Unersättliche seiner Begierden nicht ausfüllen. Hat aber der Mensch einen höheren

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 559.
2) 6 Predigten über die Wichtigkeit der Vermahnung Jesu, Lk. 13. 23, Nr. II.

Zustand der Glückseligkeit nach diesem Leben zu erhoffen, so kann dieselbe nur in einer näheren Vereinigung mit der Gottheit, in einem unmittelbaren und innigeren Genuß der Wirkungen ihrer allerseligsten Liebe bestehen. Unmöglich aber kann ein vernünftiges Wesen zur Vereinigung mit der Gottheit gelangen, ohne auch gewisse moralische Aehnlichkeiten mit diesem allervollkommensten Wesen zu haben. Von Natur besitzen wir die Aehnlichkeit nicht, aber durch Fleiß und Uebung sollen und können wir sie uns wieder erwerben, und dies gegenwärtige Leben ist der Zeitraum, der uns zur Erreichung dieses großen Zweckes angewiesen und geschenkt ist.

Reine Aufklärungstheologie; aber freilich folgt dann die supranaturale Fortsetzung mit der Sendung Jesu Christi, der uns diesem Ziel näher bringen soll. Der Ton liegt trotzdem stets auf der Selbstbetätigung; es handelt sich um unser Geschäft, dem wir uns nicht entziehen können, ohne unserer wahren Glückseligkeit auf ewig verlustig zu gehen.

Oder Melchior Habicht berührt das Problem der nichtchristlichen Völker:[1]

Sie brauchen, meint er tröstlich, wegen ihrer Unkenntnis des christlichen Glaubens des Heils nicht verlustig zu gehen, da Gott jeden Menschen nach seinen Fähigkeiten richten und aus dem Gehorsam in unvollkommenen Dingen auf den Gehorsam schließen wird, den sie auch der höchsten Wahrheit würden erwiesen haben. Gottes Liebe schließt eine künftige Verdammung derjenigen Heiden, die keine Gelegenheit zum Glauben hatten, aus, und an eine unbedingte Gnadenwahl wird niemand denken.

Milde Orthodoxie! Aber wie bezeichnend ist der Grundsatz, daß Gott auf den Menschen in seiner besonderen Lage Rücksicht nimmt! Dieser Grundsatz, konsequent durchgeführt, hebt das Dogma auf.

Obschon Habicht gelegentlich großes Gewicht darauf legt, daß Gott von der Forderung einer vollkommenen Tugend Abstand nimmt und, wenn wir an Christus glauben, schon unser ernstliches Streben nach Vollkommenheit als Vollkommenheit anrechnet,[2] betont er in einer andern Predigt die Erfüllbarkeit des Gesetzes Christi, d. h. die Angemessenheit seines Gesetzes an den Zustand und die Fähigkeiten seiner Zuhörer:[3]

Jesus Christus ist unser Gesetzgeber in den allerwichtigsten Angelegenheiten, er gibt uns Lehren und Vorschriften, nach denen wir unsere höchste und ewige Glückseligkeit schaffen sollen. Seine Gesetze sind in sich selbst gut, und die Folgen ihrer Erfüllung sind vortrefflich. Er geht dann ausführlich auf die Schwierigkeiten der Erfüllung des Gesetzes ein und bespricht die Hilfsmittel, die Gott uns gegeben habe. Dazu gehört u. a. neben dem Gebrauch des Gotteswortes der Gebrauch der Vernunft in der guten Absicht, unseren Verstand durch die heilsamen Erkenntnisse aufzuklären und unser Herz zur Tugend zu bilden. Dann geht er vor allem auf die Einwände gegen den Inhalt der evangelischen Moral ein; er bringt auch die Vorwürfe gegen ihre asketische Haltung; solche läßt er durchaus nicht gelten. Die Religion Jesu stellt er vielmehr als die Quelle der reinsten Freuden hin. Gott hat nach einem ewigen Gesetz Tugend und Vergnügen als Ursache und Wirkung miteinander verbunden. Sollte denn nicht das Leben eines Christen, das eine Reihe schöner und Gott wohlgefälliger Handlungen in sich schließt, ein beständiges Vergnügen begleiten, das zwar in diesem Land der Unvollkommenheit durch widrige Zufälle oder durch das Gefühl der noch anklebenden Gebrechen zuweilen verdunkelt wird, aber gar bald wie aus einem finsteren Gewölk mit neuem Glanze her-

1) Ebenda, Nr. IV.
2) Ebenda, Nr. III.
3) Ebenda, Nr. VI.

vorbricht? Seid allezeit fröhlich, sagt ja Paulus. Hat denn der gütige Schöpfer die Natur mit so vielen Schönheiten und süßen Geschenken, die unsere Sinne reizen, bloß für die Lasterhaften, die sie entheiligen, ausgeschmückt? Kann denn die Religion fordern, daß wir als unkörperliche Wesen, wie vielleicht die Engel sind, leben? Kann uns Gott auf der einen Seite ursprünglich einen natürlichen Trieb und Reiz zur Sinnlichkeit anerschaffen haben und auf der anderen Seite uns verbieten, denselben auf eine vernünftige und erlaubte Art zu befriedigen? Gegenüber dem „Widerstehet nicht dem Bösen" weist Habicht auf das Gebot der Schlangenklugheit hin und auf den Schutz, den man bei den bürgerlichen Gesetzen suchen soll. Sollten aber selbst diese ihn nicht beschützen, so hüllt sich der Rechtschaffene in seine eigene Unschuld ein, leidet als ein Märtyrer zur Ehre Gottes nach dem Beispiel des Erlösers und gelangt dadurch im Himmelreich zu einer besonderen Stufe. Kurzum, das Christentum ist eine Religion, die uns zu guten, rechtschaffenen, vergnügten und in Zeit und Ewigkeit glückseligen Menschen macht.

Der Text dieser ganzen Predigtserie lautet Lk. 13, 23: „Ringet darnach, einzugehen durch die enge Pforte!"

Und dieser Mann konnte sich selbst für orthodox halten und wurde der Ehre gewürdigt, von Antistes Heß und Em. Merian mit dem St. Galler Peter Stähelin und dem Berner Dekan Wyttenbach in die auserwählte Pastoralkorrespondenz am Ende des Jahrhunderts aufgenommen zu werden! Es scheint aber, daß die Beförderung zum Stadtpfarrer in Habicht die Ueberzeugung auslöste, daß er nun zu den Staat und Kirche erhaltenden Potenzen in Schaffhausen gehöre. In seinem ersten ausführlicheren Schreiben an Antistes Heß betont er die Wichtigkeit des Zusammenstehens gegen den inneren Feind, der die Grundpfeiler der Religion untergrabe: [1]

„Man spricht heutzutage gar zu viel von einer liberalen Denkungsart in der Religion und würdigt den öffentlichen Kirchenglauben unter dem Namen einer scholastischen Dogmatik allzusehr herab." Folge davon sei eine große Gleichgültigkeit selbst unter den Dienern der Religion. Habicht will nicht die kirchliche Dogmatik in seinen Schutz nehmen und verkennt ihre Schwächen nicht, aber gewisse Grundlehren des Christentums und gewisse Grundprinzipien der Moral müssen unerschüttert sein. Er führt das in seinem nächsten Brief weiter aus. [2] „Die Schrift", klagt er da, „wird bei vielen verachtet; Vernunftreligion allein ohne Offenbarung soll gelten. Besonders das Alte Testament wird gering geschätzt. Jüngere Pfarrer greifen sogar die Grundlehren des Christentums an; Jesus Christus ist ihnen nicht mehr als ein zweiter Sokrates, nur mit höherer Weisheit und Geisteskraft ausgerüstet. Seine Lehren vom Messias und vom Gottesreich gelten als bloße Akkomodation, sein Tod wird rein nur als Märtyrertod verherrlicht, die Auferstehung muß seine Moral sanktionieren. Die Predigten behandeln fast nur Moral."

Wahrlich ein scharfes Urteil über die Aufklärung in der Schaffhauser Kirche von einem Mann, der selber zu den aufgeklärten Orthodoxen gehörte! Es ist eines der unzähligen Beispiele, wie die Erhebung eines Mannes zur Kirchenleitung gewöhnlich eine Wendung zum Konservativen mit sich bringt.

Ich vermag leider aus meiner ganz unvollkommenen Kenntnis der zeitgenössischen Pfarrer die Schilderung Habichts von diesen jungen Neologen nicht zu belegen. Joh. Jak. Fleurer, Helfer zu St. Johann, 20 Jahre jünger als Melchior

1) Habicht an Heß, 12. Okt. 1797 (CHeß StArZ und KiArQ 3 StArBas).
2) Habicht an Heß, 18. Jan. 1798.

Habicht, dürfte sich wohl in seiner Antwort an Stapfer als Aufklärer charakterisieren, wenn er als seine Lieblingsbeschäftigung nennt: sorgfältiges Forschen nach Wahrheit aus den Lehrsätzen der Bibel, der Vernunft und der Erfahrung, Studium der Menschenrechte, biblische Philosophie, die über alle Philosophie der Erde geht, Verbreitung der Grundlehren der Wahrheit und Weisheit zur Aufklärung und Glückseligkeit der Menschheit.[1] Ein Herrnhuter Bericht heißt ihn denn auch kurzweg einen Neologen, ohne daß wir das Urteil nachprüfen könnten.[2] Der fünf Jahre ältere J. J. Altorfer, Helfer am Münster, zählt unter seinen Schriften eine „Sammlung des Gemeinnützlichsten aus den Schriften des Alten Testaments zum Gebrauch der Jugend" auf. Die Schrift datiert von 1782 und hebt aus dem Alten Testament lauter solche Züge hervor, die uns als Menschen und Christen interessieren mögen und nicht bloß nationalgeschichtlich von Bedeutung sind. Die messianische Betrachtung fehlt dabei vollständig; das ist das Neue daran; aber wer möchte darnach die Theologie eines Mannes beurteilen? Die Antworten der meisten Landpfarrer aber sagen zu wenig. Ein einziger, Joh. Kirchhofer in Wilchingen, redet im Stil der Zeit, wenn er als Lieblingsbeschäftigung bezeichnet: alles, was wahre Geistesaufklärung befördert, vorzüglich philologische und klassische Literatur, und, da er Landprediger sei, Studium des menschlichen Herzens und der möglichsten Popularität.[3] Wir müßten seine Predigten kennen, wenn wir einen solchen Mann theologisch einreihen wollten.

Immerhin wird das Urteil Habichts nicht aus der Luft gegriffen sein. Auf dem Umweg über eine nüchterne vernünftige Orthodoxie zog unter deutschem Einfluß auch eine radikalere Aufklärung in die Schaffhauser Kirche ein und erregte bei einzelnen älteren Pfarrern Besorgnis. Von um so größerem Wert war deshalb für Schaffhausen die stille, aber nachhaltige Gegenwirkung, die von Joh. G. Müller ausging, der ja nicht nur an vertiefter Frömmigkeit, sondern auch an Verstandesbildung die meisten seiner Landsleute überragte.

6. Abschnitt.

Die theologische Aufklärung in der welschen Schweiz.

Mit wenigen Worten sei zum Schluß noch der theologischen Aufklärung in der welschen Schweiz gedacht.

Die Entwicklung mußte hier anders verlaufen, weil der Einfluß der deutschen theologischen Literatur, gerade auch der deutschen Bibelkritik, nur für seltene Ausnahmen in der welschen Schweiz ernsthaft in Betracht kam und somit die welsche Theologie im ganzen sich selbst überlassen blieb. Wenn man sich daran erinnert, wie früh hier eine Marie Huber und ihr folgend Rousseau die Parole: „Los vom Dogma" ausgegeben hatten, von Voltaire und seinem Gefolge zu schweigen,

1) UArh 1390.
2) Joh. Lud. Beck im Bericht von 1800.
3) UArh 1390.

so wird man die Situation, in der sich die reformierte Orthodoxie hier befand, nicht so viel anders taxieren als in der deutschen Schweiz. Der Deismus pochte auch hier allenthalben mächtig an die Pforten der Kirche und begehrte, als legitimes Christentum eingelassen zu werden. Das geschah offiziell freilich nirgends, auch nicht in dem am weitesten mit der Zeitströmung fortgeschrittenen Genf. Man blieb offiziell stets auf der Linie Ostervald, Turrettini, Vernet und lehnte die Reduktion des Evangeliums auf die natürliche Religion und Moral beharrlich ab. Aber sozusagen inoffiziell konnte der Deismus sich hier so gut wie in Zürich an vielen Pfarrstellen und auf vielen Kanzeln gleichwohl einnisten, wenn nur das kirchlich Geltende nicht direkt angegriffen oder heruntergerissen wurde.

Hört man in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts die Urteile der herrnhutischen Vorsteher aus der Westschweiz, so lauten sie denn auch aus Genf am betrübendsten. Man klagt über den schlechten Einfluß der Lehre Voltaires und Rousseaus in Genf. Die Genfer Pfarrer schweigen von der Gottheit Christi. Wagt einer mit den evangelischen Lehren einmal offen hervorzutreten, so hat er gleich die ganze Kompagnie der *pasteurs* auf den Fersen.[1] Daran dürfte richtig sein, daß am Ende des Jahrhunderts ungefähr kein Genfer Pfarrer im altevangelischen Sinn predigte. Und einen Mann wie Jacob Vernes wird man, ohne ihm Unrecht zu tun, als Aufklärer und Deisten bezeichnen dürfen. Wer während vieler Jahre der Freund Voltaires bleiben und einen Katechismus zur Zufriedenheit des Philosopher von Ferney verfassen, wer den gleichen Katechismus nachher für die jungen Leute aller christlichen Gemeinschaften herausgeben konnte, also ohne jede protestantische Sonderart, wer in seinen Predigten aus der natürlichen Geradheit des Menschen ein solches Wesen machte und jedem Menschen eine uneigennützige Liebe zu Gott zutraute, der muß jede innere Beziehung zum ursprünglichen Calvinismus verloren haben.[2] Aber freilich, zum konsequenten Aufklärer fehlten Vernes die wissenschaftlichen Mittel, wenn nicht noch etwas mehr. Derselbe Mann konnte das Christentum Rousseaus, seines früheren Freundes, bezweifeln, weil Rousseau mit den evangelischen Wundern etwas frei umging und die altertümlichen Beweise für Jesu göttliche Sendung nicht gelten lassen wollte. Da hört für Vernes auf einmal die Freisinnigkeit auf. Aus den „confidences philosophiques", seinem Tendenzroman, ist aber zu ersehen, daß für Vernes Gefühl der Panzer des alten Supranaturalismus und der alten Bibelautorität bei den Volksmassen durchaus ein notwendiges Rüstzeug ist zur Erhaltung gerade des Glaubens an die natürlichen Wahrheiten, auf die ihm alles ankam. Wer seinen Glauben an die Bibel und an das Uebernatürliche einmal preisgegeben hat, der geht nach Vernes gemeiniglich zu viel gefährlicheren Negationen weiter. Darum hielt Vernes so energisch an theologischen Meinungen fest, die für sein Herz ungefähr nichts zu bedeuten hatten. Allein all das betraf ja nicht das Christentum, das er predigte und das er persönlich vertrat; dieses war einfach deistisch. Und den Herrnhutern ist es zu verzeihen, wenn sie eine solche Darbietung des Evangeliums für deistisch nahmen und einen solchen Mann und seinesgleichen in ihrem Sinn für ungläubig hielten. An den Mirakeln

1) Bericht Jean Nicol Mettetals aus Genf, 24. März 1788.
2) Vgl. oben p. 79 ff., dazu im Bd. I dieses Werkes, p. 505 f. und 637 f.

und Weisſagungen und der äußeren Bibelautorität hängt denn doch das Chriſtentum nicht, und die angebliche Orthodoxie der Genfer in dieſen Punkten iſt recht fadenſcheinig.

Zahmer war man im allgemeinen im Neuenburgiſchen. Hier predigten ſo hervorragende Pfarrer wie Louis Frédéric Petitpierre und Henri David Thaillet in den zwei letzten Jahrzehnten über Jeſus den Gekreuzigten auf Grund von 1. Kor. 2, 2, zwar nicht ganz pauliniſch und noch weniger herrnhutiſch, aber doch aufrichtig bibliſch, und die Entleerung des Evangeliums ſcheint weniger weit fortgeſchritten als in Genf. Ein *enfant terrible*, David Louis Girard, kann dies Urteil nicht umſtoßen. Der frühere Pfarrer von La Sagne und von Les Planchettes hatte 1787 einen Ruf an die Pfarrei Hanau angenommen, ohne die Klaſſe um Ermächtigung zu fragen. Die Klaſſe ſtrafte ſeine Unbotmäßigkeit, indem ſie ihn aller Rechte eines neuenburgiſchen Pfarrers enthob. Darauf rächte ſich Pfarrer Girard, indem er einen recht frechen, aufkläreriſchen Katechismus, betitelt „*le chemin du bonheur*“, eben der neuenburgiſchen Klaſſe widmete, die jedoch dieſes kleine Attentat in ihren Protokollen mit keinem Wort erwähnt.

Der Girardſche Katechismus wollte im Geiſt der Zeit für alle chriſtlichen Kirchen beſtimmt ſein, wie jener ältere von Vernes. Das Vorwort polemiſiert ſcharf gegen die eiteln, nichtsnutzigen Fragen der älteren Katechismen, verwirft alle abſurden Dogmen, die in den meiſten Glaubensbekenntniſſen ſtehen und die auf Grund dunkler und mißverſtandener Bibelſtellen entſtanden ſind. Ziel des Menſchen iſt das Glück von Leib und Seele, das er vollkommen nur im Jenſeits erlangen kann. Daß Gott die Menſchen glücklich machen kann und will, wird dann bewieſen. Der beſte Beweis dafür iſt die Sendung Jeſu in die Welt. Er brachte uns Befreiung von der Sünde durch die Vergebung als Mittel zum Glück, unter der Bedingung, daß wir auf die Sünde verzichten und der Tugend nachſtreben. Der Glaube an Jeſus Chriſtus gilt als Bedingung zur Seligkeit bloß, ſofern er uns zu guten Werken führt. Der zweite Teil bringt die Pflichtenlehre nach der bekannten Dreiteilung; der dritte Teil redet von den Hilfsmitteln der evangeliſchen Gnade, nämlich von Bibel, Pfarramt und Sakramenten.

Uns kommt dieſer Katechismus noch ſehr zahm und gar nicht konſequent deiſtiſch vor. Die Neuenburger Pfarrer jedoch mochten wenig davon erbaut ſein und wären kompromittiert worden, wenn der Mann noch zu ihnen gehört hätte. Die Herrnhuter melden von Neuenburg, daß einzig Pfarrer Peters im Val de Travers zu ihnen gehalten habe. Aber ſie urteilen über die andern nicht ſo ſcharf wie über die Genfer, und „nicht herrnhutiſch“ bedeutet hier noch lange nicht „nicht orthodox“.

Und noch weniger dürfen wir über die Pfarrer der Waadt irgendein Generalurteil fällen. Wenn David Levade z. B. bloß auf Grund ſeiner Predigten in der walloniſchen Gemeinde in Amſterdam, die 1791 im Druck erſchienen, beurteilt würde, ſo könnte er leicht als beſonders fortgeſchrittener Aufklärer gelten. Er predigt da freilich gegen den Unglauben und geht ſo auf das Detail der antichriſtlichen Religion ein, daß man ihm vorwarf, er verführe dadurch ſelber zum Unglauben. Allein ſein eigenes Chriſtentum zeichnet er mit ſehr vagen Umriſſen.

Mit Vorliebe hebt er das Gemeinſame aller chriſtlichen Sekten hervor: den Glauben an Gottes Vorſehung, an den Erlöſer, an ein Gericht nach dem Tod, an Lohn und Strafe

im Jenseits, an eine gleiche Moral für alle, und gern betont er die Harmonie von Natur, Herz und Offenbarung in diesen Hauptsachen. Er ist begeistert von der holländischen Toleranz in religiösen Dingen. Die sollte man überall einführen und sich an das einzig wesentliche Glaubensbekenntnis halten: Jesus der Christus.

In Wirklichkeit zählte Pfarrer Levade schon damals zu den regelrecht Orthodoxen im Sinn der vernünftigen Orthodoxie; seine Lehrmeister waren die Engländer, besonders William Paley, dessen „Helle Beweise für das Christentum" er später übersetzte; es war eine steife Orthodoxie, selber von Rationalismus ganz angesteckt, aber auf ihre paar Uebernatürlichkeiten und Wunder strikt versessen. Und dieser Mann ist später der verdiente Gründer der Bibelgesellschaft in der Waadt geworden; ein Zeichen, wie treu er an seiner Bibel hielt, wie viel mehr Kraft und Trost sie ihm bot, als er vielleicht theologisch ausdrücken konnte.[1] Gewiß werden flache Aufklärer, deren Glaubensbekenntnis vom Deismus nicht weit abstand, auch unter den waadtländischen Pfarrern so wenig gefehlt haben als anderswo. Schlimm lautet z. B. das Urteil eines jungen Franzosen Gachon, der am *Séminaire* in Lausanne Ende der 80er Jahre studierte; er kam hier mit lauter Theologen zusammen, die das Pfarramt als ein Handwerk und die Frömmigkeit als etwas Lächerliches ansahen.[2] Hat er aber dabei an die Waadtländer gedacht, oder an seine eigenen Landsleute, die mit ihm in Lausanne studierten? Gachon selbst kam als begeisterter Jünger Rousseaus in die Gegend von Nîmes zurück und predigte bis zu seiner Bekehrung die Tugend. Dem ist jedoch gegenüberzustellen, daß im ganzen die theologische Aufklärung in Lausanne weniger fortgeschritten war als in Genf, wie denn schon Voltaire die Calvinisten Lausannes von den Genfer Sozinianern unterschieden hatte. Und es gab eigentlich evangelische Pfarrer in der Waadt, die gegen jede Auflösung des Christentums in bloße Moral protestierten und von den Herrnhutern das Zeugnis evangelischer Predigt bekamen. Es ist, als hätte der kirchliche und politische Zusammenhang mit Bern doch zurückhaltend gewirkt. Es berührt dabei eigen, daß im letzten Jahrzehnt gerade der junge Louis Aug. Curtat, Helfer an der französischen Gemeinde in Bern, der spätere Führer des Waadtländer orthodoxen Staatskirchentums im Kampf gegen die Mômiers, damals in freundschaftlichen Beziehungen zu den Herrnhutern stand[3] und, eines Sinnes mit ihnen, den Warnruf gegen den Geist der deutschen Universitäten anstimmte, der zur Erschütterung der evangelischen Dogmen durch willkürliche, sog. wissenschaftliche Exegese führe und die philosophische Religion hoch über die evangelische Lehre stelle.[4] Man beachte, wie das Wort „evangelisch" hier im spezifischen Sinn gebraucht wird. Wir werden daher nicht fehl gehen, wenn wir die Waadt als am wenigsten, Genf als am stärksten dem Rationalismus verfallen bezeichnen und Neuenburg die Mittelstellung zuweisen, wobei nur noch einmal vor allen Verallgemeinerungen gewarnt sei!

---

1) H. Vuilleumier, *Les origines de la société de Bible du canton de Vaud et son fondateur* 1915.

2) Gachon an Mettetal, 29. Jan. 1790.

3) Vgl. den Brief seiner Cousine Marianne Curtat nach Herrnhut, 17. Febr. 1797.

4) Akten einer Kommission über den Verfall der Religion 1793—94 (StArBe).

Gleiche allgemeine Tendenzen der Zeit, aber eine starke Verschiedenheit in ihrer Aufnahme je nach den verschiedenen schweizerischen Kantonen und Gegenden, das scheint das Schlußergebnis. Dieses wird im III. Bande dieses Werks noch lebendiger und anschaulicher werden, wenn die verschiedenen Reaktionen zur Darstellung kommen.

7. Abschnitt.

Staat und Kirche im Aufklärungszeitalter.

Wir haben im I. Band ein Bild des orthodoxen Staatskirchentums und seiner Institutionen zu geben versucht. Es fragt sich, ob und wiefern es durch die neue geistige Bewegung modifiziert wurde. Die Frage gliedert sich in die zwei Unterfragen: Wie stellt sich der aufgeklärte Staat zur Kirche? Wie stellen sich die aufgeklärten Pfarrer zur Kirche und zu dem Staat?

Wir finden überall die Arbeit der Politiker unserer Zeit auf möglichst enge Verbindung von Staat und Kirche und stärkste Einschränkung der kirchlichen Besonderheit gerichtet. Dabei betrachtet sich diese Aufklärungspolitik als Vollendung der Tendenz des Reformationszeitalters, als endgültige Zerstörung alles wirklich oder scheinbar Hierarchischen innerhalb des protestantischen Staats. Sie tut das in doppelter Richtung: durch möglichste Befreiung des Einzelnen, d. h. des einzelnen Laien von allen Machtsprüchen der Pfarrer, also im Sinn der individuellen Toleranz, und zugleich durch möglichste Einzwängung der Pfarrerschaft in den Rahmen der weltlichen Politik und Staatsmoral, also im Sinn möglichster Verstaatlichung der Kirche.

1. Kapitel: Gewissensfreiheit und Toleranz.

Die Toleranzfrage war den Politikern des 18. Jahrhunderts fast ausschließlich durch die Existenz der Täufer und einzelner antichristlicher Sektierer, auch der Herrnhuter, nahegelegt, noch nicht durch irgendwelchen Unglauben und Kirchenhaß moderner Freigeister. Solche Freigeister hat es natürlich auch unter Gebildeten und gelegentlich sogar unter den Ungebildeten gegeben; aber sie wagten sich selten offen hervor, und vor allem hätten sie sich niemals getraut, praktisch den staatskirchlichen Gewohnheiten, z. B. der Kindertaufe, sich einfach zu entziehen oder kein kirchliches Begräbnis zu begehren. Alle offen zur Schau getragene Unkirchlichkeit in dieser Zeit fällt auf die Rechnung der Sektierer. Solchen gegenüber hat nun freilich kein schweizerischer Stand offen in rechtlicher Form ein Toleranzedikt proklamiert; denn das hätte einen Bruch mit allen bestehenden Ordnungen bedeutet und wäre einem Verzicht auf den schroffen konfessionellen Charakter dieser Kantone gleich gekommen, an dem vorläufig nicht gerüttelt werden durfte. Aber die faktische Toleranz, und zwar die bewußte, begann sich langsam durchzusetzen, wenn auch noch mit manchen Einschränkungen und Bedingungen, die wir heute als sehr hart und intolerant empfinden würden.

Das Verfahren war in den einzelnen Gegenden verschieden. Das Eldorado der Toleranz für alle Täufer blieb nach wie vor das Bistum Basel, wo die aus dem Bernbiet verjagten Täufer ein dauerndes Asyl gefunden hatten. In Basel bequemte sich die Obrigkeit zu einer faktischen Duldung der Täufer, die auch hier als gute Landwirte dem Staat einen gewissen Nutzen brachten und bei ihrer kleinen Zahl und ihrem vortrefflichen, stillen Lebenswandel ihm jedenfalls nicht viel schaden konnten.[1] Man wird diese faktische Toleranz z. T. auf die Rechnung der menschenfreundlichen Bestrebungen Isaak Iselins setzen dürfen; von den Pfarrern war meistens die Klage gegen die Täufer ausgegangen,[2] und eine Anfrage des Rates, ob nicht in der jährlich zu verlesenden Konfession einige die Wiedertäufer betreffende, hart klingende Ausdrücke geändert werden könnten, hatte der Konvent — angeblich aus formellen Gründen — abgelehnt.[3] Die Separatisten genossen die Vergünstigung der Reformationsordnung von 1748, welche das Halten von Privatversammlungen außer der Zeit des Gottesdienstes erlaubte. Obschon diese Vergünstigung nur den kirchlichen Pietisten zugedacht war, drückte der Rat ein Auge zu, auch wenn sie von Separatisten ausgenützt wurde, und schritt nur dann mit Polizeimaßregeln ein, wenn ein Separatist die Obrigkeit angriff oder sich den militärischen Uebungen am Sonntag entzog.[4]

Für Schaffhausen, das keine Täufer, wohl aber hartnäckige Separatisten auf der Landschaft kannte, stellte sich seit Ende der 60er Jahre der Rat auf den Standpunkt der Unterscheidung des Religiösen vom Politischen und ließ seinen Sektierern weitgehende Gewissensfreiheit, falls sie nicht dem kirchlichen Gottesdienst Konkurrenz machten, ihre Kinder zur Schule schickten und ihre Ehen kirchlich einsegnen ließen. Die Schaffhauser Pfarrer hatten ihren Rat zu dieser „vernünftigen Toleranz" ermutigt, hofften aber dabei im stillen, den Separatismus zum Aussterben zu bringen, indem sie die Rechtmäßigkeit der Ehe an das Versprechen des Besuchs des öffentlichen Gottesdienstes vor und nach der Trauung banden und von diesem pfäffischen Mittel die Brechung des separatistischen Eigensinns erwarteten.[5] Ob die Männer im Rat ebenso rechneten, entzieht sich meiner Kenntnis.

---

1) Vgl. das Gutachten der XIII von 1777 über die Täuferfrage: Eine Stimme für vorläufige Toleranz, eine Stimme für Duldung der schon seßhaften und für Verbot der Aufnahme neuer Täufer, die Mehrheit für Ausweisung der Täufer dies oder nächstes Jahr, jedoch mit dem Zugeständnis ihrer Nützlichkeit für das Staatswohl; ein Ratsbeschluß wurde damals nicht gefaßt; den Ausschlag für die weitere Duldung mochte das Beispiel Berns, wo der Antistes Erkundigungen einzog, gegeben haben. 1783 beauftragte der Rat die Landvögte, ihm über Zahl und Aufführung der Täufer Bericht zu geben; die kurz darauf einsetzende Kirchenvisitation auf der Landschaft muß dann die letzten Bedenken zerstreut haben.

2) Vgl. AEcclBas 1777 (Klage über Täufer in Läufelfingen), 1783 (über solche in Rothenfluh).

3) AEcclBas, 14. Mai 1783.

4) Vgl. Band I p. 355. Im Fall des Berner Separatisten Joh. Krumm betonte der Antistes in seinem Gutachten dessen trotzige Stellung zur Obrigkeit; der Meyer Hans von Rickenbach wurde vom Landvogt dem Rat wegen Verweigerung der Waffenübungen verzeigt.

5) Vgl. Bächtold, Vorsteher. Dazu der Brief Melchior Habichts in Lohn an Antistes Merian vom 7. Sept. 1795: „Der Magistrat läßt ihnen völlige Toleranz ..." mit dem be-

Im Bernbiet, wo die Täufer selten, dafür die Separatisten so zahlreich wie in keinem andern Kanton geworden waren, war die zunehmende Toleranz der Obrigkeit zu verdanken. Die Bannisierung der Täufer kam völlig aus der Mode; gegenüber Separatisten, die nicht huldigen und nicht die Waffen ergreifen wollten, drückte die Regierung gern ein Auge zu. Es wurde Sitte, daß die Amtleute bei den Huldigungen sich nicht so genau umschauten, ob alle schwuren; bei den Musterungen begnügte man sich an den meisten Orten damit, daß die Sektierer sich nur bei den Truppen zeigten. Hartnäckigen Dienstverweigerern freilich wurde die Last auferlegt, einen Stellvertreter zu montieren und zu munitionieren; denn Bern hielt mit gutem Grund auf Kriegstüchtigkeit. Als Folge der toleranten Haltung der Regierung wird uns zunehmende Toleranz auch unter der Geistlichkeit genannt. Einzelnen Pfarrern schien die Nachsicht der Obrigkeit gegen die Sektierer jedoch zu weit getrieben; sie fürchteten Mißbrauch dieser Duldung und als Folge einen Umschlag der Regierung in allzugroße Strenge.[1] Merkwürdigerweise erlebte Zürich, in dem entsprechend dem Stand seiner Aufklärung unter Antistes Ulrich Staat und Kirche an Toleranz miteinander wetteiferten, den schwersten Konflikt mit den Sektierern. In Bauma im Töß tal war es 1777 durch die Schuld des trinkfesten und stramm orthodoxen Vikars Ammann zu Wutausbrüchen des orthodoxen Pöbels gegen einige Anhänger des inneren Lichtes gekommen; da die harmlosen, aber eigensinnigen Leute auch die Teilnahme an den militärischen Uebungen verweigerten, nahm der Handel einen politischen Charakter an. Der Rat gab den Sektierern von Bauma sechs Monate Bedenkzeit, ob sie ihren Bürgerpflichten genügen oder nach Verkauf ihrer Güter auswandern wollten. Als die Trotzköpfe sich weder zum einen noch zum andern entschlossen, verkaufte man ihre Güter zwangsweise, gab ihnen den Erlös in die Hand und spedierte sie zum Land hinaus. Fatalerweise kehrten sie alsbald wieder zurück, und keine noch so lange Zuchthausstrafe, auch keine Bearbeitung ihrer Gewissen durch die Waisenhausprediger und durch den Herrnhuter Anton Stähli, vermochte ihren frommen Eigensinn zu erweichen. Sie nahmen weder Befehl noch Rat an, wollten sich lieber zu Tode langweilen, als sich mit einer nützlichen Arbeit abgeben und trotzten der Obrigkeit so lange, bis diese nachgab und die noch lebenden Sektierer — mehrere von ihnen waren wirklich im Zuchthaus gestorben — in ihre Heimat entließ.[2] Was hier vorging, kann man wohl als einen

zeichnenden Schlußwort: „so beobachtet man meines Erachtens gegen sie die Pflicht christlicher Liebe und politischer Klugheit."

1) Vgl. die Briefe des Pfarrers Johannes Wyttenbach an Antistes Merian vom 11. Juli 1777 und 4. März 1778; hier das Wort von den Pfarrern, die den „Geist unseres toleranten Saeculi und die Gesinnung der hohen Obrigkeit kennen" (CMer); das Beispiel eines frommen Dienstverweigerers: Joh. Pfäffli zu Hasli bei Burgdorf laut dem Brief Heinrich Siegfrieds aus Zofingen an David Petillet in Lausanne vom 22. Juni 1793 (*BFEL FT* 1028).

2) Vgl. Bd. I, 253 f. Hauptquelle für die Sektierer von Bauma sind neben AEcclTig die Briefe von Antistes Ulrich an Antistes Merian vom 14. Dez. 1777 und 21. Juli 1779; dazu die Briefe Anton Stählis vom 5. Juli und 7. Sept. 1775 (UArh R 19 C 19). Als Grund für das Einschreiten der Obrigkeit wird das Gerücht genannt: es würden sich alle in der Gegend weigern, militärische Uebungen mitzumachen, falls diese frei erklärt würden. Im Rat wurde auch der Plan erwogen, die Trotzköpfe nach dem Elsaß oder gar nach dem Kap

Sieg des religiösen Antimilitarismus gegen die staatliche Gewalt bezeichnen; der Staat stieß hier zum erstenmal an eine Grenze seiner Macht. Im übrigen erfreuten sich die Separatisten im Zürichbiet der weitgehendsten kirchlichen und staatlichen Duldung; den Separatisten in Rafz wurde z. B. 1792 die Kopulation ausdrücklich gestattet, da sie actus civilis sei, und da durch Nachsicht nur gewonnen werde, während der Druck alles verschlimmere. [1]

In Graubünden bildete lange Zeit während der erbitterten Kämpfe zwischen den Herrnhutern und den Orthodoxen die evangelische Session einen Hort der Vernunft und der Duldung, vielleicht weniger aus neutraler Ueberlegenheit, als weil die Herrnhuter in dieser obersten Behörde einige Anhänger zählten. Klassischer Ausdruck der hier herrschenden Gesinnung war das 1775 den Gemeinden zur Abstimmung vorgelegte Parere, das die Duldung oder den Ausschluß der fremden herrnhutischen Lehrer in das Belieben der Einzelgemeinden stellte, den Pfarrern und Kandidaten aber die Freiheit beließ, zu lesen und zu denken, was ihnen recht schien. Obschon die Mehrheit der Gemeinden diesem Beschluß zustimmte, behielt bei den Pfarrern der fanatische Parteigeist die Oberhand über die Vernunft, und leider gelang es ihnen, auf der tumultuarischen Synode von Sins 1778 den einen der drei weltlichen Assessoren auf die orthodoxe Seite hinüberzuziehen und gegen die herrnhutische Synodalmehrheit aufzureizen. Die Folge war, daß nun auch die evangelische Session ihre tolerante Haltung aufgab und 1778 den Gemeinden neue harte Beschlüsse zur Abstimmung vorlegte: einen förmlichen Antiherrnhutereid für alle neuen Kandidaten und das Verbot des Aufenthaltes fremder Emissäre in Graubünden. Von 49 Gemeinden nahmen 32 diese Vorschläge an; es war der orthodoxen Minorität der Pfarrer gelungen, die Politiker durch das Gespenst der ausländischen Gefahr gegen das Herrnhutertum so aufzuregen, daß vorübergehend Graubünden ihm verschlossen wurde. Sobald jedoch 1784 der erste tapfere Herrnhuterkandidat sich auf der Synode weigerte, den Antiherrnhutereid zu schwören, gerieten Synode und evangelische Session in solche Verlegenheit, daß sie schleunigst die Gemeinden durch eine neue Abstimmung den früheren Beschluß moderieren und die ausdrückliche Erwähnung der Herrnhuter im Eid streichen ließen; damit war die frühere Freiheit für die Pfarrer wieder hergestellt. Die Abstimmung war freilich diesmal für die Sache der Toleranz nicht so glänzend; von den 49 Stimmen waren nur 22 ausdrücklich für Moderierung, jedoch nach bewährter Bündner Sitte wurden die 9 ausbleibenden als Ja gerechnet. Man erkennt daraus, daß tatsächlich die Ausländergefahr bei vielen Bündner Gemeinden Eindruck gemacht hatte. Dieselben Gemeinden erlagen bald nachher der vom Ausland hereinbrechenden theologischen Aufklärung, ohne diese Gefahr nur zu bemerken. Gerade ein Ruhmestitel für die Graubündner sind weder das Edikt gegen die Herrnhuter noch die synodalen Kämpfe, die es veranlaßt hatten.

Es ist besonders betrübend, bei dieser Stellung des evangelischen Staats zu Täufern und Sektierern aller Art das Haupthindernis der Duldsamkeit fast immer

der guten Hoffnung zu senden; man war aber human genug, sich vorerst zu erkundigen, ob sie dort nach Leib und Seele richtig untergebracht und versorgt würden.

1) AEcclTig, 4. Mai 1792.

bei den Pfarrern zu finden. Menschlich läßt sich das ja nur zu gut erklären. Jede fremde Propaganda in ihrem Bezirk drohte ihnen, von ihren Schäflein wegzunehmen, und alle diese Täufer und Separatisten, die abseits der Kirche ihr unsträfliches Leben führten, schienen wie ein Vorwurf gegen den Pfarrer zu sein oder wenigstens zu sagen, daß man es auch ohne ihn ganz wohl aushalten könne. Es kommt dazu, daß, während in der katholischen Kirche der Pfarrer von jeher gewohnt war, mit so und so viel Ordensbrüdern sich in die Seelen seiner Parochie teilen zu müssen, der protestantische Pfarrer sich durch die Aufhebung des Ordenswesens von allen Rivalen befreit sah und nun glaubte, allein die Vertretung des Herrgotts bei allen seinen Gemeindegenossen besorgen zu dürfen. Aber es ist doch mehr als beschämend, wenn gerade aufgeklärte Pfarrer sich nicht über diesen kleinlich pfäffischen Standpunkt erhoben und aus ihrem Geschwätz von Humanität und Toleranz nicht einmal den nächsten Schluß zu ziehen wagten, ihren Pfarrkindern die Freiheit einzuräumen, ihr religiöses Bedürfnis nach individuellem Geschmack zu befriedigen. Im Baselbiet verhielt sich so der aufgeklärte Pfarrer von Gelterkinden. J. J. Säsch, der gleich mit der Anzeige an den Landvogt bereit war. Im Bernbiet werden wir in der Zeit der Helvetik dem zum Dekan vorgerückten Führer der Berner Aufklärer, Joh. Ith, als Vertreter des intolerantesten Staatskirchentums gegen alle Sektierer begegnen. Im Schaffhausischen weiß es der Aufklärer Melchior Habicht als besondere christliche Liebe zu rühmen, wenn die Eheschließung der Separatisten nur nach kirchlicher Dressur erlaubt wird. Und nicht bloß einzelne Pfarrer, ganze Körperschaften machten sich der schimpflichsten Engherzigkeit schuldig; konnte doch der Basler Konvent noch 1790 Leuten, die nicht zum Abendmahl gingen, mit Anzeige an die Obrigkeit und unehrlichem Begräbnis drohen lassen. Aber auch hier wäre wieder jede Verallgemeinerung verkehrt. Die Zürcherkirche hat, wenigstens im Zeitalter des Antistes Ulrich, dank ihrer fortgeschrittenen Bildung ein leuchtendes Beispiel der Toleranz gegeben. Als 1780 aus dem Elsauer Kapitel eine Menge Klagen über das dortige Treiben der Sektierer und Stundenhalter vor den Examinatorenkonvent in Zürich gelangten, kam dieser nach Prüfung derselben zu dem Schluß: die Rechtgläubigen sollen acht geben, daß sie die andern nicht ärgern oder halsstarrig machen und durch Gewalttätigkeit das Uebel nicht vergrößern; sie sollen sie warnen, wenn sie politische Gesetze übertreten, sie darnach auch gelind strafen; doch daß man sage, es geschehe nicht um Religionsmeinungen willen. Antistes Ulrich hielt dann die berühmte Rede über die Behandlung der Sektierer: Liebe sei doch immer das geschickteste Mittel, Gegenliebe zu pflanzen. Er suchte ihre Mängel aus ihren Verstandesfehlern und ihrem Mangel an richtigen Einsichten zu erklären, rühmte aber ihren großen Eifer für Gott und stellte ihnen andere gegenüber, die ebensowohl Aergernis geben, die in Wirtshäusern sitzen, Zoten reißen, andere verleumden, spotten usw. Hier tritt uns einmal die starke Seite der Aufklärung entgegen. Es kam eben auch da alles auf die Personen an.

Den Katholiken gegenüber war das strikte Verbleiben beim konfessionellen Staat das einzig Mögliche, da man auf jener Seite für tolerante Maßregeln kein Gegenrecht gefunden hätte. Konfessionelle Reibereien hörten bis zur Revolution nicht auf und nötigten jeweilen die Tagsatzungsabgeordneten, ihr protestantisches

Bewußtsein nicht zu vergessen. Aber der alte Eifer für die Glaubensgenossen nahm bei den Politikern der Aufklärungszeit mächtig ab; es wurde mit Mühe die bestehende Gewohnheit der Liebesgaben aufrecht erhalten; neue Gesuche von 1785 an wurden in einer Zeit rundweg abgelehnt, da soeben das Toleranzedikt für die österreichischen Lande dem Protestantismus neue große Aufgaben stellte. Ohne einen nach außen deutlichen Bruch trat die Politik immer mehr aus der konfessionellen Sphäre heraus und begann, die eidgenössischen Fragen in patriotischem Sinn anzugreifen. Die Korrespondenz Isaak Iselins mit seinen politischen Freunden gibt dafür mehr als einen Beleg. Es begann sich in den Köpfen dieser Aufklärer die Meinung von der Ungefährlichkeit und der durch die Aufklärung bewirkten neuen Milde der Katholiken festzusetzen, und das erst wenige Jahre nach dem entsetzlichen Bluturteil der Luzerner Regierung über Schmiedlin! „Der Geist des Hasses und der Verfolgung", schreibt Iselin 1756, „ist in unsern aufgeklärten Zeiten ziemlich gemildert und geschwächt worden". Er ging damals so weit, zu behaupten, der Verzicht der Evangelischen auf ihre Vorteile seit dem Toggenburger Krieg wäre das beste Mittel zur Verständigung der beiden Religionsparteien. Man gebe doch die Grafschaft Baden den katholischen Orten zurück, denn der Vorteil, zwischen Brüdern die Ruhe, die Einigkeit, die Zuversicht, das Vertrauen und die Liebe herzustellen, gehe allem vor. Ein Jahr darauf mußte er zwar von der Sorge der Evangelischen berichten, da der Abt von St. Gallen und die katholischen Orte mitten im Winter Musterungen veranstalteten und die katholischen Orte Abneigung zeigten, die alten Bünde zu beschwören. Da konnte sogar Iselin vorübergehend über die Siege Friedrichs des Großen und ihre Bedeutung für das protestantische Deutschland jubeln. Aber es brauchte nur der preußische König eine Schlappe zu erleiden — gleich tauchte bei Iselin das Projekt der Abtretung der 1712 gewonnenen Territorien wieder auf; man müsse doch Rücksicht nehmen auf Frankreich und Oesterreich, die den Frieden diktieren würden. Es ist ein Glück, daß solche herzensschwache Männer nicht in härteren Zeiten lebten, da die Sache des Glaubens ernsthaft auf dem Spiele stand. Es begann dann um dieselbe Zeit die vielversprechende Annäherung evangelischer und katholischer Patrioten und Bildungsfreunde, die sich in der neuen Schinznacher Gesellschaft für die Verwirklichung ihrer gemeinsamen Ideale verbanden. Hier wurde jener schweizerische Patriotismus großgezogen, für den die konfessionellen Gegensätze nicht mehr existierten, und der so recht den Eintritt der neuen Zeit bekundet. Er war jedoch zunächst Bekenntnis der einzelnen Individuen und ging die kantonalen Regierungen, die an ihre Konfession gebunden waren, nichts an. Immerhin trat als handgreiflicher Erfolg dieses Patriotismus hervor, daß bei den Bündnisverhandlungen mit Frankreich 1776—1777 sogar von katholischer Seite der alte Restitutionsgedanke zuletzt fallen gelassen wurde und zum erstenmal seit Jahrhunderten die Schweiz dem Ausland gegenüber konfessionell einig erschien. Schon bereitete sich jene Stimmung vor, die dann zur Zeit der Helvetik die ganze konfessionelle Gegensätzlichkeit als etwas Vergangenes und Ueberwundenes ignorieren zu können meinte, weil sie zufällig in dem erleuchteten Patriotenkreis wirklich überwunden war.

Ihren klassischen Ausdruck schuf sich diese antikonfessionell patriotische Gesinnung

in dem berühmtesten Werk jener Zeit, in Johannes Müllers „Geschichten der Schweizer" vom Jahre 1780. Obschon dieser Historiker in seinem Stoff lange vor der Reformation stehen bleibt, läßt er sich keine Gelegenheit entgehen, seine Abneigung gegen die Reformation und ihre Folgen dem Leser zu verraten. [1]

Das Vorwort gibt dazu den Ton an: „Es erhob sich über die Religion ein unendlicher Streit, nicht, ob irgend etwas Unbegreifliches glaubwürdig wäre, sondern ob die Vernunft einige unbegreifliche Artikel mehr oder weniger glauben müsse; also durfte der Streit nicht mit Vernunft geführt werden. Es folgt ein zweihundertjähriger Kampf um die Oberhand, Gleichheit oder Freiheit, beides, der Sekten und Mächte." Das war die schmähliche Zeit, wo, „welches kaum glaublich, die Schweizer Kontroversisten geworden, sich untereinander und nicht mit Europa gemessen, einander und nicht Monarchen gefürchtet, sogar die Bünde nicht mehr erneuert." [2] Keine Macht litt schwerer darunter als Müllers Liebling, Bern, das eben auf dem Wege war, ein gewaltiges Reich zu stiften, als „alles durch die Theologie verstellt und verschlungen worden war." [3] Und mit Ingrimm hob Müller hervor, wie durch die reformatorische Bewegung die Festfeiern für die alten Schlachten in Vergessenheit gerieten: das Fest für Morgarten abzuschaffen haben die Prädikanten im 16. Jahrhundert sich nicht geschämt, während in vielen katholischen Tälern dem Volk seine Väter hierdurch vor Augen blieben, [4] die Feier des Laupener Tages ist mit allen Gedächtnisfesten solcher Taten, durch welche die Schweiz frei entstanden und Macht erworben, abgestellt, dagegen sind bis vor kurzem zwei Treffen zwischen den Bernern und den katholischen Eidgenossen als Gedächtnisfeste begangen worden; [5] im Glarner Land haben sich die Reformierten von dem Näfelser Siegesfest abgesondert und halten einen Bettag für sich. [6]

Für Müllers Entwicklung charakteristisch ist freilich auch das andere, daß er 6 Jahre später bei der zweiten Ausgabe seines Werkes alle diese Stellen fallen ließ. Eingeschlagen hat trotzdem seine erste Ausgabe am gewaltigsten und in ihr schrieb der protestantische Pfarrerssohn und ehemalige Theologe über den Protestantismus eisig kühl bis ins Herz hinein.

Am verhängnisvollsten erwies sich der angeblich überkonfessionelle Standpunkt der neuen Patrioten am Ausgang des Jahrhunderts für die Protestanten im Veltlin. Wir kennen die berühmte, im Jahr 1726 erneuerte Mailänder Kapitulation, durch die die drei Bünde wieder in den Besitz des Veltlins, aber eines ausschließlich und für alle Zukunft katholischen Veltlins, gelangt waren. Sie war faktisch durch mannigfache Anwesenheit evangelischer Prediger im Gefolge der evangelischen Amtsleute und durch dauernde Ansiedlung evangelischer Bauern im Tal von Mese längst durchbrochen. Kam nun gar die Zeit des Toleranzedikts unter Joseph II., so mußte zu erwarten sein, daß das Gewohnheitsrecht dieser Protestanten im Veltlin über den veralteten Buchstaben der Mailänder Kapitulation den Sieg davontrug. Da begannen die Veltliner von etwa 1786 an Beschwerden zu erheben, speziell wegen Uebertretung des § 33, und die österreichische Vermittlung anzurufen. Das erwachende Freiheitsstreben der Veltliner verband sich mit ihrer katholischen Bigotterie, ihrem Protestantenhaß und mit der speziellen Feindschaft gegen die gerade

1) Vgl. Arnold Jaggi, Ueber Joh. von Müllers Geschichtsauffassung, 1922.
2) Die Geschichten der Schweizer, 1780, p. 313.
3) Ebenda, p. 170.
4) Ebenda, p. 106.
5) Ebenda, p. 217.
6) Ebenda, p. 444.

im Veltlin allmächtige Familie v. Salis, die der vorzüglichste Hort des dortigen Protestantismus war. Die Priester fingen an, sich einzumischen; Gebete und Prozessionen zur Erhaltung des katholischen Glaubens wurden inszeniert und die Bevölkerung von den Kanzeln gegen das Haus Salis und die Evangelischen verhetzt.

Und nun geschah das Widersinnige: Um das als freiheitsgefährlich und oligarchisch verrufene Haus der Salis zu stürzen, verbanden sich die Bündner Patrioten, darunter ein großer Teil Evangelische, mit den gemäßigten Veltlinern zur Unterstützung gerade der konfessionell katholischen Forderung. Als 1789 von Wien eine doppeldeutige Antwort ausging, da waren es die Patrioten, die alsbald ausriefen, der Kaiser habe deutlich ausgesprochen, daß die Privattoleranz fallen müsse. Im Jahr 1790 mußten die Gemeinden abstimmen. 38 von 63 stimmten für Beibehaltung des Artikels 33, d. h. für Ausschluß der Protestanten aus dem Veltlin. Im Zehngerichtenbund wußte die Familie v. Sprecher dem Volk eine rein politische Auffassung der Protestantenemigration beizubringen. Am 18. Februar 1790 gab die Standeskommission bereits den Befehl, alle Reformierten sollten am 20. Juni auswandern.

So rasch freilich kam es nicht zum Aeußersten. Es setzte alsbald, wie zu erwarten, eine mächtige Gegenagitation ein. Besonders unter den Bündner Pfarrern erwachte ein großer Eifer für die Glaubensgenossen in Veltlin. Aber was sollte geschehen? Der Vorschlag des Pfarrers a Porta in Soglio um Einberufung einer außerordentlichen Synode, um den Veltliner Protestanten zu Hilfe zu kommen, wurde von Dekan Kind in Chur, einem durchaus konfessionell empfindenden Mann, als unangemessen abgelehnt. Dagegen gab Kind mit den beiden andern Dekanen namens der reformierten Geistlichkeit dem Kongreß in Chur ein Memorial gegen den Emigrationsbeschluß ein. Aber dagegen kämpfte einer aus dem evangelischen Ministerium selbst mit aller Macht, der leidenschaftliche Patriot Heinrich Bansi; es seien ja gar nicht alle reformierten Geistlichen mit dem Memorial der Dekane einverstanden; das Geschäft zwischen unserm Vaterland und den Untertanen sei ein ökonomisches, nicht ein Religionsgeschäft. In einem offenen Brief an Antistes Castelberg in Ilanz protestierte Bansi gegen die Einmischung der Religion und der Geistlichkeit in diese „rein politische" Frage. Von Bansi, der zu Zürich manche Verbindungen hatte, vermutlich bestimmt, warf damals sogar Heinrich Pestalozzi seinen ganzen Einfluß auf den österreichischen Grafen Karl v. Zinzendorf in die Wagschale, um in Oesterreich gegen die ungesetzliche Religionsfreiheit im Veltlin Stimmung zu machen.[1] Das Corpus Catholicum in Graubünden war natürlich gleichfalls gegen das evangelische Memorial aufgetreten, und in brüderlicher Eintracht kämpften Katholiken und evangelische Patrioten für die Säuberung des Veltlin von den Protestanten. Indessen wurden mit Wien neue Verhandlungen angeknüpft. Kanitz in Wien wäre der Toleranz günstig gewesen, aber Wilczneck, der mailändische Statthalter, war ihr spinnefeind. Er bestand darauf, daß Artikel 33 strikte beobachtet und den Veltlinern in allem willfahren werde. Den Häuptern in Graubünden blieb jetzt nichts andres

1) Pestalozzi Werke I, p. 289.

übrig, als entweder einen Aufstand ihrer lieben Untertanen zu riskieren oder Ja zu sagen. Im Sommer 1792 beschloß die Standesversammlung in Chur, auf Mai 1793 die Auswanderung aller Protestanten aus dem Veltlin mit etwas Verlängerung der Frist für die armen Bauern in Mese festzusetzen. Ein Schreiben der rätischen Synode an den Bischof von Como um Erhaltung der Toleranz war ein Streich in die Luft. Durch den fanatisierten Pöbel wurden selbst jene Bauern von Mese, 34 an der Zahl, zum Land hinausgejagt. Und was war das Endergebnis? Die Freiheitslust der Veltliner war durch die Patrioten aus Graubünden so kräftig angefacht, daß jene der Austreibung der verhaßten Protestanten nach kurzer Zeit den Abfall von der bündnerischen Herrschaft folgen ließen; und das alles schließlich aus reinem Faktionsgeist einzelner Bündner Familien, aus Haß gegen das Haus Salis, das aus diesen Untertanenländern seine reichsten Einkünfte bezog. Für diesen Parteigeist mußte der Protestantismus die Kosten bezahlen.

Wir werden im Zusammenhang mit der französischen Revolution die Wirkungen des neuen schweizerischen Patriotismus auf die kirchlichen Dinge verfolgen. 1794 und von da an regelmäßig wurde im Gefühl der großen vaterländischen Not der vorher spezifisch protestantische Bettag in einen eidgenössischen Bettag verwandelt, an dem auch die Katholiken teilnahmen, und im gleichen Jahr wurden aus Anlaß der eidgenössischen Grenzbesetzung im Nordwesten den katholischen Truppen im Baselbiet zu Stadt und Land evangelische Kirchen für ihren Gottesdienst eingeräumt. Damit gewann der katholische Gottesdienst zum erstenmal staatliche Anerkennung in Basel. Bis dahin kannte Basel bloß den katholischen Gottesdienst in der Kapelle des kaiserlichen Gesandten an der Lottergasse, an dem sich schon in den 60er Jahren so viele Hintersaßen beteiligten, daß die Kapelle sie gar nicht mehr fassen konnte und so ein Teil dieser Katholiken auf öffentlicher Straße vor der Kapelle knieend der Messe assistierte und die katholischen Zeremonien verrichtete. Als sich die Katholischen im Winter 1766 einmal gar zu krautig machten und einem vorbeigehenden Reformierten, der den Hut nicht abzog, den Hut vom Kopf schlugen, so daß eine Prügelei entstand, schritt die Basler Regierung freilich ein und verbot den Katholiken innerhalb der Stadtmauern die Ausdehnung ihres Gottesdienstes auf die Straße und in die Oeffentlichkeit.[1] Mit dieser Einschränkung erhielt sich der Kult in der Gesandtschaftskapelle bis in die Revolutionszeit. Seit 1794 aber behauptet er sich in der Clarakirche auf Verlangen des französischen Botschafters bis zur Helvetik. Antistes Ulrich in Zürich jubelte über diese schöne Probe christlicher Toleranz,[2] die indes rechtlich keine Bresche in das konfessionelle Staatskirchentum legte. Aber es war das Zeichen einer beginnenden neuen Orientierung.

Weit unheimlicher für die Zukunft erschienen dagegen die Fortschritte, welche ganz in der Stille der Katholizismus in Genf zu einer Zeit machte, da Genf doch politisch noch seine volle Selbständigkeit besaß. Die *Vénérable Compagnie* wurde 1778 durch das Verlangen einiger Aeltester überrascht, es möchten doch von Zeit zu Zeit mehr Kontroversfragen in der Kirche behandelt werden, aus keinem andern

1) Die Akten zu dem Konflikt von 1766, StArBas, D 1.
2) Antistes Ulrich an Antistes Merian, 18. Sept. 1732.

Grund, als weil der Katholizismus in der Genfer Bevölkerung immer mehr Boden gewann[1]. Die Genfer Geistlichkeit ließ sich dies nicht zweimal sagen und nahm eine Enquete über die katholischen und überhaupt über die fremden Einwohner in Genf auf; das Ergebnis war, daß ca. 700 Katholiken in Stadt und Banlieue neben 1200 fremden Protestanten ansässig waren. Nicht ein Jahrzehnt später, 1787, machte Pfarrer Sarasin seine Kollegen auf die Zunahme der Katholiken in der Genfer Einwohnerschaft aufmerksam; man stellte eine neue Statistik auf und kam auf 14—1500 katholische Einwohner, 88 Haushaltungen gegenüber 44 vor 9 Jahren. Der Katholizismus verdoppelte sich also in Genf in einem Jahrzehnt. Kein Wunder, daß man in Zeitungen bereits von der Errichtung einer katholischen Schule mit Pensionat lesen konnte, wogegen das *Consistoire* natürlich sogleich Protest erhob. Aber auch in Genf mußte die Politik mithelfen, den Katholizismus festeren Fuß auf protestantischem Boden fassen zu lassen. Durch die Pazifikation vom Jahr 1782 unter den Mediatoren Frankreich, Sardinien, Bern und Zürich veränderte sich die Stellung Genfs zu seinem früheren Erbfeind, dem katholischen Savoyen. Da konnte die Genfer Escalade, das alte Wahrzeichen des protestantischen Genf, auf einmal als Beleidigung des freundschaftlichen Nachbars erscheinen. Man beschloß 1785 ihre Einstellung und hielt daran bis in die Revolutionsjahre fest. Es war, als sei der alte Genfergeist aus der Welt verschwunden.

Man darf aber auch für die übrige Schweiz nicht meinen, daß durch die Macht des neuen Aufklärungsgeistes und des Patriotismus die Zeit der konfessionellen Reibungen ein für allemal vorüber war. Die Zürcher Visitationsberichte erzählen wenigstens in den 70er Jahren häufig von Uebergriffen der Katholiken in paritätischen Gemeinden. Müllheim im Thurgau beschwerte sich 1774 über Verlängerung des katholischen Gottesdienstes auf Kosten des evangelischen. Basadingen klagte 1776 über eine katholische Hebamme, die ein reformiertes Kind taufte, über einen katholischen Nachtwächter, der ausrief: „Uns helfe Gott und Maria," über einen katholischen Pfarrer, der an die Kirchtüre das Schema des Jubelablasses anschlagen ließ, worin u. a. stand: zur Ausrottung der Ketzer. 1787 mußte Dekan Wegmann in Zurzach der paritätischen Gemeinde einen erneuerten Schutz- und Schirmbrief gegen das Kollegiatsstift erwirken.[2] Sogar aus einem rein protestantischen Kanton wie Basel wurden häufig Klagen über das freche Treiben der Katholiken laut. Das eine Mal heißt es, katholische Pfarrer hätten sich auf reformiertem Territorium zu viel Freiheit erlaubt, das andere Mal werden mit Bedauern Uebertritte zum Katholizismus gemeldet, ein drittes Mal wird den Pfarrern vom Konvent aus Anlaß der Verheiratung einer Landschäftlerin mit einem Katholiken der Nachbarschaft aufgetragen, ihre Gemeinden vor Indifferentismus und Abfall zum Papstitum zu warnen.[3] Soll man nun daraus schließen, die Pfarrer seien wieder an Einsicht und Humanität hinter den Politikern zurückgeblieben, weil sie ein solches Gewicht auf den konfessionellen Gegensatz legten, den jene zu ignorieren begannen? Wir denken eher: die Pfarrer kannten den Katholizismus aus der Nähe, die Politiker lebten diesmal

1) *Rég. V.C.* 1778, 1787.
2) AEcclTig 1774, 1776, 1787.
3) AEcclBas 1770, 1771, 1778; Kir.-Arch. S 2.

mehr in einer schönen patriotischen Idee. Als diese Idee in der helvetischen Periode vorübergehend zum Sieg gelangte, war ein Hauptgrund des Scheiterns der neuen Staatsbildung gerade die Geringschätzung der Konfessionsunterschiede und des Katholizismus besonders seitens der Politiker.

Der letzte konfessionelle Zwist von größerer Bedeutung spielte schon in die Zeit der beginnenden französischen Revolution hinein und betraf das Verhältnis der reformierten Synode Toggenburgs zum Fürstabt von St. Gallen. Der evangelische Hauptmann Wetter in Ganterschwil hatte sich an einer Leichenpredigt so gestoßen, daß er im Wirtshaus vor Zeugen „allen Glauben, Moralität und kirchliche Ordnung lästerte," den Pfarrer einen Sakramentspfarrer und seine Predigt eine Teufelspredigt schalt. Die Gemeinde betrachtete den Fall als rein kirchliche Angelegenheit, klagte vor einer außerordentlichen Synode 1787 gegen ihren Vorgesetzten, und die Synode exkommunizierte den wüsten Schimpfer und suspendierte ihn dazu von allen Funktionen eines evangelischen Dorfvorgesetzten. Damit aber griff sie allerdings in die Landesrechte des Abts über, und die Folge war, daß nun der äbtische Landvogt, der in der Klage gegen Wetter eine bloße Injurienſache sehen wollte und Wetter geheißen hatte, gar nicht vor der Synode zu erscheinen, den evangelischen Landrichter, der auf der Synode klagend gegen Wetter aufgetreten war, aller Aemter entsetzte. Das kam den reformierten Toggenburgern als ein Schlag gegen ihre Kirchendisziplin, als eine Parteinahme des Abtes für den kirchlichen Frevler vor. In ihrer Notlage wandte sich die Toggenburger Synode durch den aus Bern stammenden Pfarrer Lutz von Lichtensteig an den Berner Kirchenkonvent, und dieser ließ alsbald durch eine besondere Deputation den bernischen Ehrengesandten für die Tagsatzung in Frauenfeld das Interesse der evangelischen Kirche und Landschaft Toggenburg empfehlen. Daraufhin nahmen sich Zürich und Bern auf der evangelischen Tagsatzung energisch der Toggenburger Synode an und brachten nach ziemlichem Widerstand durch freundeidgenössische Unterredung die äbtischen Gesandten dazu, daß der Abt jenen evangelischen Landrichter, nachdem dieser ihm eine Rekursschrift mit Nennung der Zeugen und der ausgestoßenen Lästerungen zugestellt hatte, wieder in Rang und Ehren einsetzte und sogar den Hauptmann Wetter seine Ungnade und verdiente Strafe fühlen ließ. Formell war damit das Hoheitsrecht des Abtes gewahrt; die Synode war von ihrem Uebergriff zurückgekommen, während sachlich die Kirchendisziplin der Synode vom Abt gebilligt und unterstützt wurde. Damit konnten sich beide Teile zufrieden geben. Hauptmann Wetter aber leistete dem Pfarrer Abbitte und bat 1790 die Toggenburger Synode reuig und demütig um Wiederaufnahme in die Kirche, die ihm auch gewährt wurde. [1]

Den Lutheranern gegenüber war Genf mit gutem Beispiel vorangegangen. Es hatte seit Anfang des Jahrhunderts eine lutherische Gemeinde auf seinem Boden mit eigenem lutherischem Pfarrer. [2] In Basel kam 1762 die Frage der Aufnahme von Lutheranern ins Bürgerrecht zur Sprache. Der Konvent fand

1) StATogg 1787, 1790; AEcclTig, 26. Aug. 1787; AEcclBe V, 28. Juli 1789; Eidg. Abschiede VIII, 134 u. 143.

2) H. Heyer, *L'église de Genève*, p. 249 gibt die Liste der lutherischen Pfarrer seit 1707.

nicht den Mut, dazu zu raten. Wohl müsse man die Vereinigung beider Konfessionen wünschen, allein man befürchte Indifferentismus von einer solchen Neuerung. Dagegen wären einzelne Mitglieder bereit gewesen, den Lutheranern eine Kirche zu eigenem Gottesdienst abzutreten. Iselin ärgerte sich über diese Aengstlichkeit der Pfarrer; die Politiker waren auch hier fortgeschrittener.[1] Bis zum Ende des Jahrhunderts blieb alles beim Alten. In Zürich wurde 1796 davon Notiz genommen, daß ein Lutheraner Kocher aus Darmstadt auf der Landschaft Vikarsdienste verrichtete; man ließ ihn gewähren.[2]

Es ist überall dieselbe Erscheinung: Während die Mehrzahl der Pfarrer mit oder ohne Aufklärung den Weg zur Erweichung der staatskirchlichen Ordnungen nicht finden konnte, waren die Politiker im Begriff, sich von den konfessionellen Gesichtspunkten immer mehr loszumachen und sich an die Staatsraison zu halten. Aber sie wagten dennoch nirgends einen offenen Bruch mit dem alten System. Man übte faktisch immer mehr Toleranz gegen Vertreter anderer Richtungen, aber man schützte gleichzeitig die alten Institutionen, welche keine Toleranz kannten. Erst die Helvetik änderte hier den konservativen Kurs.

2. Kapitel. Verschärfung des Staatskirchentums gegenüber der Geistlichkeit.

Das Merkwürdigste liegt für uns heute in dem entgegengesetzten Verhalten des aufgeklärten Staats gegen das Gewissen der einzelnen und die Kirche. Keine Rede davon, daß etwa aus der Anerkennung der Gewissensfreiheit des einzelnen irgendeine Folgerung für eine größere Selbständigkeit der Kirche dem Staat gegenüber gezogen würde. Das Staatskirchentum nähert sich gerade jetzt seiner höchsten Steigerung. Der Begriff der Kirche als einer selbständigen Größe hat keiner Zeit mehr gefehlt als der Aufklärungszeit. Die Kirche ist ein Staatsinstitut und die Pfarrer sind Staatsbeamte; darin erschöpft sich ziemlich die ganze kirchenrechtliche Weisheit dieser Epoche.

Man erinnere sich, wie von der orthodoxen Zeit her die Kirche als Verwaltungsbezirk der Staats angesehen wurde. Fast alle Pfarrwahlen lagen in der Hand der Ratsherren; die von ihnen gewählten Pfarrer amteten als Vertreter der Regierung gegenüber den Untertanen, sie lasen alle obrigkeitlichen Erlasse auf den Kanzeln vor, sie waren bei allen Huldigungen und Vereidigungen zugegen, sie führten für den Staat die Tauf-, Trau- und Sterberegister, sie erzogen Jung und Alt im Gehorsam gegen die Staatsgesetze und zeigten Widerstrebende der Obrigkeit an, wobei ihnen in den Stillständen und Chorgerichten die Dorfvorgesetzten zur Seite standen, ohne die sie nichts entscheiden konnten. In einigen der größten evangelischen Kantone wie in Bern, aber auch in Basel, war besonders Fürsorge getroffen, daß die Pfarrer kein selbständiges Korps bildeten, das der Regierung hätte geschlossen gegenübertreten können. Wenn dagegen Zürich auf seiner Synode zweimal im

1) Iselin an Sal. Hirzel, 27. Febr. 1762.
2) AEcclTig, 30. Sept. 1796.

Jahr die ganze Pfarrerschaft in der Hauptstadt versammelte, so nahm an den Versammlungen doch der Staat durch seine höchsten Würdenträger teil, und die Rede des Bürgermeisters sanktionierte die Ueberordnung des Staats über die Kirche. All das war so sehr im Sinn der aufgeklärten Politiker, daß sie an diesen Institutionen gar nichts zu ändern hatten. Eine dem Staat so fest eingefügte und auch wirklich gefügige Kirche war gerade das, was sie brauchten.

Es fehlt immerhin nicht ganz an Beispielen, wie der Staat seine Gewalt in kirchlichen Dingen gelegentlich auszudehnen suchte. Als die Berner Pfarrer mit dem Geschäft ihrer Liturgie fertig geworden waren, hielt der Rat sich für kompetent, ohne Zuziehung der Geistlichen von sich aus Aenderungen vorzunehmen und ließ einen Protest der Geistlichkeit dagegen unbeantwortet, so daß es im Berner Volk schon hieß, Moses wolle den Aaron beten lehren. Dem Einfluß des Dekans Zehender bei den Häuptern in Bern gelang es jedoch, die Ratskommission zur Prüfung der Liturgie zu veranlassen, einen Ausschuß der Geistlichkeit einzuvernehmen, und sobald einmal Dekan Zehender und Pfarrer Wolf bei der Revision gegenwärtig sein durften, vermochte Pfarrer Wolf der Ratskommission mit kräftigen Gründen zu beweisen, daß ein Werk wie Liturgiereform lediglich der Kirche und nicht dem Rathaus zustehe. Das ganze Geschäft wurde ans Ministerium zurückgewiesen. Aaron hatte über Moses gesiegt.[1] Man sieht jedoch deutlich, daß der Geist des Zeitalters dahin tendierte, die Rechte der Obrigkeit über die Kirche auszudehnen. Vielleicht kam es nirgends zu so offener Aussprache wie in einer Rede des Statthalters Ott auf der Zürcher Synode vom Jahr 1773. Dieser berief sich für das strengste Staatskirchentum in Lehre und Disziplin auf Konstantins Beispiel. Man sollte einmal aufräumen mit dem Vorurteil vom Episkopat des Landesherrn, als sei dieser an die Stelle des bischöflichen Usurpators getreten. Wir kennen keine bischöflichen Rechte in der Kirche. Das jus circa sacra des Landesherrn ist ein jus majestaticum, ein merum jus territoriale, das seinen Ursprung keinen Akten aus den kanonischen Schriften schuldig ist. Von der Zeit an, da Zwingli sein System einer neuen Theologie stückweise auf das Rathaus trug und da ineinander flechten ließ, fiel dieses Recht nicht mehr aus den regierenden Händen. Kein Wunder, daß dann bei Beginn der Revolutionszeit die Pfarrer in ihrem Verhältnis zu den Untertanen einfach als Staatsbeamte betrachtet und behandelt wurden.

Aus der Ostschweiz vernehmen wir gelegentlich von Plänkeleien zwischen Pfarrern und Regierung, von Mißtrauen der Regierungen gegen hierarchische Gelüste der Pfarrer oder von Klagen des Ministeriums über Eingriffe der weltlichen Behörden in kirchliche Rechte. Wenn zwar der schaffhausische Pfarrer Habicht einmal schreibt: „Eine freimütige Darstellung der herrschenden Uebel zieht dem Ministerium sofort Abneigung und Ungunst der Obrigkeit oder der Bürgerschaft zu, und es bleibt doch alles beim Alten", berührt er einen wunden Punkt dieses ganzen Synodalwesens. Man durfte allenthalben Gravamina vorbringen, aber mußte sie regelmäßig so zahm redigieren, daß sie kein Aufsehen machten und beileibe niemand kränken konnten. Allein ein latenter Gegensatz von Pfarrerschaft und Regierung

1) Briefe des Dekans Gruner an Pfarrer Dürsteler in Simler Bd. 193 (ZBZ).

muß doch in Schaffhausen stärker als anderswo bestanden haben. „Die alte Schaffhauser Regierung", schreibt derselbe gut aufgeklärte Habicht, „suchte Einfluß und Ansehen der Pfarrer auf mancherlei Weise zu schwächen, von dem Wahn geblendet, daß der geistliche Stand scharf im Zügel gehalten werden müsse, weil er dem Staat durch seine hierarchischen Gelüste zu allen Zeiten gefährlich gewesen sei." Er fügt hinzu: „Es gab ja auch in der protestantischen Kirche einzelne Männer, die gern ihre Pfarrwohnung zu einem kleinen Vatikan und die Kanzel zu einem Stuhl Petri gemacht hätten." Aber dieser Dampf ist größtenteils verschwunden, besonders seit der Zeit von Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamtes." Es bleibt doch merkwürdig, gerade aus Schaffhausen diese Töne zu hören, wo sich dann das Mißtrauen des Staats gegen die hierarchischen Gelüste ein ganzes Jahrhundert behaupten konnte. Völlig grundlose Meinungen pflegen sich kaum so lange zu erhalten.

Aus St. Gallen werden uns mehrere Fälle gemeldet, wo kirchliche Wünsche am Widerstand der Obrigkeit scheiterten. 1782 hätte die Synode gern die Abstellung des Fastnachtsgehens, Reitens oder Fahrens nach Rorschach oder Konstanz durchgesetzt; die Mehrheit riet aber sogar von der Vorbringung des Gesuches ab, da die Bürgerschaft sonst schwierig sei und sich beklage, daß man ihnen alle Freude verbieten wolle. In der gleichen Sitzung hätten einige Pfarrer gern Klarheit darüber gehabt, wem eigentlich die Remotion vom Predigtamt zukomme. Sie meinten, Absetzung und Einsetzung gehörten dem Magistrat, jedoch das Verbot, nicht mehr zu predigen und die gänzliche Beraubung des Charakters gehöre nicht dem Magistrat allein, sondern den sechs Examinatoren und dem gesamten Predigtamt, wie es in Zürich der Fall sei. Da aber die Herren Politici das als eine sehr kritische Frage ansahen, wurde es durch ein kleines Mehr auf andere Zeit verschoben. 1783 und 1790 stellte die Synode das Gesuch, es möchten uneinige Eheleute nicht sogleich vor das Ehegericht zitiert werden, sondern nach der Ordnung von Mt. 18 zuerst vor den Dekan und dann vor die fünf Hauptpfarrer gewiesen werden. Der Magistrat lehnte beidemal ab. Als 1789 auf der Synode über Geräusch und Unordnung bei Verlesung der obrigkeitlichen Erlasse in der Kirche geklagt wurde, fand der Magistrat, dieser Umstand sei politisch, nicht ministerialisch, er wolle jedoch immerhin dagegen arbeiten. Wie vorsichtig endlich wurde in der erneuerten Kirchenratsordnung von den Grenzen der Kirchenzucht gehandelt, damit ja der Kirchenrat strikte in den Schranken der Kirchenzucht bleibe und sich keineswegs unter dem Schein derselben irgendein obrigkeitliches, politisches oder weltliches Handeln, welches unmittelbar der Obrigkeit allein zustehe, anmaße! Es muß freilich hinzugefügt werden: der Geist der damals tonangebenden St. Galler Stadtpfarrer war noch der altreformierte Calvinismus, vor dem ja einer weltlichen Behörde schon nicht ganz geheuer zumute sein konnte. Die alte Orthodoxie hatte ein weit kräftigeres Selbstbewußtsein dem Staat gegenüber und konnte unter Umständen einer Regierung weit unbequemer werden als die geschmeidige, weltkluge Aufklärung.

In den Landschaften hatten von jeher die Pfarrer gegenüber den souveränen Gemeinden und evangelischen Landräten keinen leichten Stand. In der Aufklärungszeit aber verschärft sich da und dort die Gereiztheit der weltlichen Behörden gegenüber den Geistlichen. Aus dem Rheintal kommt 1776 eine Klage aus Marbach,

die dortige weltliche Obrigkeit lasse den Kirchenrat keine Kirchenzucht üben und heiße alles ohne Unterschied vor den Zivilrichter bringen. Das ist nur ein Beispiel aus der langen Geschichte vom Aufhören der Kirchenzucht im alten Sinn. Im Appenzellischen schlug die Synode zweimal das Gesuch des jungen L. Tanner ab, vom Handelsstand zur Theologie übergehen zu dürfen; der Magistrat aber gewährte Tanners Wunsch, da die Entscheidung, ob er ein Ehrenmann sei oder nicht, nicht der Geistlichkeit zukomme. Wir werden den Magistrat begreifen. Aber als 1793 Pfarrer J. J. Küng in Schönengrund wegen Völlerei von der Synode vom Predigen suspendiert wurde, setzte ihn der Magistrat von sich aus wieder ein, und ein nachheriger Protest der Synode, daß in diesem Fall Zuziehung des Predigtamtes vor Aufhebung der Suspension nötig wäre, da sonst die allgemeine Zensur untüchtig gemacht werde, hatte keine Wirkung. Auch ein Gesuch der Synode an die Obrigkeit, Streitigkeiten zwischen Pfarrer und Gemeinde möchten künftig nach alter Uebung durch weltliche und geistliche Räte untersucht werden, fand keine Beantwortung. Es spricht sich darin die deutliche Tendenz der appenzellischen Gemeinden aus, die Pfarrsachen von sich aus zu ordnen und sich um Wünsche und Befehle der Synode nicht zu kümmern. Im Toggenburg begehrten 1788 die weltlichen Assessoren im Kirchgang zugleich mit den geistlichen Herren und nicht nach ihnen zu marschieren, was ihnen die Synode bewilligen mußte. Solche kleine Beispiele bedeuten jedes für sich wenig, aber zusammengenommen bekunden sie den Willen der Politiker, die Pfarrer strenger unter ihre Hand zu nehmen und die kirchlichen Dinge so viel als möglich staatlich zu regeln. Praktisch hieß das freilich in den häufigsten Fällen, daß man zu Delikten und Unregelmäßigkeiten von Laien und Pfarrern sich erlauben wollte, ein Auge zuzudrücken, und daß man statt der alten strengen Kirchenzucht es künftig mehr mit dem Grundsatz: „Leben und leben lassen" halten wollte. Die alten geistlichen Ordnungen zeigten wenigstens noch einen Schimmer eines sittlichen Ideals; die Emanzipation von ihnen kam der zunehmenden Lax heit des Zeitalters zugut und war von gar keinem Ideal bedrückt.

Zu einem ernsthaften Konflikt aber kam es am Ende des Jahrhunderts in Graubünden. Hier war für die der Gemeindewillkür wehrlos ausgelieferten Pfarrer die jährlich tagende Synode die einzige schützende Behörde, die zugleich strenge Kontrolle über Lehre und Leben ihrer Mitglieder in Form der Synodalzensuren übte. Der Staat, d. h. die evangelische Session, kontrollierte seinerseits die synodalen Verhandlungen durch die Gegenwart der drei weltlichen Assessoren, die aber jedesmal erst nach Vollendung der Pfarrerzensur in die Sitzung eingeführt wurden, damit diese Zensur frei von allen weltlichen Rücksichten vor sich gehen könne. Es war ein Verhältnis, bei dem man im ganzen wohl auskam; aber es schloß die Möglichkeit von Reibungen und Zusammenstößen in sich. Anlaß gab nun die jammervolle ökonomische Lage der meisten bündnerischen Pfarrer und ihr Schrei nach Verbesserung des Pfarreinkommens. Die einzelnen Gemeinden zeigten sich größtenteils für die Notlage ihrer geistlichen Hirten ganz verständnislos; die evangelische Session dagegen, an die sich 1788 die Synode unter Verweis auf eine ausgezeichnete, gründliche und zu Herzen gehende Schilderung des Pfarrers

Lorenz Alieſch wandte, gab die Not der Pfarrer zu, erklärte ſich aber außerſtande, allgemeingültige Vorſchläge einzugeben und wollte weitere Willensmeinungen der Synode abwarten. Was ſollte nun in aller Welt geſchehen? Am 18. Juni verpflichtete ſich die Bündner Pfarrerſchaft auf der Synode zu Steinsberg (Ardez) feierlich, ohne Zuziehung der Aſſeſſoren dazu, den Gemeinden auf den Andreastag (in 6 Monaten) den Dienſt zu kündigen, falls nicht bis dahin von ſeiten der Gemeinden die Pfarrbeſoldung nach 4 Kategorien von 250 auf 500 fl. aufgebeſſert werde. Zufällig machte in der gleichen Synode die Bündner Geiſtlichkeit auch ſonſt von ihren Rechten ergiebigen Gebrauch; ſie exkludierte vier ihrer Mitglieder, darunter den jungen Heinrich Banſi, den Tätigſten aus der Patriotenpartei und den Hauptfeind der Salis, auf Grund einer Anklage des Pfarrers Joh. Janett in Bondo, gegen die ſich der von der Synode abweſende Banſi gar nicht verteidigen konnte. Die Motivierung der übrigens nur vorläufigen Exkluſion lautete: Pfarrer Banſi lebe nicht bei ſeiner Frau, er beſorge die eigenen Kinder nicht ſehr väterlich und lebe von ihnen entfernt und abgeſondert, überdies liebe er das hw. Miniſterium nicht, ſondern haſſe es, indem er die Diener des göttlichen Wortes, ſowohl verſtorbene Vorfahren als noch lebende, durch gedruckte und geſchriebene Schmähungen bis aufs Blut verletze und durch Einmiſchung in politiſche Sachen ſich auf eine ungeziemende und eines Dieners des göttlichen Wortes unwürdige Art aufführe.

Es war ein Novum in der bündneriſchen Kirchengeſchichte, daß eine Synode von ihrem Zenſurrecht gegen einen nicht Anweſenden einen ſo ſcharfen Gebrauch machte und gleichzeitig den Gemeinden den Fehdehandſchuh hinwarf mit der Drohung: gebt ihr uns nicht mehr Lohn, ſo ſtreiken wir; und es war ganz beſonders fatal, daß dieſe beiden Geſchäfte, die Zenſur gegen Banſi und der Pfarrer-Streikbeſchluß, gerade zuſammenfallen mußten. Selbſtverſtändlich proteſtierten die weltlichen Aſſeſſoren ſogleich in ihrem Bericht über die Synode gegen dieſe Ueberraſchung. Die bundestägliche Deputation gab am 15. September 1790 ein parere bekannt: die von den Pfarrern zu Steinsberg eingegangene Verbindung kann unmöglich beſtehen, weil den Epiſkopalrechten der evangeliſchen Räte und Gemeinden zuwiderlaufend und die Artikel 2, 4, 6, 9, 10 der Kollaturrechte der Gemeinden verletzend. Man ſprach in politiſchen Kreiſen bereits von einer Verſchwörung der Geiſtlichen, durch welche die Ruhe des Staates bedroht werde.

Bei den maßgebenden Männern in der evangeliſchen Seſſion verband ſich der Wunſch, den armen Pfarrern in ihrer Not zu Hilfe zu kommen, mit dem Beſtreben, ſie ſcharf in ihre geſetzlichen Schranken zu weiſen und für die Zukunft ähnliche Verſchwörungen unmöglich zu machen. Sie forderten gleichzeitig einerſeits alle Pfarrer auf, ihr Pfrundeinkommen genau anzugeben, ebenſo die Mittel der Gemeinden, ſie zu verbeſſern, und mahnten anderſeits dringend die Gemeinden zur wirklichen Pfrundverbeſſerung mit allerlei einzelnen Vorſchlägen und unter ausdrücklicher Mißbilligung des willkürlichen Schrittes der Pfarrer. Gleichzeitig aber tat die evangeliſche Seſſion noch mehr: ſie gab einer Kommiſſion den Auftrag, ein Gutachten über die Vermehrung der Pfrundeinkünfte einzugeben und zugleich die alten Kapitalgeſetze und allſeitigen Rechtſamen der Geiſtlichen genau zu unterſuchen. Damit ſollte die im Fall Banſi ſo bedenklich an den Tag getretene Zenſurmacht

der Synode auf ihre gesetzlichen Grundlagen untersucht und womöglich ein Gegenmittel aufgefunden werden.

Diesen Maßregeln der obersten Behörden gingen gewaltige Bewegungen im Bündnervolk und unter den Pfarrern zur Seite. Manche der Gemeinden waren über den Pfarrerstreikbeschluß aufs höchste erbittert, verweigerten nun erst recht jede Pfrundverbesserung und erklärten trotzig, sie könnten es wohl ohne die Pfarrer machen, die Pfarrer aber nicht ohne Gemeinden. Die Pfarrerschaft war, wie zu erwarten, nicht einig; Bansi hatte einflußreiche Freunde in seiner persönlichen Angelegenheit und wußte auch in die Einheit des Kollegiums in der Pfrundverbesserungsfrage einen Keil zu treiben; Flugschriften wurden hin und hergesandt, wobei die Pfarrer viel Despektierliches zu hören bekamen. „Kirchendespotismus im freien Rätien" war Bansis Losung; er muß es damals verstanden haben, Mitglieder jener Kommission der evangelischen Session gegen die Pfarrer zu verhetzen und ihnen das neue Programm mundgerecht zu machen: Recht der Inspektion und Direktion der weltlichen Assessoren auch gegenüber den Zensuren des Kapitels. Das neue Programm mit dieser Formulierung wurde zum erstenmal von jener Kommission in ihrem Gutachten zu Handen der evangelischen Session aufgestellt. Da wird die Schrift des alten Böhmer zitiert, das „Jus protestantium ecclesiasticum", und mit Berufung darauf erklärt: soll der Staat für die Religion besorgt sein, sie schützen und erhalten, so muß er auch nach seinem jus summae inspectionis et directionis über alle Verrichtungen des Kapitels die Aufsicht haben, besonders da ihn die letzte Verschwörung auffordert, im Interesse der Ruhe des Staates bei allen Kapitelsverrichtungen gegenwärtig zu sein.

Die Synode hatte unstreitig zu Steinsberg ihre Befugnis überschritten, sowohl in dem Streikbeschluß wie in dem Urteil über den abwesenden und nicht verhörten Bansi. Sie hatte dabei gerade einen rein politisch und nicht kirchlich denkenden Mann verletzt, der sich nun dadurch rächte, daß er den Politikern ihrerseits einen Eingriff in die alten Synodalrechte zur Zerstörung des Kirchendespotismus empfahl. An dem einen Punkt: Freiheit des Zensurrechts von jeder Einmischung der weltlichen Obrigkeit, hing damals der Rest von Selbständigkeit der Bündner Kirche gegenüber dem Staat. Das muß man im Auge haben, wenn man die kleinlichen Formstreitigkeiten zwischen Synode und weltlicher Gewalt in der helvetischen Periode richtig einschätzen will. Vorläufig blieb es bei einem bloßen Wunsch einzelner Politiker aus dem Patriotenkreis. Es war noch nicht das Programm der evangelischen Session, und den nächsten Synoden wurde keine Zumutung gemacht, von den alten Bestimmungen abzuweichen. Der Fall Bansi fand seine Regelung durch eine Versöhnung der beiden Gegner Janett und Bansi auf der Synode zu Bevers 1796. Der Pfarrerstreik endete mit dem Nachgeben der Pfarrer und einem starken Entgegenkommen vieler Gemeinden. Er war doch nicht ganz umsonst gewesen. Vorübergehend hatte die Angelegenheit einen sehr drohenden Aspekt genommen, aber nach dem kurzen Gewitter blieb vorläufig alles beim alten.

Wir haben endlich bedeutsamer Konflikte zwischen Geistlichkeit und Regierung in der Westschweiz zu gedenken; sie waren besonders nahegelegt durch die viel größere Selbständigkeit, welche die calvinische Tradition den Kirchen von Genf und

Neuenburg gegenüber dem Staat eingeräumt und welche sich auch im Zeitalter eines ausgesprochenen Staatskirchentums nicht ganz verloren hatte.

Es sind zunächst Kleinigkeiten, wie wir sie auch aus der deutschen Schweiz kennen, wenn z. B. 1785 die *Vénérable Classe* von Neuenburg darüber Klage erhob, daß der Präsident des Staatsrats eine unsittliche Person von der öffentlichen Buße dispensierte, oder daß der Staatsrat einen Ehestreit erledigte, ohne Ueberweisung an den Dekan der Klasse zur Nachprüfung; im ersten Fall trat die Regierung sogar den Rückzug an und schob die Schuld des Versehens auf einen Beamten. In einen peinlichen Konflikt mit den andern neuenburgischen Ständen geriet dagegen die Geistlichkeit zu wiederholten Malen durch ihre zu weitgehende Anhänglichkeit an die preußische Regierung. In den antipreußischen Wirren zu Ende der 60er Jahre weigerte sich der Klerus, an den Nationalversammlungen teilzunehmen, wie ihm als fünftem *Corps d'Etat* gebührte. Das zog ihm große Unbeliebtheit zu und hatte zur Folge, daß die weltlichen Stände ihn nun auch nicht zu den Friedensverhandlungen berief und der Klerus von sich aus nicht wagte, dabei zu erscheinen.[1] Dabei blieb es, und als beim Tode Friedrichs des Großen im September 1786 die vier weltlichen Staatskörperschaften zu einer beratenden Versammlung zusammentraten, schloß man die Vertreter des Klerus als *Corps d'Etat* ausdrücklich aus; man fand in den maßgebenden politischen Kreisen des Fürstentums, der politische Charakter des Klerus sei durch die Zeiten antiquiert. Unter den Pfarrern erregte der Fall große Betrübnis; man setzte alsbald einen kräftigen Protest auf an die Adresse des Gouverneurs M. de Béville, zog ihn aber aus Furcht vor unangenehmen Folgen wieder zurück und ließ es bei einer einfachen Protesterklärung bewenden. Schließlich gab die Regierung der Beschwerde der Klasse noch einmal recht und versicherte sie, daß der Hof sie auch künftig als *Corps d'Etat* betrachten werde. Kaum war ein Jahr vergangen, so entbrannte ein neuer Konflikt, diesmal zwischen der *Vénérable Classe* und dem *Conseil d'Etat*. Als die Klasse nach dem Tod des Pfarrers Fred. Louis Petitpierre nach altem Brauch einen Dreiervorschlag für die erledigte Pfarrstelle eingab, verschob der Staatsrat die Wahl um 2 Monate ohne jede Angabe von Gründen. Umsonst bestand die Klasse auf der sofortigen Wahl; der Staatsrat behielt sich seine Freiheit vor und trat seinerseits mit einer ganzen Reihe von Beschwerden hervor, die gar nichts mit dieser Pfarrwahl zu schaffen hatten, sondern ein lange angehäuftes Maß von Aerger über den Neuenburger Klerus verrieten. Da keine der beiden Parteien nachgab, riefen Klasse und Staatsrat die Vermittlung der Bourgeoisien von Landeron, Boudry und Valangin an. Das Ende war, daß beide Teile sich entgegenkamen, der Staatsrat die Wahl auf Grund des eingegebenen Vorschlags vornahm, wenn auch ohne Präjudiz, und die Geistlichkeit versprach, sogleich hernach auf seine Beschwerden einzutreten. Es war ein regelrechter Konflikt zwischen Patron und Klerus, und als Ursache stellte sich heraus, daß die Männer im Staatsrat eben mit den vorgeschlagenen Bewerbern nicht zufrieden waren, sondern gern den jungen, hochbegabten David Chaillet auf der Kanzel der Hauptstadt begrüßt hätten, den die Klasse wegen

1) Vgl. Dierauer IV, p. 345 f. und dazu die Briefe der Bondeli an Leonhard Usteri vom 1. Dez. 1768 und 21. Okt. 1771.

seiner Jugendlichkeit nicht in den Vorschlag aufnehmen konnte. Da die Klasse in dieser Personenfrage dem Staatsrat nicht zu Willen war, trat er als Souverän auf und suchte sie überhaupt zu demütigen. Die Klasse aber versteifte sich auf ihr Recht. Der ganze Konflikt zog sich gegen zwei Jahre hinaus, und Ende 1789 mußte die Klasse insoweit nachgeben, daß sie die jungen Pfarrer, welche Stadtbürger waren, für wahlfähig in der Hauptstadt erklärte, worauf Chaillet wirklich seinen Einzug in Neuenburg hielt. Man wird sagen dürfen, daß die Leidenschaft und Erbitterung, mit welcher der große Konflikt von beiden Seiten geführt wurde, in gar keinem Verhältnis zu diesem rein persönlichen Ausgangspunkt stand.[1]

Für die Genfer Kirche standen bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch immer die alten Ordonnances ecclésiastiques des 16. Jahrhunderts in Kraft, welche der Genfer Geistlichkeit weitgehende Rechte in Kirchen- und Schulsachen und hohe bürgerliche Ehren zusprachen. Es war nun ein Unglück, daß ihre Führer dem Wandel der Zeiten keine Rechnung tragen wollten, bloß weil die alten Ordonnanzen noch nie rechtlich aufgehoben worden waren. Als 1782 unter dem Druck des Auslands das aristokratische Regime sich noch einmal in Genf befestigte und verstärkte und aus Anlaß der neuen Konstitution auch die Revision der kirchlichen Ordonnanzen in Frage kam, bestand das ganze Einlenken der Genfer Geistlichkeit gegenüber den veränderten Zeitgeist darin, daß sie ihre Bereitwilligkeit erklärte, künftig bei öffentlichen Aufzügen allgemein zur Linken der Beamten zu gehen, während sie zuvor nur den Mitgliedern des Kleinen Rats diese Ehre zuerkannt hatte. Sie verlangte im übrigen jedoch nicht nur Bestätigung aller ihrer früheren Rechte, sondern sogar Erweiterung einzelner derselben; sie beanspruchte die Wahl aller nichtjuristischen Professoren an der Akademie, also sogar die Wahl des Professors der Mathematik, da diese einen Teil der Philosophie bilde, ferner die Einführung aller besoldeten Professoren in die Vénérable Compagnie, so daß diese künftig das Kollegium der Pfarrer und Professoren wäre, und endlich das Zensurrecht über alle gedruckten Bücher.[2] Gründlicher konnten die Zeiten nicht verkannt werden.

Genau das Gegenteil ihrer Wünsche trat ein. Viel energischer als jemals eine frühere Genfer Regierung nahm der neue aristokratische Rat seine Rechte über die Kirche in die Hand; er betrachtete sich in allen Kirchensachen und Schulsachen als allein maßgebend und wollte nicht einmal die Pflicht der Konsultation der Geistlichkeit anerkennen. Die Gemüter stießen zuerst bei einem nebensächlichen Punkt zusammen, in der Theaterfrage. Bekanntlich zog gleichzeitig mit den Truppen Frankreichs und Sardiniens zum Triumph des gestorbenen Voltaire die Komödie in die Calvinstadt ein und war nicht mehr daraus zu entfernen. Man parodierte auf der Bühne ungestraft biblische Stoffe wie Simson, und dies trotz Beschwerden der Pfarrer beim Rat. Nun begannen die Zornesergüsse einzelner Geistlicher von den Kanzeln herab und die scharfen Verweise von seiten des Rats gegen die bei ihm verklagten Pfarrer. Pierre Mouchon, das glänzendste oratorische Talent des da-

1) *Actes de la Classe de Neuchâtel* XIV, 1785—1789.

2) *Observation de tout ce qui regarde la constitution ecclésiastique, Régistres de la V.C.* 1782 (BPG).

maligen Genf und ein fester Charakter, wehrte sich für die Freiheit des Predigers.[1] Im Frühjahr 1785 begann nun der eigentliche prinzipielle Kampf. Es galt, die kirchlichen Ordonnanzen neu zu revidieren, wofür der Rat im Jahre zuvor eine Kommission eingesetzt hatte, nicht ohne daß die Geistlichkeit gleichfalls vier ihrer Mitglieder ernannt hätte, um darüber zu beraten. Diesen vier Vertretern der Geistlichkeit ließ nun die Ratskommission ihre Aenderungsvorschläge mitteilen mit dem Bemerken, nach der neuen Konstitution habe Kleiner und Großer Rat ausschließlich das Recht, in Gottesdienstfragen zu beschließen; deshalb teilten sie ihr Projekt nicht der *Vénérable Compagnie* mit, sondern ganz unverbindlich nur deren angesehensten Mitgliedern. Nach dem neuen Projekt der Ratskommission sollten die geistlichen Funktionen in Genf auf zwei Fünftel reduziert, viereinhalb Pfarrstellen und die dritte Professur der Theologie gestrichen werden; ein Eingriff ins kirchliche und gelehrte Leben Genfs von unerhörter Tragweite ohne vorhergehende Konsultation der Geistlichkeit, die es betraf; hinter dem ganzen Vorhaben leuchtete der finanzielle Hauptgedanke hervor: der Rat konnte bei dieser Reduktion jährlich 7 bis 8000 L. sparen. Daß die Geistlichkeit Verwahrung einlegte, wäre nach altem Brauch ihr gutes Recht gewesen; jetzt aber ließ der erste Syndik, welchem durch den Moderator die Beschwerde vorgebracht wurde, entgegnen, das Unrecht sei bei der *Vénérable Compagnie*, die über diese Fragen beraten habe, ohne vom Rat darüber konsultiert zu sein; zugleich beklagte er sich über bekanntgewordene Aeußerungen einzelner Pfarrer bei gesellschaftlichen Anlässen, durch welche die Regierung sich verletzt glaubte. Als gar die Beschwerde der Geistlichkeit vor den Rat gebracht wurde, gab dieser zur Antwort: das Protokoll der *Vénérable Compagnie* sei in Form und Inhalt unpassend, man sollte sich das für künftig merken. Deutlich betrachtete der Rat sich in rein kirchlichen Fragen als Herrn und die Pfarrer als seine Untertanen. Als die Geistlichkeit sich nochmals verwahrte, ließ der Rat ihr erklären, er bleibe fest bei seinen Beschlüssen, und die Geistlichkeit habe sich darnach zu richten.

Der Geistlichkeit erstand nun freilich ein Helfer in dem Ratsherrn Trembley, der auf der Versammlung der Zweihundert unter dem Beifall vieler anderer Ratsmitglieder den Wunsch aussprach, es solle der Geistlichkeit das Recht gewahrt bleiben, bei Gegenständen ihrer Kompetenz angehört zu werden. Daraufhin entschloß sich die Ratskommission für die Revision der Ordonnanzen, von dem *Mémoire* der Geistlichkeit wenigstens Notiz zu nehmen, und sie vermehrte die in ihrem Entwurf stehengelassenen Predigten um ganze 120 Funktionen, ließ auch zu den neun Pfarrern noch einen zehnten in ihr Programm aufnehmen. Kaum aber wagte die Geistlichkeit, gegen diesen modifizierten Reduktionsplan ihre Einwände dem Rat kundzugeben, so entbrannte der Konflikt von neuem in ganzer Heftigkeit. Der erste Syndik ließ der *Compagnie* melden, ihr Verlangen sei ganz irregulär und gegen die Beschlüsse des Rats, und er betrachte es deshalb als nicht vorhanden. Aber von neuem wehte günstiger Wind im Rat der Zweihundert, der nicht nur beschloß, es solle vor der entscheidenden Abstimmung die Meinung der Geistlichkeit schriftlich und mündlich gehört werden, sondern sogar eine eigene Kommission von sieben

1) *Régistres de la V.C.* 1784 (BPG).

Mitgliedern einsetzte, um sich seinerseits mit der Veränderung der Ordonnanzen zu befassen.[1] Diese Kommission der Zweihundert kam der *Compagnie* noch ein paar Schritte mehr entgegen als die frühere Ratskommission; sie wollte die Zahl der Stadtpfarrer auf neun ganze und drei halbe, zuletzt sogar auf vier halbe erhöhen, während sie an der Streichung der dritten theologischen Professur gerade wie die frühere Kommission festhielt. Die Geistlichkeit fand diese Vorschläge immer noch ungenügend; die allgemeine Aufregung angesichts der nahenden Entscheidung war so groß, daß sie sich wieder auf den Kanzeln entlud und der Rat Mouchon einen Verweis erteilen mußte, weil dieser in einer Predigt von der Reduktion des Kultus als von einer Züchtigung des Himmels und einer Schmälerung der geistlichen Nahrung gesprochen hatte. Dafür erlangte die *Vénérable Compagnie*, daß am 6. Mai 1786 vor der Abstimmung im Rat der Zweihundert fünf ihrer Deputierten, darunter der alte Vernet und Maurice, ganze zweieinhalb Stunden den Standpunkt der Geistlichkeit vertreten und verteidigen durften. Und was war das Ergebnis so langer und gründlicher geistlicher Reden? Es ging gegen den Willen der Pfarrer alles so durch, wie es jene Kommission der Zweihundert vorgeschlagen hatte.[2] Es war aus mit den goldenen Tagen der alten Pfarrherrlichkeit. Im Jahr darauf, 1787, erschien die neue Liturgie der Genfer Kirche mit Bewilligung des Rats, und wie 1788 die Geistlichkeit ihren neuen offiziellen Katechismus drucken lassen wollte, verlangte der Rat Prüfung durch ihn und verschob den Verkauf des Werks, bis er seine Billigung ausgesprochen habe, alles das gestützt auf das Edikt von 1782. Immerhin erlangte kurz vor Ausbruch der Genfer Revolution die Geistlichkeit die Genugtuung, daß 1792 das Reglement von 1786 nochmals abgeändert wurde, diesmal im Sinn der Wünsche der *Vénérable Compagnie*, und die Zahl der Stadtpfarrer sich wieder auf 13 erhöhte. Vielleicht hätte ein kräftigeres und rascheres Einlenken der Geistlichkeit gegenüber berechtigten Reformforderungen ihr manche der bitteren Demütigungen der vorangehenden Jahre ersparen können. Aber dies harte, unfreundliche Staatskirchentum einer z. T. voltairianischen Regierung widersprach so sehr den bessern, älteren, calvinischen Traditionen, daß der Widerstand der Genfer Pfarrer in Sachen, die sie betrafen und die sie besser verstanden, begreiflich und bis zu einem gewissen Grad berechtigt erscheint.

Die vorgeführten Beispiele zeigen, wie mir scheint, deutlich die Hauptlinie der Aufklärungspolitik gegenüber der Kirche: Unterdrückung aller hierarchischen Gelüste, Einschränkung und Ueberwachung der spärlichen kirchlichen Rechte, Dienstbarmachung der Kirche zu patriotischen Zwecken, Behandlung der Pfarrer als einfacher Staatsbeamter. Es wurde dabei gezeigt, wie die Geistlichkeit im ganzen sehr ungern sich von alten Rechten abdrängen ließ und wie da und dort kleinere oder größere Zusammenstöße mit der weltlichen Gewalt immerhin von einem gewissen Selbständigkeitswillen Zeugnis ablegten. Das darf jedoch nicht übertrieben werden. Im ganzen hatte die rein staatskirchliche Denkweise gerade in der Pfarrerschaft die größten Freunde.

---

1) *Régistres de la V.C.* 1785 (BPG).
2) *Régistres de la V.C.* 1786 (BPG).

3. Kapitel. Stellung der Geistlichkeit zu Staat und Vaterland.

Wir stoßen hier auf den Unterschied des altreformierten Patriotismus von dem neuen der Aufklärungszeit. Der alte Patriotismus ruhte auf dem Gedanken der Theokratie. Gottes Volk wird vom Magistrat im Weltlichen und von der Geistlichkeit im Innerlichen und Geistlichen geleitet. Diese beiden Stände sind von Gott verordnet, durch Gottes Gesetz geleitet und zu strengster Verantwortung für ihre Amtsführung vor Gottes Gericht bestimmt. Einer bedarf des andern, einer stützt den andern, einer sorgt für den andern, und für das ewige Seelenheil werden beide haften müssen. Die Obrigkeit ist Diener Gottes wie der Pfarrer Diener Gottes ist. Bei dieser Denkweise war die Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche selbstverständlich; es gab hier keine Probleme. Aber mit dieser theokratischen Auffassung begann nun die Aufklärung prinzipiell zu brechen. Sie stellte die göttlichen Legitimationen und die jenseitigen Zielgedanken in den Hintergrund und bemühte sich, Staat und Kirche von unten aus dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft zu verstehen. Der Staat hat den Zweck, seinen Mitgliedern zu ihrer physischen und moralischen Wohlfahrt zu verhelfen; so wenigstens lehrt die idealistische Richtung der Aufklärungszeit. Da ihm die Religion dabei wertvolle Dienste in der sittlichen Jugend- und Volkserziehung tut, die nebenbei auch Erziehung zum Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze und zur rechten Vaterlandsliebe ist, hat sie ein gutes Recht auf Schutz, Unterhalt und Garantie durch den Staat, der seinerseits dafür ein Recht auf ihre äußere Leitung bekommt, während ihn das rein Innerliche und Individuelle nichts angeht. Das Vaterland ist jedenfalls das nächste Ziel, in dessen äußerem und innerem Glück Staat und Religion sich treffen. Die Religion hilft zunächst dem Staat, tugendhafte und gehorsame Bürger zu erziehen, darüber hinaus sorgt sie zugleich für die ewige Glückseligkeit ihrer Anhänger und begründet ihre Arbeit von innen heraus, von der Gesinnung her, nicht bloß äußerlich durch die Gesetze. Sie geht mit ihrem Wesen im staatlichen Zweck nicht auf, aber sie faßt ihn in sich, und der Staat darf unbedingt auf sie zählen in allem, was er rechtmäßig verlangen kann.

Allerdings darf über solcher Gegensätzlichkeit der alten theokratischen und der neuen soziologischen Betrachtung das Gemeinsame nicht übersehen werden. Es liegt in dem dauernd engen Verhältnis von Staat und Kirche, in der intimen Verbundenheit von Patriotismus und Religion. Und da bei den Theologen die soziologische und pädagogische Auffassung vom Staat fast ausnahmsweise mit dem Vorsehungsglauben verbunden und dadurch einer theologischen Betrachtung untergeordnet war, wurde gerade der reinliche Unterschied beider Theorien wieder verwischt, wobei dann erst noch Tradition und Sprachgewohnheit die Verwischung begünstigen mußten. Die Paulusworte im Römerbrief waren doch auch für aufgeklärte Pfarrer bindend, und der Patriarchalismus, durch den man die alten Regierungen zu verklären gewohnt war, konnte im Zeitalter eines aufgeklärten Despotismus sogar verstärkt werden. Infolgedessen geht gerade in den Predigten vom Ende des 18. Jahrhunderts altes und neues Denken sehr häufig durcheinander und ist

selbst von manchen Predigern nicht recht klar unterschieden worden. Der Unterschied beider Betrachtungen bleibt aber bestehen.

Stellen wir zur Verdeutlichung das eine oder andere Beispiel des alten theokratischen Denkens über Staat und Obrigkeit voran. 1772 predigte Dekan J. R. Zwinger in Liestal, ein warmer Freund der Herrnhuter, bei der Huldigung über den Text Gen. 50, 19 „Fürchtet euch nicht, denn ich bin unter Gott" und deduzierte aus diesem Text die rechte Abhängigkeit eines Regenten von Gott:

> Der Regent empfängt seine Hoheit aus Gnaden, nicht als Eigentum, sondern um die Ehre seines Oberherrn zu befördern und nach dessen Wink die Untertanen glücklich zu machen. Dieser Gedanke drängt einen Regenten, sich mit seinen Untergebenen in eine Reihe zu stellen und unter denselben der erste Diener und Untertan seines Gottes zu sein. Er steht immerdar verantwortlich vor Gott, vor dem Allwissenden und Allgegenwärtigen, dessen Auge immerfort sieht, ob der Regent mit der ihm anvertrauten Pflicht richtig umgeht oder seine Pflichten vergißt. Er muß an die Rechenschaftsablegung am großen Tag denken. Dieser Gedanke erinnert ihn auch an seine Schwachheit und sein Unvermögen; er wird dadurch von aller eiteln Selbstgefälligkeit und dem so schädlichen Vertrauen auf eigene Weisheit bewahrt.

So Dekan Zwinger, der Herrnhuter. Und genau denselben Ton stimmt der antiherrnhutische Dekan Sam. Müslin in Huttwil 1794 an im Schreiben seiner Klasse an die Berner Regierung über den Religionsverfall und die Mittel dagegen.

> Da schreibt der alte Mann von den Pflichten der christlichen Regenten, die durch ihre Mitarbeit dem Lehramt Kraft und Segen verschaffen, und fährt dann fort: „Jedesmal, wenn ein christlicher Regent im nachdenkenden Gebet spricht: Zukomme dein Reich! so oft verpflichtet er sich vor dem allwissenden Hörer im Himmel, das Reich Gottes durch alle zum Unterricht seiner Untertanen in der christlichen Religion nötigen Anstalten auszubreiten und zu unterstützen."

So spricht bei beiden sonst so verschiedenen Männern der alte, theokratische Geist des Calvinismus.

In diese religiöse Betrachtung des Staats und Staatsdienstes legte von reformierter Seite zuerst Rousseau eine Bresche. Er wollte die Eigenart des Christentums gerade darin sehen, daß es, im Unterschied von aller Nationalreligion, Politik und Religion ganz auseinanderreiße und von seinen Jüngern volle Gleichgültigkeit gegen das politische Leben sowie eine alle nationalen Gegensätze überfliegende allgemeine Menschenliebe fordern müsse. Auch wenn er für seinen Idealstaat eine Art bürgerlicher Religion mit bürgerlichem Glaubensbekenntnis postulierte, wollte er doch das Christentum hievon ganz getrennt haben und es dem Gewissen des einzelnen Menschen überlassen, wie er sich zu ihm stelle. Es war die volle Aufhebung der Idee des christlichen Staats, den bis dahin Katholiken und Protestanten gleich fest bejaht hatten. Wer aber diese Rousseausche Konstruktion aufs entschiedenste ablehnte und bekämpfte, das waren die Theologen und Pfarrer in der welschen und deutschen Schweiz. In Genf unternahm es alsbald Antoine Jacques Roustan, Rousseaus Gedankengang im *Contrat social* zu widerlegen unter dem bezeichnenden Titel: *Offrande aux autels et à la patrie.*

> Indem er von der Voraussetzung ausging, daß Staat wie Evangelium genau den gleichen Zweck verfolgen, die Menschen auf dem Weg der Tugend glücklich zu machen, verwarf er aufs schärfste auch nur den Gedanken eines Antagonismus von Staat und

Kirche. Hatte Rousseau die Jenseitigkeit der christlichen Ethik betont, so weiß Roustan ihr Interesse am Diesseits zu verfechten. Rousseau legte den Finger auf die Passivität und Ergebung des Evangeliums, die der Tyrannei leicht zugute kommen möge, Roustan leitete die Freiheitsliebe aus demselben Evangelium her. Und wenn Rousseau dem Christentum die Schwächung der kriegerischen Tugenden vorwarf, wehrte sich Roustan für christliche Tapferkeit auch im Krieg als Frucht der Einfachheit und Gesundheit der christlichen Lebensführung.

Aehnlichen Gedanken begegnet man übrigens auch bei Deutschschweizern dieser Zeit. Der Zürcher Leonhard Usteri, wie Roustan persönlich ein Verehrer Rousseaus, vertrat in seinen Briefen an Rousseau ungefähr die gleiche Position wie Roustan in Genf. Die Harmonie von Christentum und Patriotismus, speziell die Freiheitsliebe der echten Christen, ihr Haß gegen Unrecht und Tyrannei und ihre Tapferkeit, sobald die Sache der Freiheit und des Rechts in Frage steht, all das macht einen Teil des Glaubensbekenntnisses der aufgeklärten Christen aus. Der Vorstoß Rousseaus gegen die Verschmelzung von Evangelium und Patriotismus diente gerade dazu, in den Herzen der Aufklärer beide einander noch näher zu bringen und in dem christlichen Patriotismus das einzig Mögliche zu sehen.

Das Interessanteste an Roustans Darlegung ist vielleicht die rasche Art, wie er mit Paulus und seiner Proklamation des unbedingten Gehorsams gegen jede Obrigkeit fertig wird. Er meint, Paulus konnte unter solchen von Gott legitimierten Obrigkeiten selbstverständlich nur Gewalten verstehen, welche die Tugend schützen und ehren und das Laster unterdrücken. Da dies auf Tyrannen nicht zutrifft, halte der Christ sie auch nicht für von Gott eingesetzte Obrigkeit und kämpfe mit Gott für die Freiheit gegen die Tyrannen, wobei Roustan vor der Verklärung des Tyrannenmordes nicht zurückschreckt. Man darf annehmen, daß in der welschen und deutschen Schweiz unter den aufgeklärten Pfarrern diese modern christliche Auffassung sich an vielen Orten durchsetzte. Ihre Begeisterung für die französische Revolution und hernach für die Helvetik hat hierin ihren Grund.

Andere Theologen, darunter auch solche aus der jungen Generation, wurden gerade durch das Wort des Paulus im Festhalten an der alten, strikten Gehorsamsstellung gegenüber der Obrigkeit bestärkt und durch den Gegensatz zu Rousseau eher der Reaktion in die Arme getrieben. Der junge Proposant C. L. Liomin ließ 1776 eine Predigt über die Pflichten des Christen gegen seine Obrigkeit drucken, die er bei Anlaß der Huldigung der Reformierten des Erguels an ihren Landesherrn, den Bischof von Basel, gehalten hatte, und die in der Einleitung polemisch auf Rousseaus berühmte Sätze über das Verhältnis von Staat und Christentum Bezug nahm.

Er ergänzt in dieser Predigt den Text Mt. 22, 21 (gebt dem Cäsar, was des Cäsars ist usw.) mit allen anderen regierungsfreundlichen Hauptstellen des Neuen Testaments und leitet aus diesen Textstellen die hohen Attribute der Obrigkeit und die unbedingten Gehorsamspflichten des Christen ab: Vertreter des Allerhöchsten, Gesalbte Gottes, ja Götter heißen die Regierenden nach der Bibel; daneben sind sie die Väter und Wohltäter ihrer Untertanen, die Rächer des Bösen und Belohner des Guten. Wer der Obrigkeit gehorcht, gehorcht Gott.

Was daraus praktisch für die Untertanen folgt, kann sich jeder selbst ausdenken. Und wer ist in diesem speziellen Fall die Gott vertretende Obrigkeit? Der katholische

Bischof von Basel! Aber nicht wesentlich anders drückte sich ein Neuenburger Geistlicher gegenüber der preußischen Regierung aus, und zwar einer, der zu den höchstgebildeten und selbständigsten gehörte, der berühmte Chaillet.

Bei Anlaß des Todes Friedrichs des Großen predigte Chaillet über die Unterordnung unter die Obrigkeit auf Grund von 1. Petr. 2, 17 „Fürchtet Gott, ehret den König". Nachdem er in einem wundervollen Panegyrikus die Größe des verstorbenen Fürsten gefeiert hat, der ihn mit seiner königlichen Vorsehung an die Vorsehung Gottes erinnert, lehnt er es mit vornehmem Mute ab, seinen Zuhörern Furcht vor dem König zuzumuten, erklärt vielmehr Gott als den allein zu Fürchtenden und stellt sie vor das Dilemma: entweder Furcht des Königs oder Furcht Gottes — ein Zeichen, daß man diesen Prediger jedenfalls nicht zu den Schmeichlern zählen darf! Aber Ehre schuldet der Christ seinem König als dem Vater der großen Familie seines Volks; er hegt ihm gegenüber gleiche Gefühle wie gegenüber Vater und Mutter, nicht um seiner Person willen, sondern seine Würde und Stellung erheischt es so. Gott selbst ist Ordnung und liebt Ordnung, und Ordnung allein erhält die Welt und die Gesellschaft. Deshalb ist Subordination die erste Bürgerpflicht, das erste Gut der Gesellschaft. Folgt ein furchtbarer Ausfall auf den Geist der Insubordination, der jetzt wie ein großer Versucher durch die Welt geht. Von allen Plagen, die ein Land verwüsten können, ist die furchtbarste, wenn Gott dem Dämon der Unabhängigkeit erlaubt, den Höllengeist der Revolution in die Herzen zu blasen. Pest, Hungersnot, Krieg gehen wie ein Sturm vorbei und reinigen oft die Luft. Aber der Krebs der Insubordination steckt alles an, verdirbt alles, ohne zuerst Schmerz zu erzeugen, und es gibt kein Mittel dagegen. Allein die Gottesfurcht kann diesem Uebel steuern. Wollen daher die Regierenden Bewahrung vor dem Gift der Insubordination, so sollen sie die Gottesfurcht regieren lassen. Chaillet aber versäumt nicht, den Zuhörern die ältesten Christen als Vorbilder hinzustellen: sie gehorchten ja heidnischen Fürsten, Verfolgern, und blieben immer treu, unterwürfig und geduldig.

So spricht ein neuenburgischer Geistlicher bei Anlaß der Totenfeier für Friedrich den Großen, seinen König.

Es wird ja kein Zufall sein, daß gerade der Untertan des preußischen Königs und der Untertan des Bischofs von Basel sich derart in der Einschärfung der obrigkeitlichen Majestät und der Pflicht des Untertanengehorsams übertreffen, während der Genfer Roustan und der Zürcher Usteri das Christentum als Prinzip der Freiheit im Gegensatz zur Tyrannei verfechten. Es unterliegt keinem Zweifel, auf welcher Seite das schweizerische Empfinden und die schweizerische Art von Patriotismus steht.

Aber nun halte man daneben einen Vertreter der jungen, patriotischen Richtung aus Baselstadt, der uns in der Revolutionszeit an der Spitze der Franzosenfreunde begegnen wird! Als am 1. Mai 1791 dem Baselbieter Landvolk die Aufhebung seiner Leibeigenschaft von den Kanzeln verkündet wurde, hielt Pfarrer Jakob Sarasin in Gelterkinden eine Predigt über die Vaterlandsliebe nach dem Text Ps. 137, 5, 6 mit der leichten Textänderung „Vergesse ich dein, o Vaterland" (statt: „o Jerusalem"). Die Predigt hat ihre zeitgeschichtliche Bedeutung im Zusammenhang der Revolutionsereignisse. Wir stellen hier nur das Allgemeine fest:

Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, hebt der Prediger an, besonders edel und reizend ist aber die Liebe des Vaterlandes. Und die Vaterlandsliebe der Schweizer ist besonders berühmt. Von ihnen kommt ja der Name Heimweh. Nun werden die vielen Ursachen gezeigt, die wir haben, unser Vaterland zu lieben; voran seine natürliche Beschaffenheit, deren Einträglichkeit und Nützlichkeit vom Redner hervorgehoben wird mit der Mahnung: prüfet und befolget besser, als bisher geschehen ist, die wahren einträglichsten Grund-

säße der Landwirtschaft! Freilich das lichte Bild hat seine Schatten; darum weg mit dem verzehrenden Hang zur Unmäßigkeit, Ueppigkeit und Trunksucht, weg mit den fremden Getränken, die unsere Nerven erschlaffen und das Geblüte in unsern Adern vergiften. Der Redner erhebt sich dann zur Hoffnung, daß das Vaterland bald zu den reichsten Ländern der Erde gehöre, möglichst unabhängig vom Ausland. Und nun geht er zum speziellen Thema über, dem Lobpreis der Freiheit, die allein das Herz erhebt, die es allein für die Freude und Glückseligkeit empfänglich macht; selig, dreimal selig die neue Freiheit der Baselbieter usw.

Wir werden den etwas heiklen Passus in späterem Zusammenhang zu beleuchten haben. Den Schluß der Predigt füllt ein unendliches Lob der Basler Obrigkeit aus:

„Väter des Vaterlandes im wahren Sinn sind sie. Durch die nützlichsten Anstalten, durch die heilsamsten Gesetze sorgen sie unermüdet für das zeitliche und leibliche Wohl ihrer Untertanen. Durchgehet alle ihre Verordnungen, und ihr werdet schon sehen, daß sie alle euer wahres Glück zum Endzweck haben. Selbst bei ihren Uebertretungen sollten die Untertanen die Langmut und Gnade ihrer hohen Obrigkeit nicht mißkennen. Welche Nachsicht, welch ein Verschonen, welche Seltenheit und Gelindigkeit der Strafen! Unter allen Regenten des Erdbodens werdet ihr nur wenige antreffen, welche der unsrigen an Güte und Liebe beikommen. Wie der beste Vater seine liebsten Kinder behandelt, so behandeln sie euch." Und nun folgt eine Aufzählung einzelner sozialer Wohltaten und Fürsorgeanstalten der Landesväter. Dann aber steigt er zur Religion auf: „Das erhebende Gut, die heilige Religion, sie trägt das meiste zum Wohl eines Landes bei, bildet väterliche Obrigkeiten, gerechte Richter, gute Bürger, getreue Untertanen und flößt die wärmste Vaterlandsliebe unseren Herzen ein. Sie verbindet alle Stände, Reiche und Arme, Hohe und Niedrige, durch brüderliche Wohlgewogenheit. Sie heftet unsere Blicke auf das himmlische Vaterland." Im zweiten Teil stellt der Prediger die Pflichten gegen das Vaterland auf: voran die Zufriedenheit mit Lage und Stand, Dankbarkeit gegen Gott, Gehorsam gegen die Gesetze, Verehrung der Vorgesetzten, mit Aufzählung aller Bibelstellen. Religion und Vaterlandsliebe treiben beide dazu. Es wird uns das Idealbild eines Patrioten entworfen, wie er ohne Murren und mit gewissenhafter Treue Zinsen und Zehnten, Zölle und andere Abgaben bezahlt. Vaterland und Obrigkeit sind ihm alles in allem; ihre Erhaltung, ihr Wohl ist sein heißester Wunsch. So wird ihm dann das nützliche, tätige Leben im Ackerbau als heilige Pflicht erscheinen und dazu Tugend, reine Sitten und Frömmigkeit, gottselige Kinderzucht und Hingabe fürs Vaterland bis in den Tod.

So predigte ein aufgeklärter Pfarrer, der in der Revolutionszeit zu Basel um den Freiheitsbaum tanzte und mit seinem Patriotismus gute Karriere machte! Man kann deutlich aus der Predigt die moderne Art dieses Patriotismus erkennen; es fehlt die alte, autoritative Form der Begründung; der Prediger faßt den Staat durchaus von der menschlichen Seite auf; er geht aus von seinem Nutzen und von den Wohltaten, die den Untertanen durch ihn zuteil werden. Aber praktisch läuft doch alles auf einen Respekt vor der Obrigkeit hinaus, welcher sich von der alten, theokratischen Gehorsamsstellung nicht weit entfernen dürfte. Man kann schwerlich viel untertäniger seiner Landesregierung gegenüberstehen, als es dieser patriotische, aufgeklärte Pfarrer seinen Landschäftlern zumutet und selber tut.

Wohl die schwerste Probe patriotischer Gesinnung war den Genfer Pfarrern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auferlegt infolge der heftigen Parteikämpfe, durch die das kleine Genfer Staatswesen wiederholt in den Bürgerkrieg und in die Gefahr des Verlustes seiner Freiheit und Unabhängigkeit gebracht

wurde. Kein Mensch konnte es den Pfarrern verbieten, im Kampf zwischen Bürgerschaft und Regierung auf der einen oder anderen Seite Partei zu nehmen; Pfarrer Jacques Vernes z. B. galt offenkundig als Freiheitskämpfer und Anhänger der *Représentants* (trotz seiner Feindschaft gegen Rousseau), wie umgekehrt Pierre Picot, der Pfarrer von Satigny, als Freund der aristokratischen Regierung. Was man ihnen aber allen nachrühmen darf, ist, daß sie die Versöhnung der Bürgerschaft im Innern und die Unabhängigkeit Genfs nach außen über alle Parteiziele gesetzt und für dieses wahrhaft patriotische Ziel mit aller Kraft gearbeitet zu haben. Wohl am glänzendsten trat dieses Bestreben in den Kämpfen hervor, die zu dem unglückseligen Pazifikationsedikt von 1782 führten.[1] Es gärte schon ein paar Jahre zuvor bedenklich in der Bürgerschaft, so daß die *Vénérable Compagnie* sich seit dem Herbst 1779 wiederholt ernsthaft mit dem Zustand der Republik beschäftigte und die Mittel erwog, wie man die Eintracht unter den Bürgern wiederherstellen könnte. Zu Beginn des folgenden Jahres beschloß man, eine *Exhortation pastorale* über die dringenden Uebelstände zu verfassen, verschob dann aber ihre Veröffentlichung auf gelegenere Zeit. Angesichts der zunehmenden Erhitzung der Gemüter bildete sich im Dezember 1781 auf beiden Seiten eine Gruppe, die sich das Ziel setzte, auf eine Wiederherstellung des Friedens, in Freiheit, allein durch die Genfer selbst, hinzuarbeiten; mehrere Pfarrer gehörten dieser Vereinigung an. Es half nichts; in der Nacht vom 5. auf den 6. Februar 1781 kam es zur ersten Waffenerhebung seitens der Bürgerschaft; die bestürzte Regierung rief ihre Bundesgenossen zu Hilfe, Gesandte von Zürich und Bern suchten die Genfer zu beruhigen. Sofort wandte sich die Genfer Pfarrerschaft durch Deputationen an beide Parteien und an die Gesandten Zürichs und Berns, um für Frieden und Eintracht zu wirken. Als die Lage sich im Herbst dieses Jahres von neuem verschärfte, ernannte die *Compagnie* eine ständige Kommission von sieben Pfarrern, um die Geister einander näher zu bringen. Das Ergebnis war freilich negativ genug: gegen die politische Leidenschaft vermochte keine pastorale Ermahnung aufzukommen; der 8. April 1782 brachte auf revolutionärem Weg den Sturz der aristokratischen Regierung und die Diktatur der Bürgerschaft in Form eines Sicherheitsausschusses.

Unter dem erschütternden Eindruck dieser Genfer Revolution setzte die *Vénérable Compagnie* ein ergreifendes Gebet in die Genfer Liturgie, in dem sie sich in Erkenntnis schwerer Verschuldung unter die Züchtigung Gottes beugte und Gott um Hilfe zur Wiederherstellung des Friedens bat. Wie vorauszusehen war, fand die gestürzte Regierung mächtige Bundesgenossen nicht nur in Bern, sondern auch in Frankreich und Sardinien; der kleine Freistaat wurde von den Truppen dieser Mächte umlagert und den Revolutionären drohte zuletzt die Erstürmung der Stadt und der Untergang ihrer Freiheit. Die Genfer Pfarrer mußten es erleben, daß die Kathedrale von St. Pierre als Pulvermagazin verwendet wurde und kein Protest ihrerseits dagegen aufkam. Es konnte nicht fehlen, daß einzelne ihrer Mitglieder, die als Anhänger einer Partei bekannt waren, in böse Situationen gerieten. Der schon genannte Pfarrer Picot von Satigny wurde vor den Sicherheitsausschuß zitiert

1) Das Folgende auf Grund der *RégVCG* von 1779—1782; Alex. Guillot, *Du role politique de la Compagnie des pasteurs de Genève dans les événements de* 1781 *et* 1782, 1893.

und mit Verhaftung bedroht, bloß weil ein falsches Gerücht ihn seinen Bauern verbieten ließ, Wache zu stehen. Der berühmte Naturforscher de Saussure, als Professor ein Mitglied der *Vénérable Compagnie*, wurde mehrere Tage in seinem Hause blockiert, weil er, ein strammer Anhänger der Aristokratie, sein Haus zur Entwaffnung seiner Partei nicht öffnen wollte. Der Pfarrer von Gentod, Jacques Bernelle, offenbar ebenfalls ein Anhänger des alten Regimes, wurde in einer weitverbreiteten Flugschrift angeklagt, er habe die Todesstrafe für die Häupter der Repräsentanten gefordert; er mußte sich feierlich rechtfertigen. Man sieht, unter welchem Druck in der um ihre Freiheit kämpfenden Demokratie die Anhänger der gestürzten Aristokratie sich fühlen mußten. Die gleiche Gefahr schwebte natürlich über den Häuptern der demokratischen Genfer Pfarrer, sobald sie ihren Fuß außerhalb des Genfer Territoriums setzten. Das mußte Pfarrer Vernes erfahren, als ihn die *Vénérable Compagnie* als Deputierten an die Berner Gesandtschaft schickte, um sie zu bitten, das Möglichste zur Erhaltung des Friedens zu tun; er wurde in Coppet durch die Berner verhaftet, zwar nicht offiziell, sondern durch die Willkür eines Offiziers, der gehört hatte, in Genf ergreife man Maßregeln gegen die Aristokraten und greife speziell de Saussures Haus an. Wohl gelang es den Begleitern Vernes, diesmal noch seine Freilassung und Rückkehr durchzusetzen, allein der Haß der Gegenpartei verfolgte ihn dauernd, und unter den 21 Personen, deren Verbannung die Deklaration der Mächte verlangte, stand der Name Jacob Vernes, obschon dieser gerade jener Versöhnungskommission der Pfarrer angehörte und sich darin mit allem Eifer für Frieden und Versöhnung betätigt hatte. Keine Fürbitte seiner Kollegen vermochte Vernes vor dieser Rache seiner Gegner zu schützen.

Das waren private Pfarrernöte. Sie treten ganz zurück hinter der Anstrengung des ganzen Korps der Pfarrerschaft, die Stadt vor dem Aeußersten zu bewahren und, wenn auch unter schmachvollen Bedingungen, die Existenz des Genfer Staatswesens und das Leben seiner Bürger zu retten. Sobald die Absicht der drei belagernden Mächte bekannt wurde, mit bewaffnetem Einmarsch die aristokratische Regierung in Genf wieder aufzurichten, unternahm die Pfarrerschaft das Menschenmögliche, um Genf diese Schande zu ersparen. Aber ihre durch eine Deputation den Mächten vorgetragenen Wünsche, doch keine Truppen, sondern höchstens eine Ehrenwache nach Genf zu senden, prallten an der Feindseligkeit vor allem Frankreichs ab; das einzige, was die Pfarrer dort erreichten, war die Gewähr einer längeren Frist für die Entscheidung der Genfer, zuletzt bis zum 1. Juli 1782. Da nun von dieser Seite keine Milderung zu erwarten war, blieb den Pfarrern nur die entsagungsvolle Aufgabe, ihre Mitbürger zur Unterwerfung unter die schimpflichen Bedingungen zu erweichen. Vom 29. Juni bis zum 2. Juli arbeiteten sie an der Erreichung dieses Zieles mit der äußersten Energie. Sie sandten ihre Abgeordneten in die bevölkertsten Stadtquartiere, um die Geister zur Mäßigung zu ermahnen. Sie bearbeiteten vor allem die Regierung auf dem Rathaus und zuletzt die vom Sicherheitsausschuß zur entscheidenden Abstimmung berufene Versammlung. Man hörte sie jedesmal ehrenvoll an, aber Eindruck erzielten sie anfänglich gar keinen, da die Volksstimmung für äußersten Widerstand war. Umsonst hielten Pfarrer Joel Henri de Wald-

kirch und Professor David Claparède starke und rührende Ansprachen: die wahre Ehre bestehe jetzt im Nachgeben und nicht in der Verhärtung ohne jede Hoffnung auf Erfolg. Als es zur entscheidenden Abstimmung kam, siegte zuerst die Losung für Widerstand. Auf die Kunde davon sandte die *Compagnie* eilends ihren Moderator Perdriau und Pierre Mouchon in die Versammlung; Mouchon, der tags zuvor persönlich den sardinischen Gesandten de Marmora gesehen und seinen festen Entschluß zu schroffer Exekution vernommen hatte, legte diese seine Eindrücke dar. Die beiden Pfarrer kehrten zur *Vénérable Compagnie* zurück, schwankend zwischen Hoffnung und Furcht, aber sich immer wieder zur Hoffnung erhebend. Erst am 2. Juli erfuhr man in der *Vénérable Compagnie* vom Nachgeben der Genfer; die fremden Truppen marschierten ein, ihnen folgte bezeichnenderweise nach wenigen Tagen die Komödie auf Wunsch der fremden Gesandten. Gewiß war es die Furcht vor dem drohenden Sturm auf die Stadt, die das in der Mehrzahl demokratische Genfervolk in letzter Stunde zum Einlenken bewogen hatte; den Pfarrern aber gehört das Verdienst, durch ihre offene Darlegung der Sachlage den Trotzköpfen das Heft aus den Händen gerissen und der Stadt damit eine blutige Katastrophe erspart zu haben. Das war echter Genfer Patriotismus.

Noch einmal unmittelbar vor Ausbruch der französischen Revolution bekundeten die Genfer Pfarrer mit der Tat ihren Patriotismus.[1] Es waren Teuerungszeiten und die Erhöhung des Brotpreises durch einen Beschluß des Rates der Zweihundert rief Ende Januar 1789 einen Volksaufstand hervor. Umsonst verlangte die *Vénérable Compagnie* sogleich die Aufhebung des Ratsbeschlusses; erst als bereits Blut geflossen war und die Stadtmiliz vor den Barrikaden der Revolutionäre den Rückzug antreten mußte, gab der Genfer Rat nach und beauftragte seine Pfarrer, an der Beruhigung der Gemüter zu arbeiten. Das war ohne diese Mahnung von oben bereits in heroischer Weise geschehen. Genfer Pfarrer hatten sich mitten zwischen die tobenden Volksmassen geworfen; sie hatten sich den Insulten des Pöbels ausgesetzt, der auch die geachtetsten Pfarrer nicht verschonte. Den Pfarrern Martin dem Aelteren und Jean Senebier war es gelungen, die erhitzten Volksmassen vom Eindringen in die Kaserne zurückzuhalten und dadurch viel Blutvergießen abzuwenden, während Pfarrer J. H. Peschier der Jüngere beim Tor von Cornavin dem Hauptmann de Combes, unter schwerster eigener Lebensgefahr, das Leben rettete. Der Dank, den der Rat der *Vénérable Compagnie* darauf für das wahrhaft patriotische und der Diener des Friedens würdige Betragen der Pfarrer aussprach, war wohl verdient. Ihrerseits erlebte die *Compagnie* die Genugtuung, unter den durch allgemeine Amnestie zurückberufenen Verbannten von 1782 auch drei ihrer Mitglieder, die Pfarrer Vernes, Esaïe Gasc und Jsaak Salomon Anspach in Vaterstadt und Amt zurückkehren zu sehen. Die Revolutionsära sollte bald genug neue Gelegenheiten zu patriotischer Betätigung herbeiführen.

1) *RégVCG* 1789, dazu Gaberel *Histoire de l'église de Genève*, III, 429 f.

4. Kapitel. Theorien über Staat und Kirche.

Für die Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche nach modern bernischer Auffassung gibt der Kantianer Ith, der spätere Leiter der bernischen Kirche, höchst bezeichnende Proben. Es handelte sich um die Frage, ob Gefangene im Schellenhaus auch zum Genuß des Abendmahls zugelassen werden sollten. 1770 war diese Frage vom Berner Konvent mit Berufung auf die symbolischen Bücher und die Gewohnheit aller protestantischen Kirchen kurzerhand abgelehnt worden. Das war der alte, orthodoxe Standpunkt. 1796 wird in einem vermutlich von Ith formulierten Gutachten ebenfalls Ablehnung des Gesuchs verfügt, jedoch diesmal mit moderner Begründung:

> Die Darreichung des Abendmahls an Verbrecher, die von der bürgerlichen Gesellschaft abgesondert sind, wäre wider die Begriffe des Staats und der Kirche. Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen zu sittlichen Zwecken, Staat eine Gesellschaft von Menschen zu gegenseitiger Beschützung. Der Zweck der Kirche kann nun nicht erreicht werden, wenn man nicht in der bürgerlichen Gesellschaft lebt und ihre Vorteile genießt. Folglich können diejenigen, die darum, weil sie den Zweck des Staates, so viel an ihnen ist, durch ihre Freveltaten zerstörten, von diesem ausgeschlossen und abgesondert wurden, auch nicht der Rechte der Glieder der Kirche teilhaftig sein. Die Hinzulassung zum Abendmahl würde eine stillschweigende Erklärung ihrer Rehabilitation in die Rechte eines Bürgers sein und mit der Fortsetzung ihrer Strafe in geradem Widerspruch stehen. Nachher folgen die anderen religiösen Gründe, wie sie älteren Mitgliedern des Konvents mehr einleuchten wollten.

Man beachte, wie niedrig bei dieser Theorie das Wesen des Staats gefaßt wird. Es ließe sich leicht denken, daß ein Kantianer dem Staat auch sittliche Zwecke beimessen könnte. Dann behielte er nach diesem Gedankengang gar keine Unterscheidung von der Kirche mehr in der Hand. In einer Bettagsbetrachtung, die Ith 1798 veröffentlichte (nicht hielt), handelte er von den Kennzeichen der Glückseligkeit eines gottesfürchtigen Volkes. Da führt er eine erstaunlich altmodisch autoritative Sprache.

> Die Verfassung soll eine göttliche Einrichtung sein, die Obrigkeit sich als Stellvertreterin der Gottheit betrachten, die Lehrer der Religion als Diener der Gottheit und Menschheit mit göttlichem Auftrag an das Menschengeschlecht; die ganze menschliche Gesellschaft ist eine Einrichtung zu göttlichen Zwecken.

Hat Ith hier eine seiner Jugendpredigten drucken lassen aus der Zeit, da er noch in orthodoxen Kategorien dachte? Schwerlich; aber er liebte auch als Aufklärer den autoritativen Ton; er ist überhaupt von einem hierarchischen Zug nicht freizusprechen. Jedenfalls dürfte in Bern das ältere, stramm staatskirchliche Denken durch die Aufklärung nur noch verstärkt worden sein.

Die Gedanken der Zürcher Aufklärer über das Verhältnis von Staat und Kirche beleuchtet uns Heinr. Corrodi in verschiedenen Aufsätzen seiner „Beiträge". Wir hoben bereits hervor, daß er durch die deutschen Verhältnisse dazu veranlaßt wurde, zuerst durch den Streit um das Toleranzbegehren Mendelssohns und dann durch das bekannte Wöllnersche Religionsedikt von 1788. In einem Aufsatz über Toleranz von 1790 drückt er abschließend seine Ideen aus. Er läßt uns hier

in die rein individualistische Religionsauffassung der konsequenten Aufklärung klar hineinsehen:

Das Ideal ist immer der Selbstdenker, der keinen andern Menschen für seine religiösen Bedürfnisse braucht. Aber nicht alle Menschen können solche Selbstdenker sein; es gibt viele Unmündige, welche Lehrer brauchen, und das ist der Zweck der Kirche: durch ihren Religionsunterricht eine Schule für die Unmündigen zu bilden. Die Gesamtheit der Gleichdenkenden setzt die Lehrnorm fest, nach der der Unterricht erteilt werden soll; es sind die sog. Symbole jeder Religionsgesellschaft. Sie sollten natürlich von Zeit zu Zeit nach der Einsicht der fortgeschrittenen Mehrheit gebessert werden; jedoch der einzelne Religionslehrer, der sich eidlich auf diese Lehrnorm verpflichtet hat, darf jedenfalls nicht gegen sie lehren und ist, nicht für sich selbst in seinem Gewissen, aber für den kirchlichen Unterricht daran gebunden.

Man wird zur Entschuldigung dieser trostlos intellektualistischen Position darauf hinweisen dürfen, daß zuerst in der Orthodoxie die Kirche als Schule der reinen Lehre aufgefaßt worden war. Aber die Aufklärung geht hier zum äußersten Grad des Unsinns, und indem sie die Kirche zu einer Schule für die Unmündigen degradiert, gibt sie im Grund allen Selbstdenkern den Freibrief, ihr den Rücken zu kehren. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche geht Corradi von einem weiten und umfassenden Begriff des Staates aus:

Der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft ist die Beförderung der Wohlfahrt der Menschen, und hiezu gehört nicht nur Schutz des Lebens, der Ehre, des Eigentums, sondern auch Beförderung der Erziehung und Kultur, mithin auch Beförderung der Religionserkenntnis, da diese ein mächtiges Beförderungsmittel der Besserung des Herzens ist. Die Kirche ist also eine Gesellschaft, deren Zweck im Zweck des Staates mit enthalten ist, nicht aber ihm entgegensteht oder sonst von ihm verschieden ist. Der Zweck der Religionsgesellschaft, sagt Corradi genauer, begreift den Zweck des Staates nicht unter sich, sondern ist unter diesem begriffen. Daraus ergibt sich das Recht der Aufsicht des Staats über die Kirche; der Staat muß an den Angelegenheiten der Kirche teilnehmen; er muß das Kirchenregiment führen; der Regent ist der oberste Vorsteher der Kirche; als solcher hat er Recht und Pflicht, eine Reform der Symbole vorzunehmen, wo die Bedürfnisse einer Religionsgesellschaft es erfordern und deren Einwilligung ausdrücklich bekannt oder höchst wahrscheinlich vermutet wird.

Corradi erhofft also von der Obergewalt des Staats über die Kirche den Vorteil, daß sie dem Sieg der Aufklärung in der Kirche zugute kommen werde.

Hier darf schon darauf verwiesen werden, daß diese Auffassung in Zürich nicht ohne Widerspruch blieb. Dasselbe Zürich, das die Idee des Staatskirchentums so rücksichtslos zu Ende dachte, besaß zur gleichen Zeit an Lavater den kühnsten Anwalt freikirchlicher Gedanken. Sie kamen jedoch erst während der Helvetik zu voller Offenbarung. Für die Mehrzahl der aufgeklärten Zürcher fielen Staat und Kirche wesentlich zusammen, wie denn auch einer der Gemäßigten, nicht der Extremen, der alte Archidiakon Joh. Tobler, in einem Idealbild vom Jahr 1800 sich für die Zukunft die Aufhebung des Unterschieds weltlichen und geistlichen Standes, die völlige Vereinigung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt ausmalt. Aber dasselbe Zürich lernte dann durch Jakob Heß, den Antistes, in dessen Lieblingsgedanken vom Reich Gottes eine feine, für die damalige Zeit neue, biblische Begründung des innigen Zusammenhangs, jedoch nicht Zusammenfallens von Staat und Kirche kennen. Heß gehörte zu den entschiedenen Patrioten seiner

Zeit; aber er empfand das Bedürfnis einer tieferen biblischen Begründung seines Patriotismus.

Es berührt uns eigen, wie er gleich bei seiner ersten Synodalrede 1795 die Zusammengehörigkeit von Religion und Vaterland proklamierte mit Berufung auf die Reformatoren, „diese religiösen Patrioten", deren Hauptverdienst es war, daß sie das Vereinigungsband zwischen Vaterland und Religion so fest geknüpft haben. In der zweiten Synodalrede stellte er sich das Thema: wie kann der Religionslehrer die Ruhe und Wohlfahrt des Vaterlandes fördern helfen? Da führt er u. a. aus, daß man die Lehre vom Reich Gottes und Christi, wie sie in den Schriften des Neuen Bundes liege, nur dann ganz unverstümmelt predigen könne, wenn man auch das Wesentlichste über Pflichten und Rechte des Menschen und des Bürgers mit einfließen lasse, und das aus dem faßlichsten, wahrsten, fruchtbarsten Gesichtspunkt einer göttlichen Anordnung. Ist's doch eben diese große Hauptlehre vom Reiche Gottes, die uns Gott als den Stifter der bürgerlichen Gesellschaft, als Beförderer und Handhaber aller guten Ordnung, als obersten Beschützer und Aufrechterhalter wie des obrigkeitlichen so auch des gemeinen Volks- und Bürgerstandes in jedem wohlgeordneten Volk darstellt.

Kaum gibt es ein kräftigeres Zeugnis für die Macht des patriotischen Denkens auch über einen so ernsten Bibelforscher als die Tatsache, daß die neu entdeckte Reichsgottesidee ihm alsbald ein Symbol des innigen Bandes von Religion und Vaterland werden muß. Es sind freilich zunächst ganz individuelle Heßsche Gedanken, die kaum auf die Rechnung der Aufklärung gesetzt werden können.

In der durchschnittlichen Auffassung der Aufklärungstheologen vom Verhältnis von Kirche und Staat, Christentum und Patriotismus lag unstreitig die Gefahr einer großen Verweltlichung des Evangeliums. Für die Selbständigkeit der Religion und für die Ueberweltlichkeit des Evangeliums war wenig Sinn vorhanden. Rousseau hatte die Spannung zwischen beiden Größen weit klarer erkannt, und die Widerlegungen Rousseaus durch die Aufklärer sind meistens billig und gehen um die Schwierigkeit herum. Gleichwohl gehört die warme Vaterlandsliebe dieses Zeitalters zu seinen erfrischenden Zügen. Die Probe ihrer Echtheit und Dauerhaftigkeit sollte die Revolutionszeit bringen.

5. Kapitel. Die neue Auffassung vom Pfarrerberuf.

Der neuen Anschauung von der Kirche mußte notwendig eine Umwälzung in den Gedanken vom Pfarramt und seiner Begründung folgen; es mußte auch hier die göttlich autoritative Sanktion einer psychologischen und pädagogischen Platz machen. Der Hierarch mußte verschwinden, und der Volkslehrer mußte seine Stelle einnehmen. In der Tat drängen sich für diese Umwälzung die Beispiele zahlreicher und charakteristischer auf als für den Unterschied in der Staatsgesinnung. Und doch überschätze man die Neuerung in den Gedanken nicht zu sehr! Seiner Gemeinde, seinem Schulmeister, ja auch seinen Dorfvorgesetzten gegenüber wird auch der aufgeklärte Pfarrer eben zunächst für lange noch der Pfarrherr bleiben. Das Autoritative und Hierarchische, das am Pfarrerberuf hängt, wird sich stärker erweisen als die ganze moderne Zeitströmung, nicht bloß durch Schuld des Pfarrers, sondern mindestens so stark durch Schuld der Gemeinden. In religiösen Fragen ist nun einmal das Autoritätsbedürfnis, man kann fast sagen, das Bedürfnis eines Kultes

gegenüber dem Vertreter Gottes, ganz besonders stark. Und aufgeklärte Pfarrer sind auf diese Bedürfnisse eingegangen und haben sich die Verehrung gefallen lassen, oft noch ungescheuter als die orthodoxen Geistlichen, die sich als Organe Gottes betrachteten. Trotzdem ist der Unterschied der alten und neuen Auffassung vom Pfarramt vorhanden und kennzeichnet die neue Zeit.

Wir wissen nicht, ob in Basel die hierarchische Auffassung vom Pfarramt besonders stark ausgeprägt gewesen ist. Antistes Merian besaß sie in hohem Maß; das hing aber an seiner besonders wichtigen Führerstellung. Bezeichnender ist eine Predigt eines Mannes aus der jungen Generation, seines späteren Amtsnachfolgers Hieronymus Falkeysen, die er bei seinem Amtsantritt zu St. Theodor 1791 hielt. Da predigte Falkeysen über 1. Thess. 5, 12 mit allen Tönen der alten Autoritätssprache:

> Ein Lehrer des Evangeliums ist ein Diener und Bote Gottes, der im Namen des Allerhöchsten, des Herrn und Richters der ganzen Welt, im Namen Jesu Christi, des Hauptes der Gemeinde, des Erzhirten und Bischofs unserer Seelen, zu uns redet. Daher teilt der Prediger seine Rede in 2 Teile: 1. wofür die Gemeinde ihren Lehrer anzusehen habe, 2. wie sie sich gegen ihn betragen solle.

Solche geistliche Herren mochten dann schon gelegentlich ihre Pfarrwohnung, wie Melchior Habicht schreibt, als einen kleinen Vatikan und ihre Kanzel als einen Stuhl Petri betrachten. Es kann eine und dieselbe altreformierte, theokratische Auffassung Quelle des ernsten, demütigen Verantwortungsgefühls oder auch Quelle hierarchischen Eigendünkels werden. Es kommt auch da darauf an, was für ein Mensch sich der Idee bemächtigt.

Die Bedeutung von Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamts" liegt nun vor allem darin, daß in diesem Buch der Berliner Aufklärung mit den Elementen jeder hierarchischen Auffassung von Kirche und Predigtamt aufgeräumt und einfach der Nutzen dargelegt wurde, den der Prediger als Lehrer der Weisheit und Tugend den Menschen und so auch dem Staat bringen könne:

> Die Pfarrer sollen künftig sich nicht mehr für Priester und auch nicht für Nachfolger der Apostel ausgeben, sondern sich bescheiden, Lehrer der Religion und der Tugend zu sein. Wohl ihnen, wenn sie noch mit andern weltlichen Kenntnissen den Menschen dienen können, z. B. die neuesten Fortschritte der Landwirtschaft ihren Gemeinden zu vermitteln wissen. Aber ihr Hauptberuf bleibt die Lehre der Religion, mit der sie gleichzeitig die menschlichen Seelen zur ewigen Wohlfahrt zubereiten und die Sitten zum Besten der gemeinen Ordnung und Ruhe zu leiten wissen. Spalding verwahrte sich dagegen, daß die Pfarrer nun etwa nur die Tugenden des bürgerlichen Lebens predigen sollten, so wichtig ihm auch diese Seite natürlich ist. Die Erziehung zur Ewigkeit, die uns zu Freunden Gottes und Erben des Himmels macht, soll voranstehen. Aber diese Erziehung zur Ewigkeit steht durchaus im Zusammenhang mit der Erziehung zur gemeinnützigen Rechtschaffenheit; je mehr der Mensch ein aufgeklärter Christ, ein emsiger Wanderer nach dem Himmel wird, desto mehr wird er auch zugleich für die Welt und für seine Mitbürger Nutzen schaffen. Das ist schon auf Erden der Vorteil der Religion. Damit ist aber auch der Nutzen der Religion für den Staat erwiesen, ohne daß die Religion um ihren Jenseitsberuf verkürzt wird. Das für Erde und Himmel so nützliche Predigtamt verdient ohne Zweifel dasjenige, was zu seinem Unterhalt gegeben wird, und der Staat, der die Prediger für ihre Dienste bezahlt oder vielmehr, durch dessen Hände die Beiträge gehen, welche von der Billigkeit der in eine Gesellschaft vereinigten Religionsbekenner zuverlässig

genug zu erwarten sind, wird sich schwerlich durch diesen Aufwand zu sehr belästigt finden können, wenn er die Vorteile, die er dadurch erhält, mit der gehörigen Einsicht in das Ganze berechnet.

Spalding zitierte in seinem Büchlein mit großem Lob die Schrift des uns bekannten Genfer Professors Jacques Vernet „*Réflexion sur les moeurs, sur la religion et sur le culte*“, die ins Deutsche übersetzt war und uns zeigt, daß wir hier bei gemeinsamem Gut der theologischen Aufklärung stehen.

Vernet wollte in dieser Schrift drei Thesen beweisen: 1. Auf den guten Sitten ruhen Ordnung und Glück des Menschenlebens und der bürgerlichen Gesellschaft. 2. Die Religion ist die wahre Quelle der guten Sitten. 3. Der Kultus ist Schule und Stütze der Religion. Auf den zweiten Satz kam hier alles an. Vernet schickte sich an, darzutun, wie die christliche Philosophie — es ist bezeichnend, daß er diesen Ausdruck so liebt — mit allen guten Absichten der Regierung zusammentrifft, weil sie hilft, inwendig Herz und Sitten der Bürger zu bilden. Sie befähigt und bewegt jeden dazu, die Pflichten seines Standes wohl zu erfüllen, seine Obern zu ehren, seine Mitbürger zu lieben, zufrieden zu sein mit seiner Stellung und die sozialen wie die privaten Tugenden auszuüben. Das Ganze läuft indirekt auch auf eine Beleuchtung des Pfarramtes und seines Nutzens für den Staat hinaus.

Wenn Spalding und Vernet den Nutzen der Religion und des Predigtamtes für den Staat beleuchteten, wollten sie keineswegs den Pfarrer aus seiner eigenen Sphäre — der Religion — herausheben, sondern nur die Religion noch enger mit dem Leben verbunden wissen. Immerhin war nur ein Schritt von da bis zur Verweltlichung des Pfarrerberufs im Dienst aller möglichen mit der Religion oft in sehr losem Zusammenhang stehenden Zwecke. Diesen Schritt tat in Zürich der alte Bodmer, als er 1772 in der helvetischen Gesellschaft auf der Gerwe seine Abhandlung vom „Mangel der Politik in der Predigt“ vorlas.[1] Gerade Bodmer gehörte zu den begeistertsten Lesern des Spaldingschen Buches und rühmte in seinen Briefen, wie vortreffliche Wirkung es in Zürich tue.[2] Wie mußte es ihn freuen, daß die göttlichen Rechte und Privilegien des Klerus, gegen die er so oft gekämpft hatte, in dieser Schrift alle zu Boden fielen! Aber freilich, was Bodmer von den Pfarrern verlangte, geht weit über das hinaus, was Spalding als ihren Beruf betrachtet hatte.

Zwar wünschte er nicht gerade, daß die Pfarrer über die obrigkeitlichen Verordnungen, gerichtlichen Entscheidungen usw. auf der Kanzel urteilen, wohl aber, daß sie ihren Zuhörern Anleitung zu gesellschaftlichem und vaterländischem Leben geben sollten. Das Vaterland auf Erden, meinte der alte Herr, ist dem Vaterland im Himmel nicht entgegengesetzt. Man redet auf den Kanzeln immer vom Reich Gottes, von der Bürgerschaft im Himmel, von der Gerechtigkeit im Reiche Gottes, ehe der Zuhörer Begriffe von der Konstitution des Staates hat. Und doch entstehen die Tugenden, das Verdienst und der Wert des ganzen Menschen aus seinem Betragen in der sublunarischen Welt. Also erst das Diesseits, dann das Jenseits. Ebenso verkehrt sind nach Bodmer die bloß allgemeinen Tugendpredigten, die alles Konkrete, Bürgerliche und Gesellschaftliche übergehen. Es sei politische und psychologische Unwissenheit, daß der Prediger die Menschen zu Christen bilden wolle, ehe sie gesellschaftliche Menschen sind. Und vollends widerstreben ihm die vielen Predigten von den alten jüdischen Geschichten und Sachen. Man macht, spottet er, den Zuhörer mit der Theokratie des jüdischen Volks, seinen Gesetzen, seinem Opfer-

1) Simler, Bd. 193 (ZBZ).
2) Bodmer an Sulzer 12. März 1773 (ZBZ).

dienst bekannt, ehe er seine Landesregierung kennt, ehe er die Rechte kennt, die diese ihm noch gerne läßt. Darum fordert Bodmer von den Predigern Aufklärung über Eigentum, Erwerb, Recht, Staat usw. Daß er die dogmatischen Predigten über die Geheimnisse des Glaubens verabscheute, ist kaum notwendig hervorzuheben.

Man wird Respekt vor dem Interesse des berühmten Mannes an den kirchlichen Dingen haben müssen, wird auch gerne zugeben, daß eine Reaktion der Predigtweise gegen die orthodoxe und pietistische Jenseitsrichtung wohl am Platze war; doch war es ein Verhängnis, wenn ein so einflußreicher Mann den Zürcher Pfarrern im Ernst zumutete, über Dinge zu predigen und Dinge voranzustellen, welche die meisten Prediger gar nie gründlich studiert hatten. Bodmers Gedanken drücken Laienwünsche eines doch bedeutenden Mannes aus; aber sind alle Laienwünsche auch berechtigt? Nun, wir glauben, daß ihnen von gar vielen Land- und Stadtpredigern im Zürichbiet nachgelebt worden ist; aber wo das geschah, da verlor das Evangelium leicht sein Salz und wurde ins Relative und Zeitliche herabgezogen. Und gerade wer auf seine Zeit wirken will, muß die Herzen und Gewissen packen, nicht den Verstand über politische und wirtschaftliche Detailfragen unterhalten wollen.

Es kamen in dieser Zeit allerlei Idealgemälde des Dorfpfarrers auf, auch Zeichnungen einer idealen Dorfgemeinde im Geist des Christentums und der Aufklärung. 1791 gab der Zürcher Heidegger anonym den „Vernünftiger Dorfpfarrer" heraus, eine Geschichte, „wie er ist und wie er durchgehends sein sollte", als Lesebuch für Landgeistliche und Bauern. Da wird uns gezeigt, wie einer ein populärer Pfarrer werden kann und soll:

> Er amtet als Schulmeister und schafft seiner Dorfjugend frohe Spiele. Er macht den Wundarzt bei allen Verletzungen. Als Oekonom lehrt er seine Gemeinde, einen Teil der Weide mit Korn zu bepflanzen. Als Techniker erklärt er seinen Leuten den Blitzableiter. Er fegt den Aberglauben aus. Er lehrt die Feuerspritze gebrauchen usw. usw. Im Nebenamt wird er auch als Pfarrer predigen und Seelsorge üben.

Stellen wir dem gegenüber die „Idee von einem christlichen Dorf", geschrieben 1766 von Joh. Tobler, dem späteren Archidiakon. Hier bekommen wir ein Gesamtgemälde:

> Das ganze Dorf macht ernst mit der Ueberordnung des gemeinschaftlichen über das Privatinteresse, mit der Fürsorge und Teilnahme aller für alles. Die Vorgesetzten haben die Aufsicht über die Armen, die Waisen, die Alten, die Kranken, und sorgen getreulich für jeden Teil. Die Reichen im Dorf handeln nach dem Wort: „Geben ist seliger als nehmen", und leben so einfach als möglich. In dieser idealen Art wird uns eins nach dem andern vorgeführt: die Haushaltungen, die Schule usw. Der Schulmeister berät sich fast täglich mit dem Pfarrer und sucht bei ihm Hilfe zu einem recht sinnlichen klaren Vortrag der Wahrheiten. Dann wird uns der öffentliche Gottesdienst beschrieben. „Es dünkt die Zuhörer an und für sich selbst klar, daß das Evangelium göttlich sei, weil sie sich an demselben im Leben, Leiden und Tode festhalten können und fester als sonst an nichts, weil es ihnen in die Augen fällt, daß es gut geht, wenn man nach demselben zu denken und leben gewohnt". Wenn es die Umstände erlauben, so genießen sie das Vergnügen des Lobes und der Anbetung Gottes unter freiem Himmel, gern im Schatten oder auf Anhöhen, wo manches von dem, was in dem Liede gepriesen wird, vor den Augen liegt. Mit besonderer Feierlichkeit möchte Tobler den Eintritt der Katechumen unter die Erwachsenen ausgestattet haben. Und nun wird uns auch der Pfarrer geschildert, wie er

als Vater der Gemeinde unter seinen Leuten waltet. Auch seine Bibliothek wird uns beschrieben. Da stehen beieinander Lebensbeschreibungen, Satzungen und Ordnungen des Landes, nützliche Entdeckungen für Landleute, Beschreibungen primitiver Völkerschaften, Nachrichten von standhaften Bekennern des Christentums und Verfechtern des Vaterlandes, katechetische Schriften usw. In einem Anhang wird eine Beschreibung des idealen Dorfwirtshauses — es heißt Gesellschaftshaus — gegeben, wo der Wirt jedes Jahr wechselt. Im Gemeindehaus befindet sich eine kleine Dorfbüchersammlung: etliche Exemplare von Tissots Gesundheitsbüchlein, etliche gute Auslegebibeln, Anleitungen zur Kindererziehung, beste Bücher über den Feldbau usw. Der Arzt im Dorf ist mit dem Pfarrer gut vertraut; sie arbeiten miteinander für Leib und Seele.

Die kleine Schrift ist in edler Einfalt und Anmut geschrieben und ein Juwel in des Verfassers etwas überreicher Schriftstellerei. Man erkennt auch hier die überaus vielfältigen Obliegenheiten eines Idealpfarrers, der immerhin ganz anders als bei Heidegger im Zentralen lebt und steht. Ist es noch nötig, an Pestalozzis Lienhard und Gertrud zu erinnern, wie hier der Pfarrer als Vater der Gemeinde, besonders aller Armen und Bekümmerten, zusammen mit dem Dorfjunker für das Beste in allen weltlichen und geistlichen Dingen sorgt? Die Nutzbarkeit des Predigtamtes, wie Spalding sich philisterhaft ausdrückte, findet hier ihre schönste dichterische Illustration.

6. Kapitel. Die ökonomischen Pfarrernöte und die Pfrundaufbesserungen.

Bei dieser vielseitigen Nützlichkeit der damaligen Prediger, bei so mannigfachen Verdiensten um die materielle und geistige Hebung ihrer Gemeinden mußte allerdings das bescheidene, ja dürftige Los der meisten unter ihnen im höchsten Grad auffallen und konnte leicht als Zeichen der Geringschätzung ihrer Arbeit gedeutet werden. Während Handel und Gewerbe im Aufschwung stehen — klagt einmal der Berner Konvent — bleiben die Pfarrbesoldungen weit hinter dem Zeitfortschritt zurück. Im Zürcherischen zählte man in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts 35 Pfründen, die nicht imstande waren, ihre Pfarrer hinlänglich zu zu ernähren; speziell vom Rheintal hieß es 1787 kurz und bündig: die meisten Pfarrer haben kein Einkommen, um ehrlich zu leben. In Bern wurden vom Konvent die Klagen der armen Pfarrer gesammelt und an den Rat geleitet. Da heißt es 1787: 23 Vorposten können nicht ihren Mann und 61 Pfarreien keinen Hausvater mit Frau und Kindern ernähren. 10 Jahre später, unmittelbar vor der Revolution, wird die Klage wiederholt: speziell auf den Kollaturpfründen sei es manchen Pfarrern schlechterdings unmöglich, sich mit ihrer Haushaltung auf eine ehrliche und anständige Weise zu ernähren; besonders wurde auf die Not im Berner Oberland verwiesen, wo die Besoldung fast ganz in Geld entrichtet wurde, da Brot, Wein und andere nötigste Lebensmittel mit schweren Kosten herbeigeschafft oder entbehrt werden mußten. Vollends in Graubünden bezogen im Jahr 1788 von 131 Pfarrern 31 weniger als 200 fl., darunter der von Lavin ganze 118, der von Süs 148. Pfarrer Conradi in Andeer schrieb wahrheitsgetreu an die Zürcher asketische Gesellschaft: „Man lebt von ein bischen Vermögen von den Eltern oder der Frau plus subtiler

Oekonomie, Feldarbeit, Viehzucht und simpler Kost. Wehe dem, der nichts Eigenes hätte!" In andern Gegenden, wie im Toggenburg, konnten es die Pfarrer zur alleräußersten Not aushalten, aber nur, wenn ihnen im Lauf des Jahres gehörige Akzidentien von Amtshandlungen zufielen, die eigentlich unentgeltlich verrichtet werden sollten.

Da es an den meisten Orten als heiliges Gesetz galt, das aerarium publicum dürfe mit kirchlichen Ausgaben nicht stärker belastet werden, war von Staatshilfe im allgemeinen nicht viel zu erwarten. Die Pfarrer mußten sich selbst zu helfen suchen und in dem Zeitalter der gegenseitigen Hilfleistungen und Kassen lag es nahe, den Weg dieser neuen Kollektivhilfe zu betreten. Zürich war ja bereits am Ende des 17. Jahrhunderts vorangegangen, und sein Prediger- und Witfrauenfonds, der mit etlichen hundert Gulden begonnen hatte, war 1778 auf 60 000 Gulden gewachsen trotz den jährlichen Auszahlungen an arme Landpfarrer und Pfarrwitwen, die sich ebenfalls im Lauf des Jahrhunderts beträchtlich erhöht hatten. Im Lauf des 18. Jahrhunderts folgten dem zürcherischen Beispiel die Kirchen von Bern, Schaffhausen und Basel mit der Gründung von Prediger-, Witwen- und Waisenkassen nach. Wenn Basel 1778 am Schluß dieser Reihe steht, so hängt das vielleicht damit zusammen, daß erst 1762 die Ordnung über die Gnadenzeiten ihre definitive Form erhalten hatte, worin wenigstens für das erste Jahr der Pfarrwitwen gesorgt war. Manche von diesen Predigerkassen scheinen eine wechselreiche Geschichte durchlaufen zu haben. In Bern z. B. führte die Verminderung der Pensionen von 40 und 80 Kr. auf 32 und 64 einmal zu einer schweren Krisis; die jungen Geistlichen traten nicht mehr ein. Schaffhausen, das ursprünglich den jährlichen Witwenbeitrag auf 30 gesetzt hatte, erniedrigte ihn hernach auf die Hälfte zur Stärkung der Kasse. Wie die armen Witwen das aufnahmen, wird leider nicht gesagt. Die Basler galten als die, welche besonders hohe Einzahlungen leisten mußten. Antistes Ulrich bemerkte dazu: die Mehrzahl der Zürcher Pfarrer wäre dazu nicht imstande. Er schloß daraus, daß die Basler entweder viel reicher oder besser besoldet seien.

Daneben suchte man von geistlicher Seite aus doch auch den Staat in Bewegung zu setzen, da so viele arme Landpfarrer trotz den Hilfskassen darben mußten. In Zürich ward Ende der 40er Jahre der Vorschlag gemacht, nach dem Beispiel Berns die Pfründen in drei Einkommensklassen einzuteilen und ihre Erlangung an die Bedingung einer bestimmten Anzahl Jahre Kirchendienst in der einen oder andern Klasse zu knüpfen. Der Vorschlag drang aber nicht durch. 1787 hatte dagegen Antistes Ulrich mit der dringenden Bitte um Pfrundverbesserung der Geistlichkeit Erfolg beim Zürcher Rat. Es wurde zuerst eine genaue Untersuchung der wirtlichen Pfrundverhältnisse vorgenommen und dabei, um Einheit zu erzielen, der Betrag an Naturalien und an Geld in Stücken, 1 Stück = 1 Mütt Kernen, = $^1/_{10}$ Mark Silber gesetzt. Da ergab sich eben, daß 35 zürcherische Pfründen unter 90 Stück eintrugen. Nun schritt die Zürcher Regierung wirklich mit ihrer Hilfe ein. Sie sagte jenen 35 schlechtesten Pfründen eine jährliche Unterstützung von 6000 Pfund zu und stiftete zugleich eine neue Pfründenkasse durch Festsetzung eines jährlichen Zuschusses von 7000 Pfund aus der Staatskasse unter Zuziehung älterer Fonds, z. B. des Fonds für die vertriebenen französischen und piemontesischen Glaubensgenossen. Aus dieser Pfründenkasse sollte Geistlichen ein Auszugs- und Reisegeld

beim Weggang nach entfernten Pfarreien gezahlt werden, sollten Vikare ihre Additamenta beziehen, besonders dürftige Pfarrwitwen auf 6 Jahre getröstet werden, und alte und zur Besorgung einer Pfarrei untüchtig gewordene Kandidaten Unterstützung bekommen. Die Zürcher Herbstsynode 1788 hatte allen Grund, der Regierung ihre Dankbarkeit auszudrücken, denn kein anderer schweizerischer Ort tat so viel für seine armen Pfarrer.

In Bern hatte die Regierung geglaubt, durch eine Veränderung des Pfrundreglements im Jahr 1766 älteren Pfarrern einen großen Dienst zu leisten. Bis dahin standen alle Pfründen der freien Bewerbung offen, waren aber nach ihrem Gehalt in drei Klassen geteilt, die nach 5, nach 10 und nach 15 Dienstjahren vergeben werden konnten. Da mußten natürlich Pfarrer von geringem Bewerbungsgeschick und wenig Gunst zeitlebens von allen einträglicheren Stellen ausgeschlossen sein. 1766 nun erklärte die Berner Regierung die Hälfte dieser Pfründen als sog. Rangpfründen, entzog sie damit der freien Bewerbung, um sie je dem Aeltesten, der sich meldete, zu vergeben. Aber diese Verbesserung hatte merkwürdige Folgen: Zunächst stieg die Zahl der Kandidaten aus den Munizipalstädten rapid in die Höhe, während die Kandidaten aus der Hauptstadt sich ungefähr ebenso stark verminderten. Im zweiten Jahrzehnt hernach nahm jedoch die Zahl aller Kandidaten von Bern und den kleineren Städten zugleich beständig ab, so daß bereits ein Notschrei, es drohe Kandidatenmangel, ausgestoßen wurde. Eine Kommission befaßte sich 1784 mit der Frage der Abnahme der Kandidaten und ihren Ursachen, und sofort stand man vor der ökonomischen Verlegenheit: Kärglichkeit des Pfarreinkommens, hohe Kosten des Studiums, trauriges Schicksal der Predigerwitwen und -waisen. Einzelne bezeichneten direkt das neue Pfrundreglement von 1766 als eine der Ursachen des Kandidatenrückgangs, was andere nicht gelten lassen wollten. Als 1787 die gleiche Frage wieder zur Sprache kam, wurde zum erstenmal statistisch der gewaltige Kandidatenrückgang festgestellt; man zählte noch 18 Kandidaten gegenüber 93 in den Jahren 1757—1764. Es wurden allerlei Vorschläge gemacht, durch Verbesserung des Pfarreinkommens wieder mehr Kandidaten anzulocken: Man solle durch einen jährlichen Beischuß von 5200 Kronen 23 Vorposten und 61 ganz schlecht bezahlte Pfarreien aufbessern; es solle Versorgung bei gutem Alter durch den Rang garantiert werden; man wünschte auch die Einrichtung einer Jahresgnadenzeit für die Pfarrwitwen, wie man es in Basel kannte; der Staat solle die Erziehung der Pfarrerskinder den Eltern ganz abnehmen. Aber daß nachher etwas in diesem oder jenem Sinn geschehen sei, erfährt man nicht. Endlich 1797, kurz vor Berns Katastrophe, beschäftigte die Kandidatennot von neuem den Berner Konvent.

Man rechnete aus, daß man die jährlich notwendigen 36 Kandidaten lange nicht mehr aufbringe, und suchte abermals nach den Ursachen der Abnahme der Geistlichkeit. Die geringen Einkünfte! Das war gleich die erste Antwort, obschon der bernische Stolz jetzt noch darauf bestand, daß die Berner Pfarrer weit besser als die der übrigen reformierten Eidgenossen besoldet seien. Dann aber wurde das Pfrundreglement als Grund des Kandidatenrückganges besprochen. Bei den Pfarreien mit freier Bewerbung könne es ein begabter und begünstigter Geistlicher vor dem 40. Altersjahr zu einer Pfründe der höchsten Klasse bringen, jedoch auf Unkosten seiner Brüder, und das Ungewisse einer solchen Hoffnung schrecke manche zurück. Die Einrichtung der Rangpfründen daneben habe wohl eine regelmäßigere Zirkulation und größere Sicherheit zur Folge gehabt, aber

von jenem Zeitpunkt an sei die Zahl der Kandidaten zurückgegangen. Die Versorgung der Geistlichen werde durch die neue Ordnung nur verspätet, indem die Konkurrenz der Bewerbung, da es sich jetzt nur noch um die Hälfte der Pfarreien handle, verdoppelt werde. Es wird dann ausgerechnet, wie teuer das Studium eines Kandidaten seine Eltern in der Regel zu stehen komme, und weiter, wie spät durchschnittlich ein Kandidat zu einer besseren Pfründe gelange. Durchschnittlich erst nach 14—15 Jahren, wenn er nahezu 40 ist, kann er hoffen, eine Pfarrei zu erhalten. Bis dahin muß er in gedrückter und abhängiger Lage beschwerliche Aemter übernehmen für eine in keinem Verhältnis stehende Besoldung und muß zufrieden sein, wenn er aus seinen Einnahmen die Unkosten für Kleidung, nötige Bücher und dringende Reisen bestreiten kann. Erst nach dem 60. Jahr kann er eine Pfarrei erhalten, die ihm etwelche Vergütung gewährt, falls er dann noch stark und gesund genug ist, seine Pfrundgüter richtig zu verwalten und überhaupt noch länger zu leben. Und dann wird in beweglichen Worten die Beschwerlichkeit dieses Standes geschildert, die mit dem immer stärker werdenden Hang zur Unabhängigkeit und Gemächlichkeit sehr kontrastiere. Zuletzt wird die Veränderung des ganzen Zeitgeistes als Grund zur Abnahme der Kandidaten besprochen.

Wenn solche Klagen im Berner Stadtkonvent vorgebracht und von ihm selbst in Form eines Gutachtens vertreten werden konnten, muß die wirkliche Not in weiten Kreisen der Landgeistlichkeit schon sehr groß gewesen sein.

Der Versuch der Graubündner Pfarrer, durch einen Pfarrerstreik ihre Gemeinden zur Pfrundaufbesserung zu zwingen, ist oben nach seiner politischen Seite schon gewürdigt worden. Man muß womöglich die Schrift des Pfarrers Lor. Flor. Alieſch in Igis: „Gedanken über das gegenwärtige Schicksal der Pfarrer in Bünden und seinen Einfluß auf Religion und Vaterland" selbst gelesen haben, um sich ein getreues Bild zu machen von der wirklichen Not der Graubündner Pfarrerschaft, die sie zu jenem übereilten Unternehmen trieb.

Alieſch schildert die Armut und Dürftigkeit der Bündner Pfarrer als zum Erbarmen groß. Er erzählt, wie bei den Synoden die Bevollmächtigten der Gemeinden mit den jüngsten Pfarrern schachern, ob sie um 109 Gulden einen von ihnen kaufen mögen. Er meldet, daß im Unterengadin reiche, angesehene Gemeinden, die 2 bis 4 Pfarrer haben, alle mit kaum 200 Gulden auszahlen. Er behauptet, Pfarrer zu kennen, die aus Not gedrungen in aller Sonntagsfrühe aufstehen, weit einen Berg hinauf laufen, ihr Vieh zu füttern, dann heimkommen, in die Kirche gehen, in zwei Kirchen predigen, und sobald das geschehen ist, den Milchkübel wieder auf den Rücken nehmen, wieder den Berg zu ihrem lieben Vieh hinaufsteigen, zurückkommen und des Abends noch ihr Gebet halten müssen. Und bei was für Einkünften? Eine Pfrund von 300 fl., was ist das? Sollten's doch 365 fl. sein, um täglich mit seiner Haushaltung 1 fl. verzehren zu können! Die Kleidung, auch nur die notwendigste, davon abgezogen, wie viel trifft's auf jede Mahlzeit? Wie viel auf jede Person, die davon leben muß? Verdient doch ein jeder Schneider oder Schuster so viel! Man rechne hinzu die Entwertung des Geldes, das Steigen der Lebensmittel in ihrem Preise! Die Butter mag 35 oder 15 Blutzger, das Korn 2 oder 4 fl. kosten, unsere Bezahlung ist immer die gleiche. Dazu kommt noch an vielen Orten die Unsicherheit der Bezahlung. Der arme Pfarrer muß ein ganzes Jahr mit Hunger und Mangel dienen, bis seine Einkünfte fällig sind, und nachher noch Jahr und Tag warten, bis sie ihm eingegangen sind. Und wenn er seine Bezahlung wenigstens zusammenhaftig zu erwarten hätte! Nicht einmal das widerfährt ihm, jetzt etwas, und dann etwas, so daß er nie seinen Haushalt mit Kommlichkeit darnach einrichten kann. Und dann handelt Alieſch von den bedeutenden Reisekosten für den Besuch der Synode, von dem entsetzlichen Mißbrauch der Kollatur, da die Gemeinde jederzeit fast grundlos einen Pfarrer mit seiner Familie auf die Gasse stellen darf, von der Notwendigkeit der Nebenbeschäftigungen für die meisten

Pfarrer, wodurch sie ihrem Hauptberuf entzogen werden und von der betrübenden Aussicht eines sterbenden Pfarrers auf die bevorstehende Not von Frau und Kind.

Alieſch probiert dann ein paar Vorſchläge zu machen, mit welchen Mitteln die Gemeinden ihren Pfarrern ein wenig aufhelfen könnten und fordert auch eine Einſchränkung des Abſetzungsrechts der Gemeinden und eine Aenderung des Synodalweſens der Pfarrer zu größerer Koſtenerſparnis.

Es war das erſtemal, daß in ſolcher konkreter Form das ſchwere und wahrhaft drückende Problem angegriffen wurde. Die Synode in Jenins eignete ſich die Beſchwerden des Pfarrers Alieſch völlig an, veranlaßte den Druck der Schrift und erſuchte die evangeliſche Seſſion des Bundestages, das Mögliche zu tun, um der Not abzuhelfen. Wirklich anerkannte die Deputation der evangeliſchen Seſſion, welche die Frage nachprüfen ſollte, in ihrem Gutachten die meiſten Beſchwerden Alieſchs und legte die Beſſerung der Lage der Pfarrer den Gemeinden warm ans Herz. Sie eignete ſich auch einzelne der Pfrundverbeſſerungsvorſchläge von Alieſch an und fügte von ſich aus andere hinzu: Ueberlaſſung eines Stücks Gemeindeweide und Allmend, einer Bergwieſe an den Pfarrer, Verſorgung mit Holz, Einziehung der Einkünfte des Pfarrers durch rechtſchaffene Männer aus der Gemeinde, ſtatt daß der Pfarrer ſelber um ſein Einkommen bei den einzelnen Bauern betteln müſſe, uſw. uſw. Aber das waren alles ganz unverbindliche Wünſche und Meinungen; zu befehlen hatte die evangeliſche Seſſion den ſouveränen Gemeinden Graubündens nichts, und die Gemeinden machten ſich auch aus dieſen Wünſchen wenig; es blieb in der Hauptſache alles beim alten.

Im Gefühl, alle legalen Anſtrengungen ſeien vergebens geweſen, tat darauf die Synode zu Steinsberg 1790 die berühmte freie und einhellige Reſolution, daß ſie ſich ſelbſt, alle und jede Mitglieder vom Kirchendienſt ſuſpendierte und das Inkrafttreten dieſer Suſpenſion auf den Andreastag (in 6 Monaten, 30. Nov.) anſetzte; bis dahin ſollten die Gemeinden noch eine Friſt zur Aufbeſſerung der Pfrunden haben. Die Gemeinden ſollten zu vier Klaſſen eingeteilt werden, die mit über 70 Haushaltungen 500 fl. entrichten, die mit 50 bis 70 Haushaltungen 400 fl., die mit 30 bis 50 Haushaltungen 350 fl. und die mit unter 30 Haushaltungen wenigſtens 250 fl. ſamt freiem Haus und genügſam zugeſchnittenem Holz. Alle Synodalen wurden sub exclusionis poena auf dieſen Beſchluß verpflichtet.

Der alsbald gedruckten Reſolution wurde auch die Begründung mitgegeben. Es iſt ein ſehr bewegendes Dokument. Folgendes ſind die Hauptpunkte:

1. „Wir ſind Menſchen, die auch von Brot leben und mit Wohnung und Decke ſich behelfen müſſen wie andere Menſchen.“ 2. „Wir ſind freie Bürger und keine Sklaven.“ Sie berufen ſich auf das Landrecht von 1526, Art. 13: Es ſoll fürhin einem jeden Pfarrer eine ziemliche und ehrliche Nahrung nach eines jeden Verdienen gegeben werden. 3. „Wir ſind Menſchen, die noch im Fleiſche wandeln, und vielen Verſuchungen unterworfen. Da beſteht Gefahr, daß Eifer und Liebe verloren gehen möchte infolge ſolcher Gleichgültigkeit und Liebloſigkeit.“ 4. „Wir ſind eure Landsleute, Eids- und Bundesgenoſſen.“ Sie verweiſen auf ihre Dienſte für den Staat und appellieren an die Blutsverwandtſchaft. 5. „Wir ſind eure Lehrer, Seelſorger, Fürbitter, Gewiſſensräte und Tröſter.“ Sie erinnern an die große Arbeit, bei der ſie dennoch für das unwürdigſte Landesgeſindel gehalten werden. 6. Religion und Bibel fordern anſtändige Verſorgung der Geiſtlichen, vgl. 1. Kor. 9 und 1. Tim. 5. 7. Die helvetiſche Konfeſſion wird angerufen. 8. Das Bei-

spiel der reformierten Schweiz, speziell die Zürcher Pfrundverbesserung von 1788, leuchte vor.

Aber alle diese Gründe genügten nicht, um das Vorgehen der Pfarrer in den Augen des Bündner Volkes zu rechtfertigen. Wir sahen, wie man bei der evangelischen Session gleich von einer Verschwörung der Pfarrer sprach. Aehnlich hieß es in einer der zahlreichen Flugschriften, die bei diesem Anlaß erschienen, in der „Beherzigung des Schrittes eines wohlehrwürdigen Bündner Kapitels in dem Anliegen der Pfrundverbesserung"; das Gebaren der Synode sei aufrührerisch, gesetzlos und wortbrüchig. Und gestützt auf diesen Formfehler der Synode versteiften sich einzelne Gemeinden darauf, daß solchen staatsgefährlichen, trotzigen Pfarrern erst recht nicht aufzubessern sei. Man hörte gelegentlich den spöttischen Ruf: wir vermögen ohne die Pfarrer zu bestehen, die Pfarrer aber können ohne uns nicht leben. Wirklich blieben die unterengadinischen Gemeinden Zernez, Süs, Guarda, Schleins und Steinsberg vom 12. Dezember 1790 bis Mitte Januar, also während der ganzen Weihnachts- und Neujahrszeit ohne allen Gottesdienst; man begrub die Leichen ohne geistliche Bestattung; die Kinder wurden nicht getauft. Auch die Gemeinden Schuls und Sins erklärten, keinen Blutzger mehr geben zu wollen. Die Gemeinde Tenna erklärte ausdrücklich, nichts verbessern zu wollen, mit folgender Begründung: 1. sie hat 1772 bei der Pfarrwahl um 40 fl. verbessert und muß daraus entstandene Schulden noch verzinsen; 2. der jetzige Pfarrer ist bis dato zufrieden; der vorige war 30 Jahre da; 3. der Pfarrer kann bei dieser Pfrund besser leben als die Bauern bei ihren Einkünften. In den Berichten, welche die Pfarrer an die evangelische Session auf deren Verlangen einschickten, vernehmen wir ergreifende Klagen und Verwünschungen der gekränkten Geistlichen.

Besonders furchtbar klagte der alte Rosius a Porta in Fetan, der große bündnerische Kirchenhistoriker. „Die Gemeinden", liest man da, „sehen das Gutachten der Deputation zu Gunsten der Pfarrer als eine Rom-Simonie an, die in ihrem ersten Keim erstickt werden müsse. Könnte der Sitz des Teufels, die Schule Isabels, mehr taugen? Wer ist den apokalyptischen asiatischen Gemeinden ähnlicher?" Pfarrer Alieſch in Igis meinte, es fehle den Gemeinden nicht an Mitteln, sondern am Willen, die Pfrunden zu verbessern; ähnlich Pfarrer Dan. Jost in Conters: „Der Wille fehlt, alles will lieber nehmen als geben;" Pfarrer Petr. Stefanin in Furna: „Viele haben Geld zum Schmausen, aber zur Ehre Gottes hat man nichts, da ist lauter Armut", und Pfarrer Joh. Minius in Camogask: „Es fehlen Glaube, Liebe, Willen, keineswegs die Mittel zur Pfrundverbesserung".

Dennoch trug auch dieser Pfarrerstreik seine Früchte. Ein großer Teil der Gemeinden, ganze 41, meist im Zehngerichtenbund, im Rheinwald und Bergell, begannen sich der bisherigen Behandlung ihrer Pfarrer zu schämen und verbesserten ihre Pfrund. Im Oberengadin kamen die Gemeinden wenigstens denjenigen Pfarrern entgegen, welche auf der Synode von Steinsberg nicht zugegen gewesen waren; Mahn- und Bittschreiben der evangelischen Session an einzelne Gemeinden, deren Pfarrer besonders schlecht gestellt waren, trugen auch zu dieser Haltung bei. Ihrerseits lenkten auch die Pfarrer ein, indem es die freilich schwach besuchte Synode von Jenaz 1791 jedem einzelnen freistellte, sich mit seiner Gemeinde zu verständigen und an die evangelische Session eine Erklärung abgab, die einem deutlichen Rückzug,

wenigstens was das Formelle ihrer Handlung betraf, gleichkam. Derart ist schließlich dieser in der Geschichte einzig dastehende Pfarrerstreik wenigstens nicht ganz ohne Erfolg abgelaufen. Eine Reihe von Bündner Pfarrern hatten nun wirklich ihre gedrückte Lage durch ein Mittel verbessert, das man gewalttätig und ungeistlich nennen muß, ohne das aber schwerlich von diesen hartköpfigen Bündner Gemeinden irgendein Entgegenkommen zu erwirken gewesen wäre.

Daß aber die Bündner Pfarrer mit ihren Klagen und Seufzern über ein unwürdig niederes Pfrundeinkommen nicht allein in der Schweiz standen, beweist zuletzt die bekannte Stapfersche Enquete von 1799, in der man nur die durch die französische Invasion verursachten Leiden der Pfarrer als eine Sache für sich beiseite stellen muß. Das Bild, das man hieraus gewinnt, darf um so mehr Wahrheit beanspruchen, als es deutlich die großen Verschiedenheiten des Pfrundeinkommens in den verschiedenen Kantonen erkennen läßt und alle Verallgemeinerungen verbietet. Aus dem Schaffhausischen begegnet uns keine Klage; aus dem Kanton Basel hebt allein der 41jährige Pfarrer David am Waisenhaus hervor, er sei unverheiratet, weil sein Einkommen zum Unterhalt einer Familie nicht genüge. Im Zürichbiet sind es verhältnismäßig sehr wenige Pfarrer, die sich ernstlich über früher erlittene Unbill beschweren, oder es liegen spezielle Verhältnisse vor, die nicht dem zürcherischen System einfach auf Rechnung gesetzt werden können. Da klagt der 50jährige Pfarrer Joh. Jak. Meyer in Weißlingen, er habe durch Vermittlung des Stadtarztes Hirzel vom Junker von Breitenlandenberg dessen schlechteste Patronatspfrund, das Diakonat Turbenthal, bekommen und sei erst nach 11 Jahren auf die Pfarre Weißlingen vorgerückt, wo er seinem Vorfahr, solange dieser lebte, jährlich 200 fl. geben mußte, so daß er erst seit 4 Jahren den vollen Gehalt seiner Pfründe bezog. Oder es erzählt der Pfarrer Konr. Pfenninger in Kloten, wie er vor dieser Pfarrei 12 Jahre lang die Gemeinde Hütten besorgt habe und zwar ohne Pfarrhaus am Ort, von Richterswil aus, da er bei allem Wetter den 1½—2stündigen Weg zurücklegen mußte, auch auf seine Kosten zwischenhinein im Wirtshaus zehrte und dafür jährlich 15 Dublonen bezog „und hat dabei seinen Beutel und seine Gesundheit ruiniert". In diesen beiden Fällen handelt es sich um eine Patronatsstelle und eine Filialgemeinde, die allerdings zu den schlechtest bezahlten Pfründen gehörten. Düsterer ist die lakonische Angabe des Pfarrers David Vögeli in Lufingen: „64 Jahre alt, war nie verheiratet, weil er zur Ernährung und Erziehung einer Familie zu späte kam"; herzbeweglich der Bericht des 55jährigen Pfarrers Joh. Koller in Meilen, der über seine Mittellosigkeit klagt: „er habe drei Söhne zu Hause aufzuziehen, da er kein Geld habe, um sie auf eine Schule zu senden; er habe ferner eine kranke Gattin, für die er schon starke Summen an die Mediziner verwandte, sei entblößt von Glücksgütern. Utinam!" Aber ist das bis heute anders geworden, daß Pfarrer, die von gar keinem eigenen Vermögen begünstigt sind, auf unsern Pfründen ihre Familie leicht durchbringen? Jedenfalls, sehen wir aus diesen Proben, daß die Pfrundverbesserung von 1788 die Zürcher Landpfarrer noch nicht ins Paradies versetzte. Aber im Bernbiet hing der Fehler wirklich am System selber, am Mangel jeder Altersversorgung trotz Predigerwitwenkasse, woraus sich die Notwendigkeit der langen Vikariate ergab, und an der

Zufälligkeit und dem Protektionsgeist des Pfarrwahlwesens. Da klagt ein Pfarrer Beat Graf in Boltigen, daß er erst mit 40 Jahren seine erste Pfarrei erlangt habe und nicht heiraten durfte, um die Zahl der Bettler nicht zu vermehren. Da erzählt Pfarrer Abr. Moser in Lützelflüh, daß er 17 Jahre lang Vikar zu Stadt und Land gewesen sei und mit 40 Jahren seine erste Pfründe, eben Lützelflüh, erlangt habe; nachdem er vorher volle 29 Jahre lang in der traurigen Notwendigkeit gewesen sei, sein eigenes Vermögen aufzuzehren, sei er zur Zeit noch unverheiratet. Am weitesten mit den Klagen ging Pfarrer Joh. König in Walkringen; der rechnete dem Minister vor, daß er, sein Vater und sein Großvater binnen 52 Jahren mehr als 40 000 fl. zusetzen mußten, um überhaupt leben zu können. Vater und Großvater starben beide auf Pfründen von 800, der Vater mit 50, der Großvater mit 65 Jahren; er selbst brachte 17 Jahre ebenso zu, sie beide zusammen 37 Jahre. Und dabei habe er im Grunde widerwillig, nur auf Wunsch der Mutter, den geistlichen Beruf ergriffen. Persönliche Familienverhältnisse mochten die ohnehin schwere Laufbahn noch doppelt und dreifach belasten. Der 44jährige Pfarrer Sam. Ringier in Seon schreibt dem Minister, daß er noch unverheiratet sei, denn er müsse 17 früh verwaiste Geschwister ernähren. Er sei Sohn eines armen Landpfarrers, der vergessen von seiner Obrigkeit, auf einer der schlechtesten Pfründen sein Leben friste und für den noch kein Strahl der Gleichheit schimmere. Unverheiratet blieb auch Franz Ludw. Bäuerlin, der Pfarrer in Mandach, nachdem er 21 Jahre lang die Helferei Zofingen versehen hatte. Er hatte eine wahnsinnige Schwester, die größtenteils von seiner Versorgung abhing, und eine andere Schwester war Witwe mit einem elenden Kind, der er auch assistieren mußte. Im Berner Oberland kam zur Armut der meisten Pfründen noch die besondere Beschwerlichkeit der Arbeit hinzu. Da klagt ein Pfarrer Abr. Tanner über seine unsäglichen Mühen, Gefahren und Verluste in den Berggemeinden Aeschi und Habkern, Pfarrer Sam. Rubin berichtet von der schauervollen Wildnis des Adelbodens, Pfarrer Mich. Sam. Ziegler denkt mit Schaudern an seinen Pfarrdienst in dem erschrecklichen „Abort" Saanen-Gsteig zurück, wo er seine Gesundheit untergrub. Wenn solche Pfarrer aus dem Oberland in eine Pfarrei des Berner Mittellandes versetzt wurden, meinten sie, der Hölle entronnen zu sein. Wir glauben, wenn die Berner mehr ihre Stadtsöhne und nicht so viele Bürger der kleinen Munizipalstädte auf diese entlegenen und beschwerlichen Landpfarreien hätten aussenden müssen, sie hätten bei weitem rascher und kräftiger in die Staatstasche gegriffen. So aber drückte sie selbst der Schuh viel zu wenig, und sie ließen den Sachen den Lauf. Am meisten Analogie zu den Graubündner Verhältnissen boten natürlich die Landschaften mit den souveränen Gemeinden; auch nicht alle ohne Unterschied. Aus dem Appenzeller und dem Glarner Land vernimmt man wenigstens aus der Stapferschen Enquete fast keine Beschwerden von Pfarrern. Wohl aber aus dem Toggenburg. Da klagt z. B. der 68jährige Pfarrer Dan. Freyhofer in Krinau, wie ihm, dem Veltheimer, der nicht Stadtzürcher war, das Zürichbiet verschlossen blieb und er infolgedessen aus der Bedrängnis nicht herauskam. Seit 1790 seien die Lebensmittel bedeutend gestiegen, er müsse notwendig eine Magd halten und bezahlen; die Kleider halten auch nicht 40 Jahre wie der Israelit; neue anzuschaffen

ist abermal „ein förchterlicher Artikel". „Meine liebe haushälterische Gattin versteht zwar die Kunst alte Kleider aufzuheben besonders gut, zuletzt aber läuft alle Geduld aus." Sein Einkommen betrug 260 fl., 12 kr. In eine wahre Tragödie aber läßt uns ein anderer dieser Toggenburger hineinblicken, der erst 25jährige Joh. Ulrich Signer, Pfarrer in Henau und Niederglatt. Er klagt über seine Armut, die ihn hindere, sich besser auszubilden. Das Schlimmste aber sei, daß er sich auch in Zukunft von seinen Anverwandten nur wenig versprechen könne. Seine Brüder, die sich in ordentlichem Wohlstand befinden, haben Kinder, und seine lieben Schwiegereltern nur ein geringes Maß von irdischen Glücksgütern. „Man hat sie mir zwar als reich geschildert, und aufrichtig gesagt, sah ich darauf. Ich dachte immer: wenn du nur ohne Nahrungssorgen und mit glücklichem Erfolg dich deinem Beruf widmen kannst, magst du ein Portiönchen Verachtung und Vorwürfe schon ertragen, und auch dies wird sich nach und nach verlieren, wenn du durch gute persönliche Eigenschaften immer ehrwürdiger wirst." Aber wie ein Kommentar zu diesem Ehrwürdigwerden hört sich eine Notiz des appenzellischen Synodalprotokolls von 1796 an: es wird Pfarrer Signer ein Zuspruch erteilt zu besserem Auskommen mit seiner Frau, seinen Vorgesetzten und seiner Gemeinde. Das Leben dieses Mannes ist später an der unglücklichen Ehe zugrunde gegangen, und der Grund zu allem Unglück war die Hoffnung gewesen, durch eine reiche Frau über die Nahrungssorgen wegzukommen. An Versuchen, auch im Toggenburg der materiellen Not der Pfarrer abzuhelfen, hat es übrigens nicht ganz gefehlt. 1775 stellte die „Moralische Gesellschaft" eine Preisaufgabe über die Verbesserung des Pfrundeinkommens, wobei die Pfarrer auf die Akzidentien zu verzichten hätten. Aber geschehen ist nichts.

Wir haben bis dahin die Kämpfe um Besoldungsaufbesserung in der welschen Schweiz nicht berührt. Die Lage in Genf war gleichfalls nicht rosig; die Pfarrgehalte blieben stehen, als sich die ganze Lebenshaltung der Genfer Bürger längst verteuert hatte. Als 1772 die Genfer Pfarrer als einen Punkt neben andern auch die Gehaltsfrage zur Sprache brachten — es handelte sich darum, der Flucht der jungen Genfer vor dem Pfarrerberuf zu steuern —, erklärte der Genfer Rat sich bereit, die Pfarrgehalte aufzubessern um den Preis einer umfassenden Kultreduktion und der Streichung mehrerer Pfarrstellen. Davor aber schrecken die Pfarrer alsbald zurück; es reute die Tüchtigen unter ihnen, daß die Regierung sie nun mit dem Geldpunkt lenken und biegen wollte. Wir werden den merkwürdigen Kampf bei der Darstellung der allgemeinen Kultreduktionen kennen lernen. Das Ergebnis war schließlich eine Gehaltaufbesserung für die Pfarrer im Jahr 1777, was wirklich einen stärkern Zudrang junger Genfer zum Theologiestudium nach sich gezogen haben soll.

Einzigartig aber in der ganzen reformierten Schweiz dürfte die Großherzigkeit des Neuenburgers David Pury erscheinen, der als Privatmann mehr zum Wohl seiner Vaterstadt und auch der Kirche seiner Heimat getan hat als alle Regierungen miteinander. Er lebte als Bankier in Lissabon, wo er im Handel mit Diamanten und Brasilienholz zu großem Reichtum aufgestiegen war; sein Herz aber hing an seiner Vaterstadt, und ihr zu Lebzeiten und erst recht über seinen Tod (1785) hinaus zu dienen, war seine einzige Leidenschaft. 100 000 Fr. für den Bau eines neuen Spitals und 12 000 Fr. an die Predigerwitwenkasse der Neuenburger Pfarrer

stiftete er noch als Lebender; testamentarisch vermachte er die Hälfte seines Millionenvermögens für die Verbesserung und Erbauung von Kirchen, die Vermehrung der Besoldung der Pfarrer und Lehrer und für die Unterstützung der Armenanstalten. Aber das war eine Ausnahme; von Nachfolgern der Generosität Purys in der übrigen Schweiz ist uns nichts bekannt.

Wenn das Zeitalter der Aufklärung trotz einer ganzen Reihe von Anläufen von Selbsthilfe der Pfarrer und von Pfrundverbesserung durch Gemeinden oder Staat das wirkliche, nicht imaginäre, Problem der materiellen Notlage der Pfarrer, oder wenigstens vieler Pfarrer, nicht zu bewältigen wußte, liegt der Grund letzlich, wie überall in ähnlichen Fällen, darin, daß man den entschiedenen Willen zur Hilfe nicht hatte. Und man hatte diesen Willen nicht, weil trotz aller vielseitigen Nützlichkeit der Aufklärungspfarrer das Verständnis für Religion und Kirche bei den maßgebenden Kreisen eher ab- als zunahm. Von einem Zeitalter, in dem der einzelne anfängt, sich seine Religion selbst zu machen, indem er sich selbst immer mehr genügt, darf man nicht verlangen, daß es sich um die Not der Pfarrer, deren Dasein in der letzten Konsequenz seiner Gedanken allmählich überflüssig zu werden beginnen mußte, besonders kräftig kümmere.

3. Hauptabschnitt.

Die Aufklärung als Emanzipation.

Man darf sich durch den oberflächlichen Schein nicht täuschen lassen. Dasselbe Zeitalter, welches die staatskirchlichen Grundsätze zur Vollendung ausbildet und die letzten Reste kirchlicher Selbständigkeit aufzuheben im Begriffe ist, leitet zugleich die Emanzipation einzelner und ganzer Schichten von der Kirche, ja von der alten Religion überhaupt ein. Spuren davon sind uns im letzten Abschnitt mehrfach begegnet: die langsame Durchsetzung des Toleranzprinzips durch die Politiker, die Einschränkung der Kirchenzucht durch die politischen Behörden, das Selbständigkeitsstreben der Schule, zuletzt auch das Unverständnis der Regierenden für die materiellen Bedürfnisse der Pfarrer. Die Bewegung muß aber in größerem Zusammenhang verfolgt werden.

Es gilt dabei sorgfältig zwischen dem Tatbestand und dem Werturteil, besonders dem Werturteil der Pfarrer, zu unterscheiden, und es gilt auch bei der Feststellung des Tatbestandes der Vielseitigkeit und Kompliziertheit des Problems gerecht zu werden. Die alte Zeit war gekennzeichnet durch eine den Katholizismus fortsetzende Ueberfülle kirchlicher Funktionen zu Stadt und Land und durch die polizeiliche Kontrolle der Erfüllung der kirchlichen Pflichten, überhaupt durch die Zusammenlegung des Kirchlichen mit dem Bürgerlichen. Eine Emanzipation von dieser überreichen Gottesdienstlichkeit und dieser Kirchenpolizei war an sich kein Zeichen religiöser oder gar sittlicher Emanzipationsgelüste, konnte sogar nur für die Gesundheit und Ehrlichkeit des religiösen Empfindens sprechen. Auf diesem Gebiet mußte es anders werden, wenn die Religion aus dem Gewohnheitszwang und der beständigen Versuchung zur Heuchelei herauskommen wollte. In der Losung: weniger Kirchlichkeit und mehr persönliche Frömmigkeit, liegt der Fortschritt des modernen religiösen Lebens. Dafür fehlte vielen maßgebenden Pfarrern dieser Zeit der richtige Blick, und es kommt dazu die Neigung zum Pessimismus, zum Klagen über die immer schlechter werdende Welt bei den meisten Geistlichen, wenn sie anfangen älter zu werden. Die beste Waffe für den Historiker liegt in der von Tholuk gelegentlich gemachten Beobachtung, daß das Klagen und Jammern der Pfarrer über die wachsende Sittenverderbnis und Gottlosigkeit zu allen Jahrhunderten im ganzen dasselbe gewesen ist, und daß man darum gut tut, diese Verallgemeinerungen nicht zu tragisch zu nehmen. Solche einfache Wahrheiten wie die

Notwendigkeit der Lockerung des kirchlichen Zwangs und der kirchlichen Sitte und die selbstverständlich pessimistische Deutung dieses Vorgangs seitens eines Teils der Geistlichkeit muß man sich von vornherein klarmachen, wenn man für diese Bewegung das rechte Augenmaß behalten will. Es bleibt trotzdem eine Krisis der bisherigen Formen des Christentums, wie sie größer, ernster nicht gedacht werden kann, und wie wir sie alle bei der Unabgeschlossenheit ihrer Folgen noch gar nicht übersehen und sachgemäß beurteilen können.

1. Abschnitt.

Der Verfall der alten Gottesdienstlichkeit.

An kaum einem andern Punkt war die Befreiung dringlicher als bei der überspannten Gottesdienstlichkeit der alten Zeit. Man hatte hier nach katholischer Gewohnheit in den Hauptstädten jeden Wochentag mit kirchlichen Funktionen belastet, den Sonntag von früh bis abends in erhöhtem Maß. Aber im Lauf des 18. Jahrhunderts begann allenthalben die Laienschaft das Lästige dieser gottesdienstlichen Ueberfülle zu empfinden und sich ihr zu entziehen; die Kirchen wurden während der Wochenpredigten und Abendgebete leerer und leerer, während die Pfarrer nach wie vor zu allen Funktionen verpflichtet waren, ob Leute kamen oder nicht. Folge davon mußte der wachsende Widerwille junger Leute gegen den Pfarrerberuf sein, der nicht nur so viele, sondern auch so unnütze Lasten auferlegte, und die Unlust vieler Pfarrer im Amt, vor leeren Bänken predigen zu müssen. Es ist nun lehrreich, wie bald von den Pfarrern, bald vom Magistrat die Forderung einer Reduktion der kirchlichen Funktionen ausging, allerdings aus ungleichen Motiven, von politischer Seite hauptsächlich, um dem Staat unnütze Ausgaben zu ersparen.

In Genf ging der Anstoß zur Kultusreduktion von der *Vénérable Compagnie* aus, die zuerst 1772 und, als sie keiner Antwort gewürdigt wurde, nochmals 1774 ihre Eingaben an den Genfer Rat richtete, um durch Aufhebung überflüssiger und unbesuchter gottesdienstlicher Akte den Pfarrerstand zu ermutigen. Es sei, klagten sie, eine Entmutigung der Pfarrer eingetreten aus drei Gründen: wegen des zunehmenden Geistes der Ungottesdienstlichkeit und Frivolität, wegen der zu mühsamen Funktionen und auch wegen des geringen Salärs. Die Folge sei, daß keine bessern Genfer mehr Theologie studieren wollten, kein Ratsherrensohn, kein Pfarrerssohn, kein Kaufmannssohn, überhaupt bloß zwei Citoyens ohne Vermögen, daneben drei Natifs und Habitants. Noch herzbeweglicher schilderte Pfarrer Vernes in seiner privaten Druckschrift von 1775 die Mißstände der Ueberbürdung des Predigtamts.[1]

Vernes rechnete hier zusammen, wie viel Predigten, Katechismen, liturgische Gottesdienste und Paraphrasen von allen Pfarrern zusammen in Genf abgehalten würden, und kam zu den in anderem Zusammenhang notierten gewaltigen Zahlen. Und dabei — so soll es der Historiker Léti, der sich 22 Jahre lang in Genf aufhielt, bezeugen — könne man

1) *Examen de cette question: Convient-il de supprimer une partie des sermons qui se prononcent à Genève?* Vgl. Bd. I p. 50 dieses Werks.

hundertmal bei der Wochenpredigt bloß 10 bis 20 Personen, meist alte Leute, in der Kirche erblicken. Die massenhafte unnütze Arbeit in diesen Funktionen lasse den Predigern der Stadt gar keine Zeit für ihren wirklichen Beruf, so daß sie den Ansprüchen, die gerade die Gegenwart an sie stelle, immer weniger nachkommen könnten. Darum werden aber auch immer weniger Leute Pfarrer; die Eltern machen ihren Kindern keinen Mut dazu in Anbetracht der absurden und abstoßenden Dürftigkeit des Einkommens. Also Reduktion des Allzuvielen, besonders Abstellung der Predigten an Arbeitstagen wie Dienstag, Donnerstag und Freitag!

Der Rat gab endlich den wiederholten Bitten Gehör und ernannte 1776 eine Kommission zur Ausarbeitung eines neuen Kultprojekts mit dem Programm: Reduktion des Gottesdienstes, Verminderung der Pfarrstellen und Erhöhung des Pfarrgehalts. Man erkennt gleich: das Oekonomische spielt für den Staat die Hauptrolle, und er glaubt, ein Kunststück zu leisten, indem er die reduzierte und in den Funktionen entlastete Pfarrerschaft finanziell besserstellen will ohne Mehrauslagen für sich selbst. Es fanden interessante Debatten statt zwischen der neuen Ratskommission und der Geistlichkeit, die jeweilen über die neuen Vorschläge unterrichtet wurde. Die Laien wollten gleich massenhaft mit überflüssigen Gottesdiensten abfahren, während die Pfarrer darauf hielten, daß doch jeden Wochentag in einer Stadtkirche Gottesdienst gehalten, auch am Sonntag möglichst wenig gestrichen werde, damit der alte Ruf der Genfer Kirche nicht Schaden leide. Entlastung aber müßten sie verlangen, da doch ein Mann wie der berühmte Arzt Tissot erklärt habe: wenn die stärksten Menschen wöchentlich die Arbeit der Genfer Pfarrer zu leisten hätten, müßten sie vor dem 50. Jahr ihre Gesundheit verdorben haben. Die Laien wollten die Pfarrer ködern mit dem Mehrgehalt, das ihrer warten sollte, wenn der Staat eine Anzahl Pfarrer weniger zu besolden hätte. Die Pfarrer aber erklärten es für ganz widersinnig, jetzt, da die Stadtbevölkerung beständig steige, die Zahl der Pfarrer zu verringern, und deshalb wünschten sie die ökonomische Frage zurückgestellt zu sehen. Das Ende war, daß der *Conseil général* 1777 über eine Vorlage abzustimmen hatte, welche eine sehr beträchtliche Reduktion der Predigten (statt 1077 nur noch 722, darunter außer je einer Wochenpredigt lauter liturgische Wochengottesdienste) und Erhöhung des Gehalts enthielt. Diese Gehaltserhöhung drang in der Abstimmung durch, während der Reduktionsplan verworfen wurde. Folge davon war, daß sich trotz der fortdauernden Ueberlastung wieder mehr junge Leute zum Studium meldeten und das theologische Auditorium in den 80er Jahren viel stärker besucht war; also hätten die Herren Politiker doch recht gerechnet: für die Pfarrer komme es vor allem auf die gute Besoldung an. Jene Verwerfung des gottesdienstlichen Reduktionsplans wird man aber einfach dem Konservatismus der damaligen Genfer zuzuschreiben haben.

Für die neue aristokratische Regierung von 1782 dagegen fielen solche konservative Motive weg; jetzt waren Voltairianer am Ruder, die kurzweg mit überflüssigen Gottesdiensten, überflüssigen Pfarrern und Professoren abfahren und dem Staat damit Geld ersparen wollten. Eine Reduktion des Gottesdienstes auf zwei Fünftel der bisherigen Funktionen, d. h. auf 398 statt 1077 Predigten, Streichung von 4½ Pfarrstellen, Streichung der dritten theologischen Professur war der Plan, den damals die Ratskommission ausarbeitete, ohne offizielle Befragung der Geistlich-

keit, der man das Recht absprach, hier mit zu entscheiden und der man nur gelegentlich Mitteilung vom neuesten Stand der Dinge machte. Es entstand daraus der schon besprochene Konflikt zwischen Rat und Geistlichkeit, bei dem die Pfarrer wenigstens die Genugtuung erlebten, daß ihre Stimme vor der Kommission und hernach sogar vor dem *Conseil général* gehört werden durfte. Die Kommission des Rats kam jetzt den Forderungen der Pfarrer soweit entgegen, daß sie statt bloß 398 Predigten nunmehr 518 wollte stehen lassen und auch in der Anzahl der besoldeten Pfarrstellen etwas nachgab; immer aber lehnte sie die von den Pfarrern gewünschte Zahl von Funktionen und von Pfarrstellen ab. Und dabei blieb es trotz allen Protesten der Geistlichkeit, trotz aller Erregung einzelner Pfarrer, wie Pierre Mouchons, der auf der Kanzel von der Reduktion des Kultus als einer Züchtigung des Himmels und einer Schmälerung der geistlichen Nahrung sprach, wofür er vom Rat getadelt wurde. In der entscheidenden Abstimmung vom 6. Mai 1786 siegte das Projekt der Ratskommission in allen Punkten, speziell also auch in der neuen Kultreduktion, die dann dem Neudruck der Liturgie von 1788 beigeordnet wurde:

> Der Sonntag behielt von seinen früheren vier Gottesdiensten noch drei, indem die Frühpredigt im Winter ganz, im Sommer halb durch die Katechese ersetzt wurde. Die sog. Kongregation, die Versammlung der Geistlichkeit mit Predigtgottesdienst, wurde vom Freitag auf Donnerstag verlegt, daneben der Dienstag für die Wochenpredigt im Winter in einer Kirche bestimmt. Morgengottesdienste ohne Predigt wurden an allen Wochentagen außer Donnerstag abwechselnd je in einer Stadtkirche gehalten, und zwar an drei Tagen Gebetsstunden und an zwei Tagen liturgische Gottesdienste. Liturgisch blieben auch die Abendgottesdienste, die in zwei Kirchen an fünf Tagen, in einer dritten Kirche an drei, in einer vierten Kirche an zwei Tagen angesetzt wurden.

Das bedeutete allerdings eine ganz gewaltige Entlastung der Pfarrer, Sonntags und Werktags, und eine beträchtliche Verkürzung der alten Gottesdienstlichkeit. Und was war die Folge? Der Kirchenbesuch, so meldet noch im gleichen Jahr 1786 ein Herrnhuter,[1] sei nach dieser Verkürzung nur schlechter geworden, ein Zeichen, daß die Verminderung des Angebots mit der Verminderung der Nachfrage immer noch nicht Schritt hielt. Von den Pfarrern war der Wunsch nach Kultreduktion ausgegangen, vom Rat war er aufgegriffen und weit über das Begehren der Pfarrerschaft ausgedehnt worden; jene hatten persönliche Entlastung von ihrer Ueberbürdung gewünscht, der Rat aber, und mit ihm das Genfer Volk, war des vielen Kirchensitzens müde und benützte das Verlangen der Geistlichkeit für seine Emanzipationstendenzen.

Noch früher als in Genf hatte der gleiche Prozeß in Bern eingesetzt. 1766 gelangte der Berner Kirchenkonvent an den Rat mit dem Wunsch, es möchten die Morgengebete im Münster am Mittwoch und Freitag eingestellt werden, weil sie von niemand besucht seien; die Würde des Gottesdienstes erfordere ihr Eingehen. Gleichzeitig schlug der Konvent vor, die Samstags-Frühpredigt im Münster in eine Kinderlehre um 10 Uhr zu verwandeln und womöglich die Nachmittagspredigt an Mariä Verkündigung (dem bernischen Spezialfeiertag) abzustellen. Alles höchst bescheidene und mehr als zeitgemäße Wünsche der Geistlichkeit, die, da sie wenig

1) Brief Mettetals nach Herrnhut, 4. Juli 1786.

Aufsehen machten, leicht erfüllt werden konnten. Damit war aber der Reformdrang der Berner Pfarrherren für lange Zeit am Ende angelangt. 10 Jahre später, 1777, war es nicht der Konvent, sondern der Rat, der ein Gutachten betreffs Aufhebung der offenbar schlecht besuchten Montags- und Dienstags-Frühpredigten im Münster verlangte. Aber der Konvent lehnte ab und forderte bloß Ansetzung dieser Gottesdienste zu späterer Zeit und Zuweisung einer Kapelle für den Winter der Kälte wegen. Den unglücklichen Kandidaten, die als „Zwölfer" Wochengottesdienste zu Zeit und Unzeit verrichten mußten, befahl der Konvent 1778 zu predigen, auch wenn nur 3 oder 4 Zuhörer im Tempel anwesend seien. Aber 1782 kam der Rat diesen Unglücklichen zu Hilfe und stellte nochmals an den Konvent die Anfrage, ob nicht die Frühpredigten am Montag und Dienstag im Münster, da sie gar nicht mehr besucht würden, abzustellen seien. Diesmal mußte der Konvent nachgeben, aber mit dem Zusatz, daß die „Zwölfer" statt dessen die beiden Mittwochmorgen- und abendpredigten zur Entlastung der Münsterpfarrer übernehmen müßten, und in diesem Sinn wurde vom Berner Rat beschlossen. Von weiteren Reduktionen des Kirchenzettels stand die Berner Kirche bis zum Schluß des Jahrhunderts ab, und die genannten sind wirklich bescheiden. Nur 1787 erregte die Frage der Beibehaltung der beiden Berner Spezialfeste, Mariä Verkündigung und St. Jakob, eine lehrreiche Diskussion im Berner Konvent. Für das in gegenwärtigen Zeiten ganz unpassende Fest zu Ehren des Sieges über die Katholiken wehrte sich niemand, für Mariä Verkündigung aber traten die Konservativen in der Berner Geistlichkeit ein, weil seine Abschaffung wie ein Attentat auf den Glauben an das „Empfangen vom heiligen Geist" gedeutet werden und besonders beim Berner Landvolk bösen Eindruck machen könnte. Die Voten dieser altmodischen Herren machten mehr Eindruck als die Ansicht der andern, es sei das katholisierende Fest abzustellen, und während das St. Jakobsfest vom Rat abgeschafft wurde, ließ er es hinsichtlich Mariä Verkündigung beim alten. Es paßte zu den übrigen Zeichen der bernischen Altertümlichkeit.

Wenn in Basel die erste bescheidene Reduktion des Wochengottesdienstes im gleichen Jahr 1766 wie in Bern auf die Trattandenliste kam, hier aber auf Verlangen des Rats, nicht der Pfarrer wie in Bern, wird man auf irgendeinen, vielleicht durch die evangelische Tagsatzung vermittelten Zusammenhang schließen dürfen. Der Basler Rat ließ in diesem Jahr seine Stadtpfarrer anfragen, ob nicht in Ansehung der Montags-, Mittwochs-, Freitags- und Samstagspredigt, die schon damals oft kaum von drei oder vier Zuhörern besucht wurden, einige Aenderungen vorzunehmen seien. Darauf wurde nach Vereinbarung mit dem Basler Konvent zwar Beibehaltung der Montagspredigt, aber Umwandlung der drei andern Wochenpredigten in Betstunden mit Vorlesung und Erklärung eines biblischen Kapitels beschlossen. Damit stand freilich die Reform für mehr als ein Jahrzehnt still. 1781 aber begannen die Ratsherren an einem andern Punkt zu rütteln. Es war Sitte in Basel, mit dem Hauptgottesdienst am Sonntag in den Wintermonaten um 9 Uhr, im Sommer um 8 Uhr zu beginnen, und die ehrwürdigen Ratsherrn fanden den etwas längern Schlaf im Winter so genußreich, daß sie ihn sich gern länger im Jahr gönnen wollten; also die Anfrage: soll künftig nicht April und September in dieser

Hinsicht zu den Wintermonaten gerechnet werden? Die Basler Pfarrer gaben nach; sie gaben zum zweitenmal nach bei der Ansetzung des Gottesdienstes um eine Stunde später für Palmsonntag, Ostern, Hohen Donnerstag und Herbstbettag; ja sie gaben auch 1786 nach, als der Rat wünschte, das ganze Jahr hindurch die Sonntagshauptpredigt künftig um 9 Uhr zu halten, obschon einzelne der Herren Geistlichen meinten, es sei nicht so gut, daß man dem Bedürfnis nach übertriebener Gemächlichkeit nachgebe; die Herren vom Rat gingen am Werktag auch in aller Herrgottsfrühe ihren weltlichen Geschäften nach und die Erfahrung zeige leider, daß die Einrichtung des Gottesdienstes nach der Kommlichkeit der Zuhörer eben nicht allemal die gewünschte und gehoffte Wirkung vollbracht habe. Ernsthafter war das neue Ansinnen des Rats 1783, ob nicht die Montagspredigten und eventuell die Betstunden am Mittwoch und Freitag im Münster abzustellen seien. Es war eben dieselbe Zeit, da man auch in Bern den Montagspredigten ans Leben ging. Im Konvent waren die Ansichten geteilt. Konservative Herren meinten, der Mangel an Zuhörern in der Montagspredigt sei doch noch nicht so gar allgemein, daß sich nicht in einigen derselben eine ziemliche Anzahl einzufinden pflegten; sei dieser Gottesdienst aber in einzelnen Kirchen wirklich aus der Mode gekommen, so könnten sich ja Zeiten und Menschen wieder ändern und dann würde es schwer fallen, etwas Gutes wiederherzustellen, das man jetzt abgeschafft habe. Die mit der Zeit Fortschreitenden dagegen waren der Ansicht, wenn man von den ca. 1700 jährlich in Basel gehaltenen Predigten etwa 200 Montagspredigten abstelle, so habe man daneben immer noch keinen Mangel, zumal wenn doch nicht mehr als ein paar Zuhörer sich einstellten. Da der Ueberfluß an Predigten den Ekel davor nach sich gezogen habe, so würde vielleicht die Verminderung der allzugroßen Menge ein Mittel sein, diesem Uebel zu steuern. Die vernünftige Ansicht siegte: die Montagspredigten wurden auf Ratsbefehl eingestellt und die Mittwochs- und Freitags-Abendbetstunden in den Spital verlegt, damit die wenigen Zuhörer sich nicht mehr in dem weitläufigen Gebäude verlieren könnten. Fügen wir noch hinzu, daß 1777 im Rat folgender Anzug vorgebracht worden war: Weil die allzulangen Predigten mancher Pfarrherren der Gesundheit einzelner Zuhörer nicht zuträglich seien, möchten die Herren Geistlichen sich mit einer halben Stunde begnügen. Aber dagegen verteidigten sich die Basler Pfarrer mit Macht und wollten das Charisma der kurzen oder langen Predigt des einzelnen Pfarrers in seiner Freiheit ungeschmälert wissen. Man sieht deutlich: auch unter dem im allgemeinen reformfreundlichen Antistes Em. Merian blieb in Sachen der Gottesdienstordnung ein erstaunlich konservativer Zug an der Basler Geistlichkeit haften; alle Wünsche nach zeitgemäßen Aenderungen gingen vom Rat, nicht von den Pfarrern aus, und die Pfarrer gaben meistens selbst in Kleinigkeiten nur ungern dem neuen Zeitgeist nach. Wir erfahren aus der Helvetik, daß z. B. der dreifache Gottesdienst an den Bettagen, da man fast den ganzen Tag in der Kirche zubringen und viel Lamento von der Kanzel her vernehmen müsse, schon damals manchen Basler Laien sehr beschwerlich war; aber wehe, wenn einer gewagt hätte, an diesem altheiligen Brauch zu rütteln! Die Kultusreduktion in Basel bleibt am Ende des 18. Jahrhunderts gerade so dürftig wie etwa in Bern.

1784 setzte in Zürich das Streben nach Kultusreduktionen ein, wie es scheint, völlig unabhängig von Bern und Basel, einfach aus den Nöten der zunehmenden Kirchenentleerung heraus. Dem Konvent wurde hinterbracht, daß im vergangenen Winter in den Wochen-Frühpredigten oft niemand als der Prediger zugegen gewesen sei; in den für die Exspektanten verbindlichen Predigten am Montag und Samstag aber erschienen die Kandidaten nur in geringer Zahl, oft überhaupt nicht. Die Kommission, die daraufhin eingesetzt wurde, um diesen Predigten neues Leben einzuflößen, kam zum Schluß, es sei nicht viel zu helfen, und der Konvent beantragte Abstellung der Frühpredigten an den drei mittleren Wochentagen und Beschränkung der zwei Exspektantenpredigten auf eine einzige, die am Mittwoch im Kollegium als Uebung, nicht als Predigt, abzuhalten sei. Die Motivierung wies auf den großen Wandel in den religiösen Bedürfnissen seit der Reformationszeit hin und konstatierte ehrlich, der Besuch dieser Frühpredigten sei so in Abgang gekommen, daß man ohne einen Schein von Sonderlichkeit und Aberglauben und ohne besonderen Beruf nicht wohl hingehen könne, wobei man nur nicht begreift, daß die würdigen Pfarrherren solchen Mißstand nicht etwas früher eingesehen haben. Der Rat kam dem berechtigten Wunsch der Zürcher Pfarrer 1785 nach. Zwei Jahre darauf klagte der Stillstand zu St. Peter (Lavater!), man möchte doch die Morgenpredigt am Donnerstag in eine mit Taufe verbundene Bibellektion verwandeln und auf 10 Uhr ansetzen. Sie sei tatsächlich völlig in Abgang gekommen; zuletzt habe sie eine einzige fromme Matrone ununterbrochen besucht, die aber jetzt gestorben sei. Da der Konvent die Eingabe der St. Petersgemeinde begutachten mußte, schloß er sich ihrem Begehren an und dehnte es auf die Morgenpredigten am Großmünster Montags, Mittwochs und Donnerstags aus. Man staunt auch hier nicht über das Begehren, sondern über den Zopfgeist, der jahrelang solche unbesuchte Gottesdienste ertragen konnte.

Zu Anfang des letzten Jahrzehnts kam dann die Frage der Nachfesttage auf die Tagesordnung von Synode und Konvent. Es bestand eine starke Stimmung für ihre Abschaffung, da sie von einem großen Teil des Volkes zu Ausschweifungen mißbraucht und in Wirts- und Schenkhäusern zugebracht würden. Auch die Erleichterung der Arbeit der Pfarrer würde durch ihre Aufhebung befördert. Man hoffte auf Verständigung mit den Katholiken, da man überhaupt von dem Vorurteil, daß ein beständiges Zusprechen die Leute sehr verbessere oder daß die Religion einzig im Kirchengehen bestehe, zurückkomme. Freilich wurde von anderer Seite geltend gemacht, man müsse damit rechnen, daß Wirte und Handwerksgesellen bei Abschaffung dieser Nachfeiertage Abbruch leiden und daß schwache Gemüter es leicht mißverstehen könnten. Deshalb sollte Antistes Ulrich durch die Dekane die Geistlichkeit erst allenthalben zur Aussprache auffordern, damit nicht ohne nähere Kenntnis der Denkungsart des Volks entschieden werde. Es scheint, daß das protestantische Zürcherland in der Mehrheit für die Aufhebung dieser Nachfesttage zu haben gewesen wäre; hauptsächlich die Rücksicht auf Rheintal und Thurgau, d. h. auf die paritätischen Gegenden, mit denen Zürich die Uniformität festhalten mußte, entschied schließlich im Sinn der Beibehaltung des status quo. Wohl wurde z. B. auch auf der Rheintaler Klaßversammlung geklagt, es sei für die Pfarrer beschwerlich, so

oft nacheinander über dieselbe Materie zu reden; aber es wurde auch konstatiert, daß diese Nachfestgottesdienste fleißig besucht würden, und das an Festtagen sowieso hinter den Katholiken so weit zurückstehende Protestantenvolk dieser Gegend klammerte sich an die paar freien Tage, die ihm außer dem Sonntag das ganze Jahr hindurch allein erhalten blieben. Zudem, was wollte man im Zürichbiet klagen, solange man in St. Gallen noch den Oster- und Pfingstdienstag feierte?

In der Tat setzte die Kultreduktion in der reformierten Schweiz in St. Gallen am spätesten ein; sie fällt hier gerade in die letzten Zeiten der St. Gallischen Stadtherrlichkeit. Wie in Genf und in Zürich ging das Verlangen von der Geistlichkeit selber aus, welche durch die bedenklich wachsende Kirchenentleerung auf wirkliche Schäden aufmerksam gemacht wurde. 1796 wurde auf der St. Galler Synode konstatiert, daß sich bei der Morgenpredigt am Pfingstdienstag gar kein Zuhörer, am Osterdienstag ein einziger eingefunden habe. In der Linsebühlkirche sei in der Mittwochspredigt im Winter dreimal gar niemand erschienen. So konnte es nicht weitergehen, und der Rat verfügte das Eingehen der Pfingst- und Osterdienstagspredigten; die Mittwochspredigten dagegen sollten durch kräftiges Mahnen der Pfarrer neu belebt werden. Ein Jahr darauf — es war das letzte Jahr des selbständigen St. Gallen — beschäftigte der Verfall des kirchlichen Gottesdienstes von neuem die Gemüter auf der St. Galler Synode. Eine Kommission von vier Weltlichen und drei Geistlichen sollte Mittel zur Verbesserung ausfindig machen. Von ihnen wollte ein Teil hauptsächlich durch Hebung des Predigtvortrags, des Gesangs und der Gebete dem Verfall des Gottesdienstes entgegenarbeiten, während der andere Teil eine kräftige Kultusreduktion vorschlug. Aufhebung wurde erbeten für die Frühpredigt an den beiden Pfingstfesttagen, für das Abendgebet am Montag, für die Frühpredigt am Dienstag und überhaupt die Dienstagspredigt im Winter, für die Donnerstagspredigt im Winter und Sommer und für das winterliche Donnerstags-Abendgebet, d. h. positiv ausgedrückt: es sollten künftig in St. Gallen Montag und Donnerstag predigtlose Tage sein, während Dienstag, Mittwoch, Freitag und Samstag mit geistlichen Funktionen besetzt blieben. Der Rat erklärte sich einverstanden. Aus der Helvetik hören wir dann, daß schon zuvor auch die Mittwochspredigt wenigstens für den Winter in den zwei äußeren Kirchen abgestellt wurde. Aber diese Mittwochspredigt war überhaupt der schwache Punkt im St. Galler Kirchenzettel. Professor Fels, der Aufklärer, legte einmal dem helvetischen Minister eine Liste des Besuchs am Mittwoch vor:

Hauptkirche St. Lorenz	50	Zuhörer
St. Magnus	10	„
Klösterlein vor der Stadt	5	„
Linsebühl	2	„
zusammen	67	Zuhörer.

67 Zuhörer auf vier Kirchen verteilt, von vier Pfarrern geistlich bedient, ist ja reichlich viel! Aber man vergesse nicht: St. Gallen ging vom Pietismus zur Aufklärung über und durfte sich nicht übereilen.

Blickt man von hier noch einmal zurück, so erhellt das Außerordentliche der Genfer Kultusreduktion. In der ganzen übrigen reformierten Schweiz ging das

Verlangen nach Abschaffung überflüssiger und unbesuchter Gottesdienste entweder direkt von der Geistlichkeit aus oder wurde vom Rat an die Geistlichkeit verwiesen und nur in Uebereinstimmung mit der Geistlichkeit erfüllt. Einzig in Genf nötigte der Rat die Kultusreform der Geistlichkeit auf und entzog ihr sogar das Recht, auf die Beratung Einfluß auszuüben. Das kommt daher, daß in Genf mit 1783 eine aufgeklärte und religiös indifferente Aristokratie Meister über die kirchlichen Angelegenheiten geworden war. Darum verfährt man in Genf so radikal, in der übrigen Schweiz so unglaublich vorsichtig. Aber auch diese vorsichtigen Neuerungen sind gegenüber der frühern, streng kirchlichen Zeit bedeutsam als Anzeichen einer beginnenden allgemeinen Ueberdrüssigkeit an der gottesdienstlichen Fülle und insofern Anzeichen der kommenden Emanzipation. Denn selbst wenn die Pfarrer die Reform antrieben, so wurden sie dazu durch die wachsende Kirchenentleerung genötigt, der sie nur durch Entgegenkommen zu steuern hofften. Und das Ergebnis war fast allenthalben das gleiche wie in Genf: der Kirchenbesuch wurde bei der reduzierten Kultordnung nicht besser, sondern schlechter.

Es lohnt sich, einmal einen Rundgang durch die evangelische Schweiz zu machen und sich nach dem Stand ihrer Gottesdienstlichkeit und Religiosität, wie es diese Zeit nannte, umzusehen, soweit uns unsere Dokumente Einblick gewähren. Wir sahen bei der Skizzierung der Aufklärungsbewegung im Laientum, wie aus der Stadt Calvins die Stadt Voltaires wurde. Von der einen Seite begann langsam, aber immer stärker das Einströmen der katholischen Familien; von der andern Seite unterwühlten die Freigeister und die Indifferenten die alte, stramme Genfer Kirchlichkeit. Von Jahr zu Jahr wurden unaufhörlich die schlimmsten antichristlichen Schriften Voltaires und seiner Freunde in Genf gedruckt und durch Genfer Buchhändler in der Stadt verbreitet.[1] Es half nicht viel, wenn der Rat von Zeit zu Zeit auf das Verlangen der Pfarrer den Verkauf einzelner dieser Schmähschriften verbot und sich durch Hausuntersuchungen der schon verbreiteten Exemplare zu bemächtigen suchte. Das Gift fraß im verborgenen bei Vornehmen und Gemeinen beständig weiter; war doch diese Literatur so amüsant zu lesen und verstand, die Instinkte zu packen, bei denen der Durchschnittsmensch sich so gern packen läßt. Folge davon war, daß die Kirchen leerer und leerer wurden, der Sonntag als ein Tag weltlicher Vergnügen begangen wurde und die religiöse Unwissenheit in der Jugend gewaltig zunahm. Dieser letzte Punkt erregte zuerst die Aufmerksamkeit der Pfarrer. Es fehlte wahrlich nicht an Eifer seitens der Genfer Geistlichkeit, seitdem 1736 die Gesellschaft für Katechumenenunterricht gegründet worden war; aber gerade dieser Unterricht auf das erste Abendmahl hin wurde in höchstem Maß durch die fast heidnische Unwissenheit der sich dazu meldenden Kinder erschwert. Eine Untersuchung über die Mißverhältnisse auf diesem Gebiet führte 1780 zu dem Ergebnis, daß es überaus vielen Genfer Kindern an jeglicher religiöser Vorbereitung durch die Eltern fehle; auch in die öffentlichen Schulen würden sie nicht von ihnen geschickt, und so meldeten sie sich dann zum Konfirmandenunterricht mit gänzlicher Unkenntnis zumal über alles historische der Religion.[2] Wir

1) Belege in den Régistres de la V.C. aus dieser Zeit.
2) Régistres de la V.C. Ende 1778 und 14. April 1780.

kennen alle diese Verhältnisse aus unserer Gegenwart. Damals haben sie sich zuerst entwickelt, und alle Heilversuche scheiterten an der Indifferenz der Eltern, denen es gleichgültig war, ob ihre Kinder Religionsunterricht erhielten oder nicht.

Die stürmischen Wirren, welche zu dem Pazifikationsedikt von 1782 führten, waren nicht geeignet, den religiösen Sinn in der Genfer Bevölkerung zu stärken; im Gegenteil, die Leidenschaft, mit der jetzt von beiden Seiten gestritten wurde, entzog das Herz von Unzähligen der Religion, und der Sieg der Aristokratie, die zahlreiche Voltairianer in ihrer Mitte zählte, sowie die mannigfachen Einschränkungen und Demütigungen, welche die Geistlichkeit durch die siegreiche Regierung erleiden mußte, trugen auch zu keiner Stärkung der Religiosität in der alten Calvinstadt bei. Die Geistlichkeit bekam den neuen Wind bald zu spüren; die Wirkung auf die untern Klassen war mit Händen zu greifen, wenn die Ratsherren von der Kirche einfach fernblieben und ihre Kinder als Heiden aufwachsen ließen. Daher die naive Bitte des geistlichen Moderators 1784 an den Rat, er möge doch im Kirchenbesuch und in der christlichen Jugenderziehung mit gutem Beispiel vorangehen.[1] Aber tapfer war zwei Jahre später das *Consistoire* mit Professor Claparède an der Spitze, als es mitten im Kampf zwischen Rat und Geistlichkeit und in der durch die drohende Kultusreduktion verursachten allgemeinen Aufregung seine Beschwerde gegen die zunehmende Sonntagsentheiligung einreichte. Alle Straßen seien während des Gottesdienstes voll Leute, die Boudiquen ständen offen und die Handwerker machten ihren Lärm wie am Werktag. Bei Gebildeten wie beim Volk sei ebenso große Gleichgültigkeit zu spüren; der Sonntag sei nur noch für das Vergnügen da. Das Konsistorium wünschte deshalb vom Rat, daß er die alten, guten Ordnungen, speziell die alte Sonntagspolizei für die gottesdienstlichen Stunden, erneuere, und vor allem selbst mit gutem Beispiel der Obern vorangehe.[2] Und wirklich, der gleiche Rat, der den Pfarrern keine Demütigung ersparte, tat dem *Consistoire* den Gefallen, daß er die alte Sonntagspolizei auf den Straßen erneuerte.[3] Der Befehl scheint freilich nicht viel genützt zu haben; denn schon 1788 trat das *Consistoire* wieder mit der Beschwerde über Entheiligung des Sonntags vor den Rat und verlangte diesmal Erneuerung der Ordnung von 1769, welche Ladenschluß und Arbeitsverbot während der gottesdienstlichen Stunden verfügt hatte. Wirklich erließ der Rat ein Mandat, das für die Zeit des Gottesdienstes Arbeitseinstellung, Schluß aller Läden und aller Wirtshäuser verfügte und auch das Wagenfahren und das Spazieren auf den Straßen verbot.[4] Und das Wunderbarste: an den Traditionen der heiligen Stadt suchten die Genfer selbst mitten in den wildesten Revolutionsstürmen festzuhalten. Damals — es war am 19. Dezember 1794 — richtete der *Procureur général* Isaak Sal. Anspach eine Eingabe an den Verwaltungsrat über die Sonntagsheiligung, die für das Genf der Revolution Torschluß während des Gottesdienstes, Ladenschluß zur selben Zeit und in den übrigen Stunden nur halbe Oeffnung für Notfälle verlangte, den Aufenthalt in den Straßen ohne dringendes Bedürfnis bei Geldbuße verboten

1) Régistres de la V.C. Anfang 1784.
2) Ebenda, März 1786.
3) Ebenda, 28. April 1786.
4) Ebenda, 4. April 1788.

haben wollte und einen Rundgang des Polizeibeamten zur Zeit des Gottesdienstes durch die Straßen wünschte.[1] Freilich, dieser *Procureur général* war ein gewesener Pfarrer. Täuschen wir uns jedoch nicht über alle Erfolge des Konsistoriums! Sie wollen nicht viel mehr sagen, als daß man in Genf immer noch auf dem alten Dekorum hielt. Man wollte auf den guten Ruf der alten, ehrbaren Stadt nicht verzichten. Die leeren Kirchen aber werden durch solche Polizeimaßregeln nicht wieder gefüllt. Die Pfarrer waren denn auch am Ende des Jahrhunderts oft genug angesichts der abnehmenden Religiosität niedergeschlagen. Als z. B. 1791 der Bettag herannahte und die Geistlichkeit das Thema der Bettagspredigt beriet, ergossen sich die Herren in Klagen über die wachsende Irreligiosität, über die Gleichgültigkeit gegen den Gottesdienst und die Vergnügungssucht, über die auf den Sonntag verlegten militärischen Feste, über die Vernachlässigung der häuslichen Andacht und der häuslichen religiösen Erziehung.[2] Der bekannte Pfarrerpessimismus, wird man sagen! Doch nicht bloß! Es war ein richtiges Gefühl, daß die alte, kirchlich fromme Zeit langsam im Verschwinden begriffen sei. Klagte doch um dieselbe Zeit sogar ein Herrnhuter Vorsteher in Genf, in dessen Kreis man einst eine Erweckung erlebt hatte, das Häuflein der Frommen nehme beständig ab, vom Revеil sehe man in dieser Stadt nichts mehr.[3] Wenn das am grünen Holz geschah, wie muß es erst dem dürren damals ergangen sein! Verzichten wir nur auf jeden Schluß, der daraus ein Versiegen lebendiger Herzensfrömmigkeit überhaupt folgern wollte! Aber mit der Kirchlichkeit ging es bergab, und das will in der alten Calvinstadt immerhin ernst genommen sein.

Im Neuenburgischen werden gegen Ende des Jahrhunderts ebenfalls die Klagen über Sonntagsentheiligung lauter. 1786 trieb Dekan De Luze seine Pfarrbrüder zu einem Protest gegen die Regierung wegen der vielen Uebertretungen der Sonntagsheiligung; 1791 wurde die Klage in noch allgemeinerer Form aufgenommen: die kirchlichen Ordnungen zerfallen, der Sonntag werde durch Arbeit aller Art, durch militärische Uebungen, durch Vergnügen entheiligt, allgemeine Gleichgültigkeit gegen alle früheren Gebote reiße ein.[4] Lehrreich für uns sind hier die zahlreichen Predigten, die von der zunehmenden Unkirchlichkeit und religiösen Indifferenz handeln. Elie Bertrand ließ 1779 drei Predigten drucken über die Notwendigkeit, die Kenntnisse der Religion zu vertiefen:

> Er redet von der Kunst der Gegner des Christentums, die Religion lächerlich zu machen. Man schämt sich in gebildeten Kreisen, Jünger Jesu zu sein. Ein paar saftige Witze sind imstande, die Ehrfurcht vor dem Heiligen zu verscheuchen.[5]

Im folgenden Jahrzehnt berührte der feinsinnige Frédéric Louis Petitpierre auf der Kanzel der *Collégiale* häufig das Thema der Indifferenz.[6]

> Da spricht er von der Sehnsucht nach Gott, von der Psalm 41 handelt, und macht sich selbst den Einwand: bei den Zeitgenossen sei doch dies Verlangen nach Gott etwas Sel-

1) Ebenda, 19. Dez. 1795.
2) Ebenda, Aug. 1791.
3) Bruder Mettetal nach Herrnhut, 4. Dez. 1790.
4) *Actes de la Classe de Neuchâtel* 1786 und 1. Nov. 1791.
5) *Sermons sur divers textes de l'Ecriture Sainte* II 1—3, 1779.
6) *Sermons sur divers textes de l'Ecriture Sainte* 1792, vgl. Bd. I p. 488 ff.

tenes; man sehe ja, wie sie den gottesdienstlichen Versammlungen fernbleiben. Und dann geht er auf die bekannten Entschuldigungen ein: „Gott läßt sich ja überall finden, nicht nur in den gottesdienstlichen Versammlungen," sagt man uns. Gewiß, aber suchen die, welche den Gottesdienst versäumen, ihn denn überall? Oder die Leute wollen lieber allein sein mit Gott! Das ist nicht wahr; gerade das Bedürfnis nach Einsamkeit und Sammlung wird immer seltener. Wo liegt der Grund dieser Kirchenflucht? Die Verderbnis, die schlechten Gewohnheiten nehmen überhand, vor allem regiert Mammon, dieser Götze, der fast in allen unseren Herzen seinen Altar aufgerichtet hat. Ein andermal predigt Petitpierre über Röm. 1, 16 und kommt sogleich auf die Erschlaffung der Frömmigkeit, die Lauheit, die zunehmende Indifferenz gegen die Religion zu sprechen, während gleichzeitig Gottlosigkeit und Irreligion stolz unter uns auftreten. Den Hauptgrund dafür findet er in der religiösen Unwissenheit, und er sucht zu beweisen, wie Reiche und Arme an religiöser Unwissenheit miteinander wetteifern, die Großen aber mit dem Beispiel gewöhnlich vorangehen. Sie haben wohl eine blasse Religionserkenntnis, aber keine Gewißheit, keine Ueberzeugung und keinen Glauben. An Ideen und Worten fehlt's nicht, aber sie sind leicht, oberflächlich und ohne Vertiefung. Wieder ein andermal, bei Anlaß des Amostextes vom Hunger nach Gottes Wort, den Gott als Strafe sendet, kommt Petitpierre auf die wachsende Unkirchlichkeit zu sprechen; er nennt sie einen Skandal für unser Auge, der sich jeden Sonntag erneuert, von den Werktagen, da unsere Tempel leerstehen, ganz zu schweigen. Auch fromme Leute bleiben beim geringsten äußeren Anlaß vom Gottesdienst weg. Schuld daran sind vornehmlich die Großen mit ihrem schlechten Beispiel, gerade solche, welche uns die Ordnungen über richtige Sonntagsheiligung gegeben haben. Leider nehmen manche Pfarrer Rücksicht auf den Modegeschmack des Publikums. Sie wollen nicht mehr erbauen, sondern gefallen, den Sinnen und der Einbildungskraft der Zuhörer schmeicheln. Solche Predigten sind dann beliebt, und das läuft doch in Wahrheit auf eine Beraubung des Gotteswortes hinaus!

Das Zeitbild, das Petitpierre uns hier entwirft, ist sehr sprechend: äußerlich stand die Predigt in der welschen Schweiz auf einem hohen Niveau, sie lebte immer noch von den besten Mustern der französischen Kanzelberedsamkeit; es war ein Ohrengenuß, z. B. in Basel, wo man in den deutschen Kirchen recht mittelmäßige Prediger hatte, dem französischen Sermon zuzuhören. Aber nichts spricht so für die zunehmende Verweltlichung auch der Geistlichkeit, als daß sie derart die Rhetorik pflegte und das Gewissen unberührt ließ.

Petitpierre starb in Neuenburg 1787. Wenn sein Nachfolger Chaillet 1792 solche Predigten Petitpierres über die Unkirchlichkeit im Druck herausgab, wußte er wohl warum und kannte die Situation. Und wenn Chaillet selbst in seiner Predigt über den religiösen Anstand so dringend zur genauen und sorgfältigen Beobachtung der religiösen Pflichten mahnte und dazu rechnete: Einstellung der Arbeit am Sonntag, Sonntagsheiligung, zweimalige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst, Besuch des Wochengebetes, Vermeiden spöttischer Bemerkungen über die Bibel, so wußte er ziemlich genau, daß es seine Zuhörer mit diesen Dingen sehr leicht nahmen und diese kirchlichen Kleinigkeiten zu übergehen pflegten.

In zwei Bußtagspredigten von Jahr 1792 schildert denn auch Chaillet die religiöse Erschlaffung des Zeitalters. „Wie anders" ruft er aus, „hat man früher den Bußtag gefeiert! Jetzt kommt man höchstens noch zu einer Predigt, die Gebetsvorlesung schenkt man sich." Und dann schildert er das Leben der meisten seiner Zuhörer und schildert auch ihre Religion. „Ihr habt Religion, ich gebe es zu, ihr seid nicht ohne Religion; aber wie habt ihr sie?" Und alsbald fängt er wieder an mit der Kälte ihres Gottesdienstes. „Einmal geht man am Sonntag zur Kirche aus Pflicht! Wo ist bei euch Liebe? Wo Wärme, wo

Eifer? Wo zeigt sich die Religion im Leben? Jeder Christ lebt wie die andern. Ein kaltes und langsames Gift hat euer Christentum verdorben." Deshalb wendet sich dieser Prediger am Schluß an den kleinen Rest tieffrommer Seelen, an die liebe kleine Herde.

Und dabei war dieser feingebildete Mann himmelweit vom Pietismus oder Sektiererstandpunkt entfernt! Gibt es etwas Sprechenderes für die Kirche von Neuenburg, als daß ihr größter Prediger am Ausgang des Jahrhunderts dies Bekenntnis ablegt, es hätten nur ganz wenige Zeichen rechter, lebendiger Frömmigkeit?

Wir gehen von Neuenburg nach Bern hinüber. Die offiziellen kirchlichen Protokolle sind zurückhaltend in Mitteilungen über Abnahme der Gottesdienstlichkeit, nur daß etwa der unheimliche Rückgang der Theologiestudenten vom Berner Kirchenkonvent dem Verfall der Religion, der Geringschätzung des Predigtamtes und überhaupt dem Wandel des Zeitgeistes auf das Konto gesetzt wird.[1] Kapitelsakten klagen etwa über das „unanständige und übertriebene Zusammenlaufen in den Wirtshäusern" an hohen Festtagen und an Kommunionstagen, oder über das Tanzen an Sonntagen mit Erlaubnis der Amtsleute, obschon es durch die Ordnung von 1781 verboten war usw.[2] Allein solche zufällige Stimmen geben keinen rechten Eindruck; deutlicher redet der Berner Bußprediger David Müslin und die wichtige Enquete der Regierung von 1794 über den bernischen Religionszustand.

Man muß bei David Müslin den cholerischen Charakter in Betracht ziehen; kommt er einmal ins Klagen und Schelten, so überwältigt ihn die Leidenschaft; er sieht dann die ganze Welt nur noch in den schwärzesten Farben und gefällt sich in Schauergemälden. Allein von Haus ist er kein Schwarzseher; er gehört bewußt der neuen, fortschrittlichen Epoche an; darum sind seine Zornesergüsse auf der Kanzel immerhin ein Zeichen der Zeit.

Zuerst zog Müslin in den 80er Jahren vor Beginn der Revolution wiederholt gegen die Modereligion des ehrlichen Mannes zu Felde. Man begnügt sich jetzt mit ein wenig Tugend und Rechtschaffenheit; Frömmigkeit und Gottesfurcht sind verpönt.[3] 1792 zeichnete er in einer Bettagspredigt den Wechsel des Zeitgeistes im ausgehenden Jahrhundert. Zuerst hatte die reine Lehre und Strenge geherrscht, dann begann der Unglaube, der Sturm auf das Christentum; jetzt sind wir bei der Epoche der Gleichgültigkeit in Religionssachen angelangt; das Zeitalter der herrschenden Sinnlichkeit ist angebrochen. Zu dessen Merkmalen rechnet er neben sittlichen Volksschäden auch die Entleerung der Kirchen und die Schändung des Sonntags. Zwei Jahre später, 1794, heißt es im Anschluß an ein trübes Bild der französischen Zustände: auch in den äußerlich christlichen Ländern herrscht allgemein Kaltsinn, Lauigkeit gegen alles, was Religion heißt; kein außerordentlicher Bettag kann das Hinstreben des Gemüts zu Irreligion und Sinnlichkeit aufhalten.[4] Oder ein andermal: die öffentlichen Gottesdiensttage sind in Tage des Prassens, des Wohllebens, der Schwelgerei verwandelt; die Wirtshäuser sind angefüllt und die Tempel verlassen; das Volk wird in allen Dingen listiger und aufgeklärter als in der Religion.[5] Einen großen Teil der Schuld will er dem Mammonismus zuschreiben. Von dem Jagen nach Reichtum leitet Müslin in einer Bettagspredigt von 1796 das Verlassen der Gottesdienste, die Landarbeit am Sonntag, die Vernachlässigung der religiösen Lektüre, die Kraftlosig-

1) AEcclBe V, 17. März 1784, VI 26. Febr. 1797.

2) Berner Kapitelsakten, Bd. 3.

3) Predigten II. Abendmahlspredigt 1785; Abendmahlspredigt 1787; Bettagspredigt 1789.

4) Pfingstpredigt 1794.

5) Predigt über die Teuerung 1794.

keit der Eide und das Murren über die Vorsehung ab. Alle diese Einzelstellen werden aber überboten von der zusammenfassenden Schilderung des Verderbens in der Bettagspredigt des Jahres 1797 unmittelbar vor Berns Katastrophe. Da fängt er an zu klagen über die Abnahme des sonntäglichen und das gänzliche Aufhören des Wochengottesdienstes aus Mangel an Zuhörern selbst in den abgeschnittensten Tal- oder Berggemeinden. Der Sonntag wird bloß als Freudentag in den nähern oder entfernteren Wirtshäusern zugebracht. Dabei geht die Hauptstadt mit dem schlechten Beispiel voran; hier wird sogar auf die Kommunionszeit keine Rücksicht genommen und dem Landvolk durch Oeffnung der Trinkgewölbe Gelegenheit gegeben, sich selbst am Tag des Abendmahls zu berauschen. In eben dem Verhältnis, in welchem der Weinverbrauch in unserem Land bis zu einer noch nie erlebten Höhe gestiegen ist und die Wirtshäuser am Sonntag sich dicht angefüllt finden, ist die Zahl unserer Zuhörer bis zu einer noch nie erlebten Tiefe herabgesunken. Ungottesdienstlichkeit ist aber die natürliche Mutter der Unsittlichkeit, und Unsittlichkeit wird dann wieder die Ursache noch größerer Ungottesdienstlichkeit. Und nun blickt Müslin auf die frühere Zeit zurück: vor 30 bis 40 Jahren hatte ein Fremder Mühe, eine ruhige Stelle zu finden im Gottesdienst; der Wochengottesdienst, sonderlich der jetzt seiner Auflösung nahe Frühgottesdienst am wöchentlichen Bettag, war so besucht, wie es jetzt sehr oft die sonntäglichen Nachmittagsgottesdienste nicht sind. Vor nicht 15 Jahren hatten die jetzt noch predigenden Pfarrer unvergleichlich fleißiger besuchte Predigten als heute. Man sage doch nicht, das komme von der größeren Aufklärung her! Aufgeklärter ist unser Volk schon, aber gewiß am wenigsten in Dingen der Religion. Weder in Zeitungen noch in Flugblättern noch in Romanen, der einzigen Lektüre des größeren Haufens, pflegen religiöse Gegenstände behandelt zu werden.

An diesen Schilderungen des Bußpredigers wird das rein Tatsächliche unbestreitbar sein. Man erkennt daraus, daß auch Bern aus dem Rahmen der kirchlich frommen Stadt herauszutreten beginnt.

Für das gesamte Bernbiet aber gewährt die Enquete vom Jahre 1794 einigen Aufschluß.[1] Der Anstoß war von der Klasse Lausanne-Vevey ausgegangen, wo man im Herbst 1793 das religiöse und sittliche Verderben für so groß ansah, daß ein Einschreiten der Regierung für unbedingt erforderlich gehalten wurde. Der Berner Kirchenkonvent, der das Klageschreiben der waadtländischen Brüder zu begutachten hatte, regte bei der Regierung zunächst eine Erkundigung an hinsichtlich des religiösen und sittlichen Verfalls, seiner Quellen und der besten Gegenmittel; speziell war es Dekan Johannes Wyttenbach in Bern, der schon seit mehreren Jahren das Postulat eines Generalkapitels der Berner Geistlichkeit aufgestellt hatte, und der schon seit langem eine religiös statistische Enquete bei sämtlichen Klaßversammlungen gewünscht hatte. Wyttenbach gab persönlich ein Gutachten darüber ab, wie er selbst die Verhältnisse betrachtete, sozusagen als Muster, wie es bei der Enquete gehalten werden sollte.

Seine Klagen sind recht allgemein: Unwissenheit in den Religionswahrheiten, Unglauben auf all seinen verschiedenen Stufen, Ungottesdienstlichkeit, Sonntagsentheiligung, Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit, Erschlaffung aller Stände glaubt er als Hauptübel zu konstatieren. Sprechender sind für uns seine Hinweise auf die Quellen dieser Uebel. Wyttenbach klagt über die Vernachlässigung der häuslichen Erziehung, z. B. darüber, daß die Eltern ihren Kindern während des Konfirmandenunterrichts rauschende Freuden und Zerstreuungen gestatten; er verwünscht die verführerischen Bücher und Beispiele, die von Frankreich und nun auch von Genf her auf Bern herüberwirken; er meint, das gute

1) Das Folgende aus dem Doppelband: Akten einer Kommission über den Verfall der Religion, dessen Quellen und die dagegen zu ergreifenden Hilfsmittel 1793—1794.

Exempel frommer Magistratspersonen, Geistlicher und Hausväter werde immer seltener; auch auf dem Land gehen Amtleute und Vorgesetzte nicht im Guten voran. Die jetzige Ordnung der Mahlzeiten sei dem Besuche der Frühpredigten und des Nachmittagsgottesdienstes ungünstig. Schließlich will er aus der langen Herrschaft des Glücks einen Teil der herrschenden Gleichgültigkeit herleiten.

So stellt der schon ältliche Mann Kleines und Großes, Nebensächliches und Zentrales, wahllos zusammen, ohne daß er wirksame Gegenmittel zu nennen wüßte. Noch ein Berner trat damals mit seinen Privatklagen und Wünschen hervor, nämlich der Helfer L. Aug. Curtat an der französischen Kirche. Wir erwähnten schon, wie er vor allem der deutschen Aufklärung die Schuld an der herrschenden Verführung beimaß.

Ein ganzer Aktenband bringt uns dann die Antworten der verschiedenen Klaßversammlungen aus dem deutschen und welschen Bernbiet, die im Lauf des Jahres 1794 in der Hauptstadt eintrafen. Lauten sie im einzelnen auch recht verschieden und teilweise sogar, je nach dem dirigierenden Einfluß eines Dekans, individuell, so ergibt sich doch im ganzen ein einheitliches Bild des Religionszustandes:

Gewisse Hauptklagen kehren fast in allen Antworten wieder, z. B. über den Abgang der Wochenpredigt bei den Klassen Thun, Langenthal (dem gänzlichen Aussterben nahe), Büren, Aarau, Brugg, auch Payerne, während sonst die Waadtländer diesen Punkt wenig berühren. Ueber Entheiligung des Sonntags durch Wirtshaussitzen beschweren sich die Klassen Thun, Burgdorf, Langenthal, Büren, Brugg, Morges, Lausanne und Yverdon. Dekan Em. Schmutziger in Schinznach erzählt namens der Klasse Brugg, daß am Sonntag gebacken und gewaschen werde wie am Werktag, daß die Mühlen klappern, die Kramladen offen stehen, die Geschäfte über Geld besorgt und Besuche gemacht werden, daß am Sonntagnachmittag und -abend alle Wirtshäuser, in Lenzburg ihrer 20, sich füllen. Zuweilen wird die Regierung direkt für diesen Sonntagsunfug verantwortlich gemacht; so klagt Dekan David Edelstein in Rapperswil namens der Klasse Büren über die öffentliche Erlaubnis sonntäglicher Ausschweifungen und die Einschränkung des Gesetzes wider das sonntägliche Tanzen, und Dekan Schmutziger macht den Herren in Bern den Vorwurf, sie hätten das Tanzen an den Musterungen erlaubt. Ein dritter Punkt, worin mehrere Klassen zusammentreffen, ist das Eingehen der früher allgemein verbreiteten Hausandachten. Das Schwinden dieser frommen Gewohnheit wird besonders in der Waadt beklagt von den Klassen Yverdon, Payerne und Orbe, im deutschen Bernbiet von den Klassen Aarau und Büren; hier heißt es: Hausandachten des Hausvaters gelten als Schwärmerei und Pedanterie. Es kam aber bei solchen Punkten gerade darauf an, ob der leitende Dekan, der das Protokoll nach Bern schickte, selber solche kirchliche Sitten zu schätzen wußte, und darum sind alle diese Klaßantworten sehr ungleich und gestatten keine klare Uebersicht.

Freisinnige und konservative Dekane pflegten schon damals die kirchliche und religiöse Lage höchst verschieden anzusehen und zu beurteilen. Pfarrer Jakob Gerwer in Vinelz, Dekan der Klasse Nidau, rühmte geradezu die Gottesdienstlichkeit und Ausübung des äußeren Christentums in seinem Kapitel und setzte die auch von ihm nicht zu leugnende große religiöse Unwissenheit auf Rechnung des fehlerhaften orthodoxen Jugendunterrichts der früheren Zeit. Sein Kollege in Langenthal, Sam. Müslin, sekundierte ihm mit scharfen Ausfällen gegen die schulgerechten, d. h. die orthodoxen Lehrer und gegen das Herrnhutertum und meinte optimistisch, die religiöse Unwissenheit sei durch Aufklärung auszurotten, wodurch sich der größte Segen über ein Land verbreite. Umgekehrt klagen Dekane altgläubiger Art wie Heinrich Stäheli in Thun, Edelstein in Rapperswil gerade über das von der Aufklärung hereinbrechende Verderben und ergießen ihren Zorn über die Jungen unter den Geistlichen, die so weltlich und vergnügungssüchtig

auftreten. Jedoch auch sie malen z. T. nicht bloß mit schwarzen Farben; Dekan Stäheli muß doch zugeben, daß im Berner Oberland die Gottesdienstlichkeit nicht so tief gesunken, und daß die Ehrfurcht vor der Religion bei seinen Bauern noch allgemein sei. Besonders bitter tönt es bei Dekan Edelstein: die Bibel liegt in den Häusern in Staub vergraben; aber auf den Kanzeln wird die Bibelsprache ebenfalls durch die Modesprache verdrängt, einerlei, ob die Zuhörer sie verstehen oder nicht. In den Wirtshäusern hört man Religionsspöttereien ausgedienter Soldaten; Fluchen und Schwören ist allgemein. Dekan Joh. Heinr. Frey in Entfelden hinwieder weiß auch Gutes hervorzuheben: er rühmt das Ansehen des Heidelberger Katechismus im Volk und konstatiert eine gewisse Abnahme der Ausgelassenheit auf dem Lande; jedoch das leichtsinnige Schwören beklagt auch er und außerdem Ausschweifungen der Jugend gleich nach den feierlichsten Gelübden. Recht düster sind im allgemeinen die Schilderungen aus der Waadt gehalten. Dekan Pierre Abr. Châtelanât in Gingins, Vorsteher der Klasse Morges, erzählt von Religionsspöttereien in den Wirtshäusern, klagt über Gebildete, die nur noch Moralpredigten verlangen, und wittert sogar radikale Bestrebungen, Umsturz von Religion und Gottesdienst bei einzelnen. Den öffentlichen Gebeten bleibt das Publikum fast ganz fern, der Besuch von Predigt und Kinderlehre nimmt ab, besonders in den Städten. Der Sonntag wird durch Vergnügungen, Jagden, Reisen und durch Arbeit oder Zusammenrotten während des Gottesdienstes auf den Straßen entheiligt. Auch die Achtung vor dem Pfarramt sei im Schwinden begriffen, es heiße verächtlich: es ist nur ein Pfarrer! Die Kirchenzucht sei im Zerfall. Die Klasse Lausanne-Vevey, von der der Anstoß zur ganzen Enquete ausgegangen war, entwirft durch ihren Dekan Secrétan gleichfalls ein trübes Bild. Gefährliche Schriften werden mit Leidenschaft begehrt, schädliche Lehren verbreitet, die Geistlichen verachtet; Gleichgültigkeit gegen alle religiösen Anstalten reißt ein. Die Ungottesdienstlichkeit, die unter den höheren Klassen begann, steigt jetzt allmählich ins Volk hinunter; welchen Eindruck muß es machen, wenn z. B. die besoldeten Steuereinnehmer die Kirche verlassen, sobald sie während des Gesangs vor der Predigt ihr Amt verrichtet haben. Dabei gibt diese Klasse, und andere mit ihr, den Pfarrern einen Teil der Schuld am religiösen Verfall; man habe zu viel untaugliche und unwürdige Geistliche. Die Klasse Payerne rügt das schlechte Beispiel, das die Obern durch ihre Ungottesdienstlichkeit geben, klagt auch über die Unreinlichkeit mancher Tempel und über den unmelodischen Kirchengesang. Dekan Corrodon dagegen von der Klasse Orbe bekennt ehrlich, daß ihm während 29 Jahren in Echallens und Orbe kein Ungläubiger begegnet sei, was ihn jedoch nicht hindert, alle Klagen der anderen Dekane auch für seinen Bezirk zu wiederholen. Das muß man aber diesen Dekanen lassen: sie sind für die Fehler des eigenen Standes nicht blind, sondern stimmen fast alle darin überein, daß die zahlreichen schlechten Pfarrer so vieles im Volk verdorben haben.

Wir werden auf die Volksschäden, die sich aus dieser Enquete erkennen lassen, zurückkommen. Das Wertvolle an dem Skizzierten liegt doch in seiner Mannigfaltigkeit; allgemeine Urteile richten sich selbst. Es kommt wohl viel greisenhafter Pessimismus da und dort zum Ausdruck; aber darüber wird man sich keiner Täuschung hingeben dürfen: die Emanzipation von der alten kirchlichen Sitte, vielfach gleichbedeutend mit der innern Loslösung von der alten Frömmigkeit, ist im Gang, in den Städten in raschem Tempo, auf der Landschaft erst in bescheidenen Anfängen. Auf das Aussterben der Wochenpredigt werden wir ja heute wenig Gewicht legen; solche Institutionen haben ihre Zeit. Aber ein Volk, das sich selbst um die Kraft und Ruhe seines Sonntags bringt, geht nicht wirklich vorwärts, und ebenso liegt in der alten Gewohnheit der Hausandacht unendlich mehr Kraft und Segen, als die Emanzipationsfreunde ahnen können. Aber freilich, wie hätte unsere evangelische Schweiz eine Insel bleiben können in dem allgemeinen Befreiungs- und Zerstörungsprozeß,

der damals durch die ganze Welt ging? Und wieviel wirklich wertlose, ja schädliche Gewohnheit ist damals auch zerbrochen worden! Für das Bernbiet aber müssen wir uns ganz besonders vor Uebertreibungen hüten; denn dieses ging noch mit erstaunlichem religiösen Beharrungsvermögen aus dem alten in das neue Jahrhundert hinüber.

Ueber den Stand der Kirchlichkeit im Baselbiet im zweitletzten Jahrzehnt unterrichten uns genau die Basler Visitationsberichte aus den Jahren 1784—1786.[1] Laut Kirchenordnung waren die Pfarrer verpflichtet, auch in der Woche ihre Dienstagspredigt und ihre Samstagsbetstunde regelmäßig abzuhalten. Hier aber fingen die Gemeinden allgemein an, nicht mehr mitzumachen; die Klagen über schlechten, z. T. ganz jämmerlichen Besuch besonders der Betstunde, aber auch vielfach der Wochenpredigt, kehren in weitaus den meisten Gemeinden eintönig wieder.

Greifen wir nur ein paar Detailangaben heraus! Pfarrer Ambr. Bavier in Waldenburg sieht in den Betstunden zur Winterszeit oft nur drei Leute, aber auch in der Wochenpredigt zählt er oft nur vier Personen oder gar nur einen Zuhörer. Auch die Kinderlehren am Sonntag seien schlecht besucht, NB von den Alten, die durch die Kirchenordnung hiezu verpflichtet gewesen wären. Pfarrer Hieron. Kiburt in Münchenstein hält am Dienstag zu weilen Betstunde statt Predigt, wenn gar wenig Leute da sind; dasselbe bezeugt Pfarrer Nikl. Jselin in Rümlingen. In die Kinderlehre aber kommen bei ihm ziemlich viel Weibsbilder. Pfarrer Joh. Rumpf in Arisdorf erblickt in den Betstunden oft nur fünf Personen. Franz Bleyenstein in Läufelfingen ist betrübt, daß in der Kinderlehre fast kein Mannsbild zu sehen ist, desgleichen Sebast. Spörlin in Diegten. In Oltingen, wo Kandidat David den alten Pfarrer J. G. Ketterlin vertritt, kommen kaum ein Dutzend Zuhörer in die Betstunde. Pfarrer J. J. Bachofen in Reigoldswil hat in seiner Betstunde 10—20 Personen, in der Wochenpredigt 30—50; die Kinderlehre ist schlecht besucht. Pfarrer Joh. Oest in Tenniken aber weiß sich gegen den schlechten Besuch seiner Wochengottesdienste zu schützen: wenn er sicher ist, daß niemand kommt, geht er auch nicht zur Kirche. Im Gegensatz dazu rühmt Pfarrer Hieron. Burckhardt in Pratteln, seine Betstunden seien im Winter ziemlich besucht, und Simon Eglinger in Lausen, ein Herrnhuter, der überhaupt seinen Kirchenbesuch rühmt, hat in der Betstunde im Winter gar 70—80 Zuhörer. Nun, da waren eben die Herrnhuter gut kirchlich erzogen; das Gesamturteil bleibt sich gleich.

Man bekommt den Eindruck, daß die beiden Wochengottesdienste ihre Anziehungskraft gänzlich verloren hatten und zu den vielen, allzuvielen Bestandteilen der alten Kirchenordnung gehörten, die der Pfarrer jährlich von der Kanzel verlesen mußte, wobei ihm aber die Leute zur Kirche hinausliefen, weil sie sich sagten: das geht uns längst nichts mehr an. Zehn Jahre nach dieser Kirchenvisitation, 1795, klagte das Waldenburger Kapitel, daß der Besuch der Wochengottesdienste und Betstunden unverantwortlich schlecht sei; aber es half nichts, es durfte nichts geändert werden.[2] Als 1791 der Pfarrer von Rümlingen bescheiden darum eintam, es möge ihm gestattet werden, seine Wochenpredigt in eine Kinderlehre umzuwandeln, schlug der Basler Konvent sein Gesuch ohne weiteres ab.[3] Der Sonntagsgottesdienst dagegen scheint im allgemeinen gut besucht gewesen zu sein; Pfarrer

1) Ein Exemplar dieser Akten besitzt auch das Frey-Grynäum; aus ihm sind die folgenden Angaben entnommen.

2) Akten der Präliminar- und Spezialkapitel (StArBas).

3) AEcclBas VI (StArBas).

Huber in Sissach z. B. wüßte kein Haus, aus welchem man nicht den Gottesdienst besuchte. Blieben die Leute beharrlich der Kirche und dem Abendmahl fern, dann waren separatistische Einflüsse mit im Spiel. Solche Beispiele werden aus mehreren Gemeinden des Baselbiets gemeldet, bedeuteten aber überall verschwindende Ausnahmen von der Regel der allgemeinen offiziellen Kirchlichkeit. Daß die Herrnhuter in den verschiedenen Gemeinden, wo sie ihre verbundenen Häuflein hatten, allenthalben den Besuch des Gottesdienstes in Aufschwung brachten, soll ihnen nicht vergessen sein. Schade ist, daß die offiziellen Fragen bei der Basler Kirchenvisitation mehr die kirchlichen Funktionen des Pfarrers als das Leben der Gemeindegenossen im Auge haben. Z. B. erfährt man aus diesen Berichten über den Sonntag und die Sonntagsheiligung gar nichts. Und doch wäre auch hier natürlich viel zu klagen gewesen; z. B. beschwert sich 1795 das Liestaler Kapitel über das Karrenfahren der Boten während des sonntäglichen Gottesdienstes und über die Zunahme des Bettels am Sonntag.[1] Es wird im Baselbiet nicht besser als anderswo gestanden haben.

Aber wie sieht das Bild aus, wenn man Ende des Jahrhunderts von der Landschaft Basel zur Stadt hereinkam? Darüber dürften am besten die Berichte Auskunft geben, die Pfarrer Stückelberger und Pfarrer Rud. Burckhardt im Herbst 1798 an die neue schweizerische Pastoralgesellschaft im Auftrag des Basler Antistes eingaben.[2] Der Bericht des ersteren lautet auf hervorragende Religionskenntnis und abnehmende Religiosität.

Klagen über religiöse Unwissenheit, meint Oberstthelfer Stückelberger, sind in Basel nicht berechtigt. Der Geist der neueren Philosophie erfreut sich noch nicht des Beifalls des Publikums. Die Gemeinden fordern im ganzen noch, daß ihnen das Evangelium von Jesus Christus nach allen seinen Teilen verkündigt werde, und den Eltern ist größtenteils daran gelegen, daß ihre Kinder einen gründlichen und umständlichen Unterricht bekommen. Die Katechumenen sind meistenteils lernbegierig, aufmerksam, bestreben sich, etwas zu fassen und zu behalten. Am schlechten Besuch der Kinderlehre ist z. T. die Zeit (12 Uhr) schuld. Nicht Mangel an Erkenntnis und Unwissenheit sind Ursache des Zerfalls, aber Irreligiosität und Ungebundenheit könnten leicht Unwissenheit und Blindheit nach sich ziehen.

Weit trüber sieht das Bild der Religiosität aus, das der Pfarrer zu St. Peter zeichnet.

Er nimmt zuerst die Pietisten in Basel aus und wendet sich dann dem Durchschnittspublikum zu. Besonders klagt er über den Zustand der männlichen Jugend, die vom Zeitgeist ergriffen ist, sich vom Gottesdienst immer mehr entfernt und den Sonntag zu Lustpartien und zum Tanzen braucht. Zuerst erlosch bei den reichen und vornehmen Klassen die Religiosität, von da stieg der Verfall zum Mittelstand, ergriff Handelsbediente, Handwerksburschen, endlich Knechte und Mägde. Es ist zu fürchten, wenn der Menschensohn Kirchenvisitation unter uns halten wird, so wird er wenig Glauben und hiemit auch wenig Religiosität unter uns finden. Das weibliche Geschlecht behält noch am meisten Empfindung für Religion. Im ganzen, meint Burckhardt, zeige sich der große Abstand gegenüber der Zeit vor 20 oder 30 Jahren deutlich im Besuch des Gottesdienstes und der besonderen Andachtsübungen. Dieselbe Klage höre man ja aus Deutschland, und Burckhardt sieht deshalb mit großen Sorgen den politischen Umwälzungen entgegen, welche das Band zwischen Staat und Kirche zu lockern oder zu zerreißen suchen.

1) Akten der Präliminar- und Spezialkapitel.
2) Pastoral-Korrespondenz KiAr Q 3 (StArBas).

Ich glaube, man wird an dieser Schilderung nur wenig auf das Konto pfarrherrlicher Schwarzseherei setzen dürfen. Man empfindet ja doch, daß das alte Basel eine fromme und kirchliche Stadt war. Aber die Neuzeit geht auch hier nicht spurlos vorüber; die Laien, besonders die Jugend, gehen nicht mehr in den alten Geleisen. Man lese die Korrespondenz des Peter Ochs mit dem Zürcher Leonhard Meister! Ochs hielt sich, wie die Elite der Gebildeten in Basel überhaupt, zur französischen Kirche.[1] Man bekam da von der Kanzel den feinsten Ohrenschmaus. Einem Pierre Mouchon, einem Philippe Bridel zuzuhören, mußte auch für Skeptiker und Freigeister ein momentaner Genuß sein. Aber mit dem deutschen kirchlichen Basel ist jeder Herzenszusammenhang verschwunden; es klafft ein Abgrund zwischen Antistes Merian, geschweige zwischen den Pfarrern von der deutschen Gesellschaft, und der aufgeklärten Basler Jugend. Jedoch fehlte es dieser Jugend hier wie allenthalben an Mut. Sie machte zuletzt doch die kirchliche Sitte mit und trug damit das Ihre bei, das Dekorum des alten frommen Basels aufrecht zu halten.

Das Zürcher religiöse Leben am Ende des 18. Jahrhunderts kennen wir vor allem für die Zürcher Landschaft (mit Inbegriff des Thurgaus und Rheintals) aus den Zürcher Visitationsberichten, deren wichtigste Punkte jeweilen in den Protokollen des Examinatorenkonvents vermerkt sind, sowie aus zahlreichen Spezialarbeiten der asketischen Gesellschaft[2] und aus Synodalpropositionen. Was überall sich herausstellt, sobald die Quellen reichlicher fließen, bewahrheitet sich auch hier: große Mannigfaltigkeit, stark kontrastierende Urteile nach Ort und Zeit und z. T. auch nach den referierenden Personen. Zum Typischen dürfte aber auch hier der starke Rückgang des Besuchs der Wochenpredigt und der Samstagabendpredigt gehören.

1774 wird aus Laufen über schlechten Besuch der Wochenpredigt geklagt, und wer soll schuld daran sein? Der Obervogt, der seine Feld- und Rübenarbeit gerade auf diese Zeit verlegt hat. 1779 stellte der Pfarrer in Pfyn seine Wochenpredigt ab, weil nur etwa 12 bis 16 Zuhörer erschienen; der Konvent in Zürich gab ihm die Weisung, trotzdem fortzufahren. Aehnlich, als 1787 in Ossingen der Pfarrer aus gleichen Gründen die Samstagspredigt in eine Privatkatechisation umwandelte, verboten die geistlichen Herren in der Hauptstadt jegliche Aenderung. Aber in den 90er Jahren wurde der Kirchenbesuch in der Woche in manchen Gemeinden so schlecht, daß nach Vorschlag des Dekans Escher in Pfäffikon auf der Frühjahrssynode 1792 die gnädigen Herren im Zürcher Rat ein Einsehen hatten und die Umwandlung des Samstagabendgebets in eine Katechisation über irgendein Buch der heiligen Schrift versuchsweise erlaubten. Es war schon zu spät. Die Visitationsberichte des folgenden Jahres ergaben, daß man nur an wenigen Orten von dieser Erlaubnis Gebrauch machte und anderswo sogar diese gottesdienstliche Stunde einfach außer Uebung kam, besonders am Zürichsee.[3] Zu den Ausnahmen gehörte damals der neue Pfarrer Diethelm Schweizer in Hirzel, der wirklich jeden Samstagabend seine Unterweisungsstunde hielt.[4] Allein wir dürfen überhaupt die gemeldeten

1) Vgl. auch den Briefwechsel Isaak Iselin-Frey und die bezeichnende Notiz in der Antwort des Basler Konvents an den Rat 1774 (KiAkt D 1 StArBas).

2) Sie sind verarbeitet von P. D. Heß, Der relig. u. sittl. Zustand unseres Landvolks vor, während und nach der Revolution, Zürcher Taschenbuch 1883.

3) AEcclTig.

4) AKD3 1797 I.

Klagen über den Abgang der Wochenpredigt nicht verallgemeinern. Nicht bloß aus dem Jahr 1775 erzählt Vikar Brennwald in Kloten, daß bei ihm die Wochenpredigt von 200 bis 300 Zuhörern besucht sei,[1] sondern noch während der Helvetik will Dekan Gutmann in Steckborn 60 bis 200 Leute in seiner Wochenpredigt gezählt haben.[2] Es mangeln dann auch freilich die Stimmen nicht, die uns versichern, solches Kirchengehen an Sonntag und Werktag gelte bei den Bauern als opus operatum und sei noch kein Zeichen wirklicher Frömmigkeit.[3]

In der Sonntagsentheiligung ging der Zürcher Staat mit schlechtem Beispiel voran, indem er die Waffenmusterungen der Jungmannschaft, die eben das erste Abendmahl empfangen hatte, auf den Sonntag legte und das Freischießen ermunterte. Darüber wurde schon 1773 geklagt, und der Widerwille der Separatisten im Tößtal gegen die Teilnahme an den militärischen Uebungen wird noch verständlicher, wenn zugleich ein Verbrechen gegen den Sonntag in ihrem Sinn damit gefordert wurde. In solchen Dingen pflegte der sonst so religionswächterische alte Staat wenig Skrupeln zu haben. 1780 klagt dagegen das Kapitel des Zürichsees, daß bei ihnen am Sonntag mit Holzführen auf dem See und mit dem Vieh gearbeitet werde, das man doch an diesem Tag im Stall hätte behalten sollen; aber es kämen auch die Herren aus der Stadt mit ihren Lustpartien aufs Land und tanzten am Sonntag im Nidelbad. Die Stadt gab der Landschaft gegen Ende des Jahrhunderts ein immer schlechteres Beispiel. Dekan Escher in Pfäffikon, wahrhaftig kein befangener Geistlicher, gab in seiner Synodalproposition von 1796 dem bösen Beispiel der Vornehmen einen guten Teil der Schuld an der immer mehr überhand nehmenden Gleichgültigkeit gegen Religion und Gottesdienst. Die jungen Herren wollten es gar nicht lassen, am Sonntag ihre Exkursionen aufs Land zu unternehmen, die öfters mit Ausschweifungen verbunden seien. Ein dritter, wichtiger Faktor, der die alte fromme Sonntagsfeier schwer schädigen sollte, war der moderne Industrialismus. Aus dem Thurgau, von Bischofszell und Hauptwil, kommt 1786 die Klage, die Leute müßten gerade zur Zeit der Kinderlehre für die Fabriken arbeiten. Die alten Sabbatmandate, von Zeit zu Zeit erneuert und dem Fortschritt angepaßt, vermochten dem einreißenden Uebel wenig zu steuern; sie kamen ihm z. T. nur zu sehr entgegen. 1793 gaben sämtliche drei Thurgauer Kapitel ein Gravamen über die schlechte Beobachtung des Sabbatmandats zu Protokoll, und klagten, daß durch dasselbe der Kegelschub, der darin erlaubt werde, sehr zu Aergernis Anlaß gegeben habe und in Schwung gekommen sei. Der Zürcher Konvent, der diese Kapitelsberichte zu begutachten hatte, schob die Schuld den Klägern zu: es wäre zu wünschen, daß kein solches Sabbatmandat von der hohen Geistlichkeit begehrt worden wäre.[4] Wir dürfen auch hier nicht verallgemeinern. Was für ein idyllisches Bild konnte doch der Pfarrer von Seuzach der asketischen Gesellschaft vormalen:

„Hier freut sich alles, alt und jung, auf den Sonntag, wo man sich erholen kann. Größtenteils geht man, wenn's die Witterung erlaubt, in die Güter, zu sehen, ob und wie jedes gedeihe. Die Alten sitzen zusammen unter einem Baum und sprechen von frucht-

1) P. Heß a. a. O.
2) Cheß (StArZ).
3) P. Heß a. a. O.
4) AEcclTig.

baren und unfruchtbaren Jahrgängen, vom Preis der Früchte und des Viehs, von Dorfneuigkeiten, von allen Herren und Landvögten, die sie gekannt haben. Die Knaben und Töchter singen Psalmen und Lieder. Sehr wenige besuchen das Trinkhaus, und ebensowenige nehmen ihre Zuflucht zum Kegelspiele."

Schon etwas anders tönt's aus Wil im Rafzerfeld:

„Erwachsene Knaben kegeln an den Sonntagabenden; das ist noch das einzige öffentliche Amüsement. Nur selten spazieren etwa die größeren Knaben und Töchter im Sommer durch die Felder und singen Psalmen."

Dabei muß man sich erinnern, daß ja alle Singstunden in der Schule einzig den Psalmen und geistlichen Liedern gewidmet waren und gesunde weltliche Lieder so gut wie völlig mangelten. Die paar Beispiele zeigen aber, daß schließlich jedes Dorf seine eigene Art hatte, den Sonntag zu feiern. Merkwürdig berührt uns das Zeugnis eines Ausländers, der sich anfangs der 80er Jahre in Zürich aufhielt und dort dem Gottesdienst beiwohnte; er rühmte die Aufmerksamkeit, Stille und gemeinsame Erhebung der Herzen zu Gott.[2] Dafür mußte dies fromme Zürich zehn Jahre zuvor den Versuch der Vergiftung des Nachtmahlweins in der Großmünsterkirche erleben, ein Attentat auf das Allerheiligste, das denn auch von den Stadtpfarrern mit den furchtbarsten Farben gemalt und als Sünde über alle Sünden gebrandmarkt wurde.[3] Die Emanzipation der Stadtgesellschaft von der kirchlichen Sitte vollzog sich in der Stille und kam oft erst dann zum Ausdruck, wenn sich die vornehmen Herren auf der Landschaft niederließen. Man weiß aus Pestalozzis Briefen und Tagebuchaufzeichnungen, wie dieser Stadtzürcher auf der Berner Landschaft nach seiner Vermählung das erstemal des Beispiels wegen zum Abendmahl ging und wie oft er nachher dem Gottesdienst fernblieb und Frau und Magd hingehen ließ.[4] Und doch war er dabei einer der Ernsthaftesten und Gewissenhaftesten!

Mit der Zeit mehrten sich Gerüchte und Klagen über die zunehmende Verachtung der Religion selbst auf der Landschaft. Schon 1777 fing der orthodoxe Dekan Escher in Buch an darüber zu jammern, daß die Religion auf der Landschaft nicht mehr so viel gelte; er führte Beispiele von Dienstboten und Arbeitern an. 1787 wollte Dekan Escher in Wald allerlei Zeichen des religiösen Verfalls beobachtet haben; Schriften gegen das Christentum gelten als bester Verlagsartikel.[5] Als in den 90er Jahren die Revolution unaufhaltsam auch auf die Zürcher Landschaft hinübergriff, hatten die Pfarrer natürlich noch mehr zu klagen. Dekan Esslinger in Embrach konstatierte 1795, zur Zeit der Stäfener Unruhen, im Zürcher Landvolk zunehmende Gleichgültigkeit gegen die Religion und die öffentliche Gottesverehrung, Lektüre irreligiöser Schriften und Untergrabung der Achtung vor der Obrigkeit; ihm folgte auf der Herbstsynode Dekan Wieser in Wiesendangen mit der Klage, daß man viel Zweifel an den Wahrheiten der Religion vernehme, und daß in Gesellschaften und Unterhaltungen mit wenig Ehrfurcht von Gott und Christus geredet

1) P. Heß a. a. O.
2) AEcclTig 1785.
3) Vgl. G. R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche, p. 353.
4) Pestalozzi Werke.
5) AEcclTig.

werde; er wollte das vorhandene Gute nicht leugnen, aber meinte, es werde vom Bösen beinahe aufgewogen. Wir hoben schon hervor, wie im nächsten Jahr sogar Dekan Escher in Pfäffikon sich über die zunehmende Sonntagsentheiligung beschwerte und von der immer mehr überhandnehmenden Gleichgültigkeit gegen Religion und Gottesdienst sprach. Es waren keineswegs bloß alte, vergrämte Herren, welche den Wandel der Zeit mit Sorge verfolgten.[1] Antistes Ulrich jedenfalls hat nicht zu den Schwarzsehern gehört, und doch hielt er schon 1784 seine Synodalrede über die Verachtung der Geistlichen in diesen Tagen. Er fand einen Grund in der verfehlten Art, wie die Aufklärung verbreitet werde; irreligiöse Schriften würden jetzt massenhaft gelesen, worin die Wunder verdächtig gemacht, das Evangelium als Erfindung schwärmerischer Menschen hingestellt und seine Lehrer als Beförderer des Aberglaubens denunziert würden. Viel trage dazu bei, daß das Vorurteil gegen katholische Geistliche ohne weiteres auf die protestantische Geistlichkeit übertragen werde. Bei der reformierten Zürcher Geistlichkeit selbst wollte der Antistes den Grund zu dieser Verachtung nicht finden; im Gegenteil, er rühmte ihr Betragen und ihre Bildung.[2] Aber hüten wir uns wieder vor jeder Verallgemeinerung! Durchgeht man einen einzigen Halbjahrgang der Visitationsberichte, so erlebt man, wie mannigfaltig die Bilder der Religiosität auf der Zürcher Landschaft ausfallen. 1797 wird aus Urdorf gemeldet, daß die Irreligiosität sich täglich stärker äußere, und aus Frauenfeld, daß das tätige Christentum unter den Städtern abnehme: es gebe eine Klasse von freidenkenden Leuten, die eine Gefahr für Religion und Sitten bedeute. Aber dem steht gegenüber die Notiz aus Laufen: der Pfarrer lebt unter einem fleißigen, arbeitsamen, Gebet und Gottesdienst liebenden Volk; oder aus Mettmenstetten: das Wort Gottes wird auch noch zu Hause von vielen gelesen; im Thurgau heißt es aus Dußnang: in den Haushaltungen nehme das Lesen der heiligen Schrift mehr und mehr zu; aus Gottlieben: der Aberglaube nehme ab, der Geschmack an guten Erbauungsbüchern hebe sich; aus Wigoltingen endlich: der Aberglaube habe sich größtenteils verloren.[3] Auch die Berichte der verschiedenen Zürcher Landpfarrer an die Asketische Gesellschaft erwecken durchaus nicht den Eindruck stark abnehmender Kirchlichkeit und Religiosität, sondern im Gegenteil eines erstaunlichen und religiös nicht bloß wertvollen Konservatismus.[4] Die Emanzipation ist im Gang, aber mächtige Hemmungen von Sitte und Vorurteil stehen ihr vorläufig im Weg, dabei auch wirklich lebendige Volksfrömmigkeit in vielen Familien. Immerhin ist die neue Richtung auch hier deutlich, und der kräftige Anteil der Zürcher Bauernschaft, wenigstens einzelner Bezirke, an der Revolutionsbewegung konnte zunächst nur der Emanzipation zugute kommen.

Wir haben von den Zuständen in dem dem Zürcher Episkopat unterstehenden Thurgau bereits erwähnt, was aus den Akten Hervorhebung verdient. Aus dem gleichfalls der Zürcher Kirche angeschlossenen Rheintaler Kapitel häufen sich in den letzten Jahrzehnten die Klagen über den religiösen und sittlichen Zustand.

1) Synodalia E I 2[3].
2) AEcclTig 1784, Herbstsynode.
3) AKDZ 1797 I.
4) P. Heß a. a. O.

1782 entwarf der neue Dekan Grob in Altstätten in seiner Eröffnungsrede ein recht trübes Bild, rügte die Lauheit und Trägheit im tätigen Christentum, den zunehmenden Luxus und die Entheiligung des Sonntags. 1789 sekundierte ihm der Kammerer Grob mit der Klage über eine immer mehr zunehmende Gleichgültigkeit in der Religion; er meinte, das beste Mittel ihr zu wehren, sei, daß man die Religion von ihrer liebenswürdigen Seite darstelle. 1793 in der Revolutions- und Kriegszeit wurde die Klage über Entheiligung des Sonntags auf dem Kapitel wiederholt; man beschwerte sich besonders über die auf diesen Tag verlegte Werbungen und das damit verbundene Tanzen.[1] Es ist überall das gleiche Bild.

Dasselbe gilt vom Glarnerland und seiner evangelischen Kirche. Das Verständnis des Glarner Landrats für kirchliche Bedürfnisse muß nicht groß gewesen sein; denn als 1768 die Zürcher ihre Herbstkommunion einführten und die Glarner Pfarrer ihnen damit zu folgen wünschten, leistete der evangelische Rat von Jahr zu Jahr Widerstand, und sein Schlußwort hieß 1772: der Rat finde eine weitere Kommunion weder nötig noch dienlich. In der Bevölkerung riß die Profanation des Sonntags ein, so daß der Rat Ende 1774 auf Verlangen der Geistlichkeit wieder einmal ein Mandat erließ, das sich speziell gegen freche Religionsspötter richtete, über die von der Synode geklagt worden war.[2] In der Revolutionszeit wiederholte sich auch hier die Klage über zunehmende Sabbatsentheiligung durch Spielen, Tanzen und Herumführen des Viehes; 1796 bat die Synode den Rat um Erneuerung des Sittenmandates mit dem speziellen Wunsch, daß die Sonntage, Bettage und „nachheiligen" Feiertage besser geheiligt würden und an diesen Tagen das Tanzen und andere unanständige Lustbarkeiten ernstlich verboten werden möchten. Im Jahr darauf hören wir neue Klage über unanständige Feier des Bettags, da das Heuen erlaubt sei.[3] Die Mandate werden nicht viel geholfen haben, wenn der ganze Geist der Zeit in Gärung begriffen war. Ueber den Stand des Kirchenbesuchs fehlen mir nähere Angaben. Doch zählt Pfarrer Joh. Jak. Zwicky in Nieder-Urnen in einer Bettagspredigt von 1793, worin er möglichst gerecht Licht und Schatten der neuesten Zeit gegeneinander abzuwägen sucht, unter den Schattenseiten die Geringschätzung des öffentlichen Gottesdienstes, der häuslichen und gemeinschaftlichen Andachtsübungen auf, und noch deutlicher erklärt Leonh. Tschudy, Helfer in Schwanden, freilich zu einer Zeit, da er seine Glarner Stelle mit der Pfarrei Peterszell vertauscht hatte, jedoch im Rückblick auf seine früheren Erfahrungen: man solle sich doch die alte, fromme Zeit nicht zu schön ausmalen; die Kirchen seien leer gewesen und die Wirtshäuser voll.[4] Ein Generalurteil, das immerhin für einzelne glarnerische Gemeinden zugetroffen haben mag.

Aber man darf auch für die Ostschweiz nicht verallgemeinern. Wir verstehen besonders gut, daß das lustige Appenzeller Völklein den ihm lästigen Zwang einer strengen Sabbatsordnung durchbrach und die Geistlichkeit die Obrigkeit darum ersuchen mußte, der Sabbatschädigung mehr entgegenzutreten.[5] Aber von

1) Akten des Rheintal-Kapitels 1773—1834.
2) SAGl.
3) SAGl.
4) Predigt vom 17. April 1803.
5) SAApp 1778, 1781.

den Toggenburgern meldet Pfarrer Dietschi 1787 der Asketischen Gesellschaft, daß sie an Religiosität viele andere Länder übertreffen; ihr Bibellesen und Kirchenbesuch seien nur zu rühmen;[1] ein Bild, das bekanntlich heute noch für einzelne Gemeinden im Toggenburg zutrifft. Hier muß die Emanzipationsbewegung noch nicht stark eingesetzt haben.

Dagegen fällt sehr ins Gewicht, daß zwei so altfromme Städte wie Schaffhausen und St. Gallen von der kirchlichen und religiösen Emanzipation stark ergriffen wurden. Die von dem herrnhutischen Dekan Oschwald redigierten Synodalmemoralien illustrieren den kirchlichen Verfall sozusagen von Jahr zu Jahr.[2] Voran steht auch hier unter den Klagen die Versäumung und Verachtung des öffentlichen Gottesdienstes am Sonntag und Donnerstag:

> Da klagt man schon 1767: Am Sonntag früh vor 8 Uhr werden hin und wieder Läden, besonders Metzgerläden, geöffnet. Während der 8-Uhr-Predigt macht man sich in den Häusern der Reichen zum Ausfahren bereit und fährt oft, wenn es kaum geläutet, fort. Zur Zeit der Kinderlehre und Abendpredigt schwärmen die Kutschen mit einem die Andacht störenden Getöse um die Kirche herum. Die von den Filialen zurückkehrenden Pfarrer treffen je und je einen Haufen spielender, scherzender und zur Winterszeit in Schlitten fahrender Leute an. In der Stadt sitzen sie scharenweise auf den Bänken und spotten der wenigen, die in die Kirche gehen. Einige Handwerksleute liegen ihren Geschäften ob. Die hereingelassenen Juden treiben oft ihren Wucherhandel. Am Donnerstag könnte man leicht die Hörenden an den Fingern zählen, weil in dieser Stunde weder die Läden geschlossen noch die Arbeiten unterlassen werden.

Dasselbe Memorial klagt über das Fluchen und Schwören, über die zunehmende Verschwendung mit prächtigen Kleidern, vorzüglich auch bei Spielen und Tanzassemblées, sowie über Vernachlässigung der Kinderzucht. Natürlich halfen solche Klagen wenig, auch wenn sie von Jahr zu Jahr wiederholt wurden. 1771 taucht ein neuer Klagepunkt auf: das Ausstoßen spinozistischer und deistischer Reden, die Verachtung der Bibel. Im folgenden Jahr kommt die fast allgemeine Verachtung der Pfarrer auf den Klagezettel:

> „Man macht sich in Gesellschaften lustig über uns und beschuldigt uns der Unwissenheit, der Unerfahrenheit, der Dummheit, der Schalkheit, der Bosheit, des Neides, der Eifersucht" usw. Die Pfarrer wenden sich um so getroster an die Obrigkeit, als man in den schönen und erbaulichen Zusammenkünften die gnädigen Herren ebensowenig schont.

Das war die Zeit, wo der junge Joh. Müller, selber ein Pfarrerssohn und Kandidat der Theologie, an einem Sonntagmorgen mit seinen Freunden Füßli und Ziegler zum Stadttor hinausritt und deshalb, wegen Ausreißens vor Beendigung des Nachmittaggottesdienstes, als Sünder vor dem Kastigationsgericht erscheinen und die festgesetzte Buße entrichten mußte.[3] Der ganze Gegensatz der kirchlichen Tradition und der freiheitsdurstigen Jugend kommt hier zum Ausdruck.

Die Pfarrer waren geneigt, in solchen jugendlichen Emanzipationsgelüsten den gänzlichen Verfall unseres Freistaates herannahen zu sehen. 1776 wandten sie sich mit einem neuen, reichen Klagezettel an die Regierung; man liest darin u. a.:

---

1) Ask. Ges. Zirkularband 9 (ZB3).

2) Im folgenden sind Auszüge aus den Synodalmemoralien Dekan Oschwalds benützt, die ich der Freundlichkeit von Pfr. R. Künzle verdanke.

3) Henking, Joh. Müller I.

„Es besteht ein Vorurteil, es sei für einen arbeitsamen Bürger eine Schande, am Donnerstag die Kramladen und Werkstätten für eine Stunde zu schließen." Es wird über die ohne dringliche Not auf den Sonntag verlegte Heu- und Kornernte geklagt. Am Neujahrstag ist die Mittagspredigt in St. Johann durch eine lärmende Musik und ein wildes Getümmel der um die Kirche herumziehenden Müller- und Bäckerknechte gestört worden. Folgen weitere Klagen über die Bälle und Tanzversammlungen auch geringer Bürgersleute, über die vielen Schlittenfahrten, das Konzertbesuchen und Mahlzeithalten, das viele Unheil, das in den Weinschenken aus Essen, Trinken, Spielen und Zotentreiben entsteht, und über die immer zunehmende Hoffart.

Ganz düster tönt die Klage des Ministeriums im Jahr 1779: „Die Wohlfart unserer Stadt liegt in den letzten Zügen. Die Gottseligkeit verliert sich und ist kaum mit einem Fernglas zu erblicken." In ähnlichem Stil 1782: „Der Unglaube herrscht unbeschränkt und wird verstärkt durch Bücher und Schriften, die die alleinseligmachende Lehre entweder bestreiten oder doch verdrehen." Im folgenden Jahr, 1783, erbat sich die Schaffhauser Geistlichkeit wieder einmal ein Mandat der Regierung zur Beförderung eines fleißigeren Besuchs des Gottesdienstes. [1]

„Unsere Tempel", wird da geklagt, „stehen sogar an Sonntagen oft großenteils leer." Als Ursache solcher Ungottesdienstlichkeit werden genannt: Stolz, Unwissenheit in den Anfangsgründen der Religion, Hang zur Bequemlichkeit und zu sinnlichen Vergnügen und Gleichgültigkeit, sogar Haß gegen Religion und alles Gute. Man verweist auf die staatsgefährlichen Folgen solchen Religionsverfalls; außerdem werde die Unterstützung der Armen bedenklich abnehmen, da das Almosen ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes sei und bei den dem Gottesdienst Fernbleibenden wegfalle.

Als Beispiel für die Klage über die Unwissenheit der Jugend wird laut Ergebnis der Kirchenvisitation in Neunkirch eine geradezu entsetzliche Unwissenheit im Christentum unter dem Landvolk konstatiert. Die Schaffhauser Bauern machten es, ähnlich wie die Zürcher und Berner Bauern, ihren Stadtherren nach; kein Wunder, wenn da manche Landgeistlichen Abendgebet und Wochenpredigt vernachlässigten, weil sie nicht vor leeren Bänken predigen wollten.

Zu Beginn der 90er Jahre mehrten sich auf den Synoden die Klagen der Pfarrer über den zunehmenden Verfall der Sitten und der Religion. Das Synodalmemorial von 1792 entwirft u. a. folgende Schilderung, wie es am Sonntag zugeht:

„Da trotten die Schlächter einher mit einem blutigen Stück Fleisch, mit dem Schlachtmesser in den Händen, halb ausgezogen. In den Schenken außerhalb der Stadt wird aller Mutwille getrieben. Zwischen den Kinderlehren und Abendpredigten kramen die Trödelweiber und Bäuerinnen ihre Waren aus. Am Karfreitag, während der Vorlesung der Passionsgeschichte, erregen die Fuhrleute und *ouvriers* ein alle Andacht störendes Geräusch."

Unter dem Eindruck der gleichlautenden Klagen der Synode aus den Jahren 1791 bis 1793 beriet schließlich der Schaffhauser Schulrat, was zur Steuer des allgemeinen Verfalls zu tun sei. Man fand, die Schuld trügen der allgemeine Geist des Jahrhunderts und die sog. Aufklärung, bei der, nach einer treffenden Bemerkung, es schwer zu entscheiden sei, ob die Tage, in denen wir leben, Tag oder Nacht seien. Zwangsmittel werden als unpolitisch und unzweckmäßig abgelehnt. Abhilfe schaffen sollen landesväterliche Vorstellungen und die vereinte Be-

1) Vgl. Schulherrenprotokolle; ich verdanke auch diesen Auszug Pfr. R. Künzle.

mühung des politischen und geistlichen Standes. Wirklich erließ der Rat zu Beginn des Jahres 1794 ein großes Religions- und Sittenmandat, worin er als Landesvater zum fleißigen Besuche des öffentlichen Gottesdienstes und zur Erfüllung der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Armen ermahnte, nicht ohne vor Irreligiosität und Sittenlosigkeit nachdrücklich zu warnen.[1] Viel geholfen und viel genützt haben wird es nicht.

„Zur Vernachlässigung des Gottesdienstes", liest man da, „geben die höheren Stände das Beispiel, und die niedrige Menschenklasse folgt ohne Scheu nach. In den Fabriken und Werkstätten der Handwerker und Professionisten wird jetzt am Sonntag gearbeitet."

Man wird ja vieles an diesen Pfarrerklagen auf Rechnung des Pfarrerpessimismus setzen müssen; aber zu denken gibt es, daß Antistes Oschwald, der Herrnhuter, in wichtigen Klagepunkten von seinem Antipoden Melchior Habicht sekundiert wurde, der zu Beginn der helvetischen Periode in einer Schilderung des schaffhausischen Religionszustandes über die Abnahme des Kirchenbesuchs, den Verfall der Kirchenzucht, aber auch der Sittlichkeit und über die überhandnehmende Sonntagsentheiligung bittere Klagen ausprach.[2]

Freilich wollte der Aufklärer Habicht die Gründe dieses Verfalls bei den orthodoxen und überlebten Institutionen, den veralteten Liedern, dem Katechismus usw. erblicken, wie wenn freisinnige Pfarrer, die auch freisinnig lehren und singen lassen dürften, bald die Kirchen wieder gefüllt hätten; eine Illusion, die bekanntlich bis heute sich behauptet hat, wenn ihr auch hundertmal die Erfahrung ins Gesicht schlägt.

Fast noch größer erschien der Kontrast zwischen einst und jetzt in der Stadt St. Gallen, die eine Zeitlang so stark dem Pietismus gehuldigt hatte und gegen Ende des Jahrhunderts entschieden weltlich zu werden begann. Als 1771 eine große Teuerung auch diese Gegend heimsuchte, führten die Pfarrer — ihr Führer war noch der alttestamentliche Heinrich Stähelin — diese Plage auf die Sünden der Stadt zurück; der Sonntag werde entheiligt, der öffentliche Gottesdienst versäumt, dagegen den Wirtshäusern und dem Kartenspiel zugesprochen. Es sind ein paar spezielle Klagepunkte, die in den nächsten Jahren dann immer wieder auf der St. Galler Synode zur Sprache kommen. Die religiöse Unwissenheit der Kinder nahm zu; die einmal Konfirmierten aber hielten sich für zu gut, um fernerhin in der Kinderlehre aufzusagen und blieben lieber der Kinderlehre gerade fern. Man vergaß in St. Gallen, daß Verpflichtungen zum Aufsagen in der Kinderlehre bis über das 20. Altersjahr hinaus in andern Kantonen bestanden und teilweise beobachtet wurden, aber nur für die Landschaft; die Stadtbürger dispensierten sich selbst gewöhnlich davon.[3] Ein anderer Punkt war die Entheiligung des Sonntags durch die St. Galler Bürger und Bürgerinnen, die während des Gottesdienstes auf der benachbarten Landschaft in den Wirtshäusern saßen. Darüber wurde z. B. 1773 geklagt und dann wieder 1788, speziell über das Treiben dieser Stadtbürger zu Horn im Schlößlein. Endlich kam die Sitte bei vielen St. Gallern auf, daß man

1) Bächtold Vorsteher.
2) Habicht an Antistes Heß, 18. Jan. 1798 (E. Heß, StArZ).
3) SASt.G.

an Abendmahlstagen vor Beendigung des Gottesdienstes zur Kirche hinauslief oder daß einzelne bei Leichenbegängnissen gerade vor der Kirchtür ausrissen. Mandate wurden dagegen erbeten und auch publiziert; aber sie scheinen nie viel gefruchtet zu haben.[1] Auch darin zeigte sich die zunehmende Verweltlichung, daß die Passionszeit nicht mehr wie früher als besonders heilige Zeit ästimiert wurde und Hochzeiten und andere Feste gerade in diese vier Wochen verlegt wurden.[2] Es ist oft rührend, wie die Pfarrer sich zu helfen suchten. Damit die Leute nicht während der Zudienung beim Abendmahl wegen Langerweile herausliefen, wollten sie den Gesang während der hohen Feier einführen.[3] Aber was sollte man singen? Waren die alten Lieder selbst nicht langweilig genug? So entstand das Verlangen nach einem neuen, zeitgemäßen Gesangbuch, um die Leute wieder in die Kirche zu locken. 1796, kurz vor der Revolution, trat die Klage über den Verfall des öffentlichen Gottesdienstes besonders an Wochentagen so gebieterisch auf, daß nach langem Besinnen die schon erwähnte Reduktion des Gottesdienstes beschlossen werden mußte. Wir erfahren aber nicht, daß die festgehaltenen Gottesdienststunden deshalb fleißiger besucht wurden.

Ein detailliertes Bild des Religionszustandes in St. Gallen entwarf zu Beginn der Revolution Dekan Peter Stähelin für die Pastoralkorrespondenz.[4]

Er teilte die St. Galler hinsichtlich ihrer Stellung zur Religion in drei Klassen. Die ersten nannte er die Verächter der positiven Religion; es seien die Kultiviertesten, die doch die seichteste Religionskenntnis hätten. Zu erklären suchte Stähelin diese Stellungnahme aus dem Einfluß der Modelektüre, die ihnen den Kopf verschob, und aus dem Ton in den Gesellschaften, die sie besuchten. Sie hätten, meint er, kein Gefühl, kein Bedürfnis nach Religion. Manchen seien durch Witzeleien, durch Verdrehung von Bibelstellen und durch Grundsätze der Philosophie die eigentümlichen Lehren der Schrift verdächtig gemacht; sie lassen sie unentschieden, halten sie zur Tugend und Glückseligkeit entbehrlich oder verwerfen sie als theologische Spitzfindigkeiten. Eine zweite Klasse konstatiert Stähelin dann unter den traditionellen Kirchgängern. Das ist der gemeine und vornehme Pöbel, der sich mit ganz wenig Religionskenntnis begnügt. Wenn man, heißt es hier, ordentlich und ehrbar lebt, so wird man aus Gnaden um Jesu willen selig. Erst die dritten, die Pietisten und Herzensfrommen, sind dann die Leute, an denen er selbst Freude haben kann.

Wir bekommen hier also eine Beurteilung der St. Galler Frömmigkeit von einem dem Pietismus nahestehenden Mann, was aber nicht heißen soll, daß Stähelin im wesentlichen nicht richtig gesehen hat.

Stähelin kommt dann auf die Abnahme des öffentlichen Kultus zu sprechen, die zu der neulich vollzogenen Kultreduktion geführt hat, mit offensichtlicher Trauer, daß St. Gallen nun nicht mehr die fromme Stadt sei, in der an jedem Tag gepredigt werde. Aber auch der häusliche Gottesdienst sei infolge der Emanzipationslust der jüngeren Bürger in Abnahme begriffen. Gegenüber den Katholiken erscheinen die Reformierten meistens gleichgültiger und in den Sitten ausgelassener. Zuletzt rügt er die Sonntagsent-

1) Ebenda, 1778, 1784, 1792.
2) Ebenda, 1781.
3) Ebenda, 1787.
4) Peter Stähelin an Antistes Heß; ebenda Jan. 1798. Theß (StArZ) u. Pest. C (StArBas).

heiligung bei Vornehmen und Gemeinen, Jungen und Alten; das Auslaufen, Ausfahren, Gesellschafthalten und Spielen werde die Regel.

Man wird sagen: so urteilt eben ein Pfarrer alten Schlages, der sich in die moderne Zeit nicht finden kann. Aber man gehe zu einem so feinen, charaktervollen Laien wie Kaspar Steinlin, dem Bürgermeister, und frage ihn, worin er die Schuld am Verlust der St. Galler Freiheit und an allen den furchtbaren Züchtigungen der Franzosenzeit und der Kriegszeit erblickte.[1]

Steinlin zählt als Gründe auf: 1. Verachtung Gottes und seines Wortes. 2. Geringschätzung des Evangeliums. 3. Entheiligung der Sonn- und Festtage. 4. Leugnung der Notwendigkeit des göttlichen Erlösers und des Glaubens an ihn. 5. Annahme sehr verderblicher und mehr als vergiftender Grundsätze gegen die Bibel und die Religion. 6. Frecher Unglaube, der Gottes, der Religion und alles dessen, was heilig ist, spottet. 7. Lesen schädlicher Bücher. 8. Abnahme der Religion und tiefer Verfall an Eifer in der Lehre und in der Heiligkeit des Lebens in allen Ständen und also ganz entartetes Christentum. 9. endlich: Annahme einer natürlichen Modereligion, die ganz in äußeren Uebungen besteht ohne die geringste innere Erfahrung und Wirkung auf Herz und Leben.

So schrieb der ernste Mann nicht etwa bloß privatim in sein Tagebuch; nein, als er in der letzten, feierlichen Ratssitzung des alten, freien St. Gallens, die Ursachen darlegte, warum die Stadt so tief gefallen sei und sich in dieser Lage befinde, nannte er an erster Stelle die Verachtung und den Verfall der Religion.[2]

Das bleibt ja richtig: so urteilten die Alten in St. Gallen, nicht die Jungen, nicht die Führer der neuen Zeit. Es ist ein Urteil vom Standort derer aus, deren Zeit vorbei ist. Bedeutsam bleibt es trotzdem, daß ernsten und gewichtigen Männern die Entwicklung in diesem Licht erscheinen konnte. Es gingen mit vielem Ballast und altem Zwang eben auch Werte verloren, echte Werte, deren Verlust sich unfehlbar rächen mußte. Mit Männern wie Steinlin ging der alte Calvinismus ins Grab. Er hatte sich tatsächlich ausgelebt, überlebt; aber stand das Neue, das ihn ersetzte, so einfach höher?

Aus Graubünden fehlt mir das Belegmaterial für die kirchliche Emanzipation. Ein unzweideutiges Zeichen, daß sie auch hier im Gang ist, bietet der Pfarrerstreik und das Verhalten der Gemeinden. Man wird schon die unverantwortlich geringe Besoldung der meisten Pfarrer nicht als Anzeichen der Hochschätzung der Religion seitens der Gemeinden ansehen können. Wenn man aber gar sieht, wie leicht eine Reihe von Gemeinden, besonders im Unterengadin, es verschmerzten, wochenlang keinen Gottesdienst zu haben, nur damit die Pfarrer ihren Willen nicht durchsetzen könnten, bekommt man den Eindruck, diesen Bauern sei äußerst wenig an der Religion gelegen gewesen. Dazu kam in der gleichen Zeit allenthalben der Ausbruch der politischen Leidenschaft, und wie gänzlich die politische Raison über die Interessen des evangelischen Glaubens triumphierte, wurde anläßlich der Veltliner Protestantenemigration hervorgehoben. Aus älterer Zeit darf man an den Kampf gegen die Herrnhuter erinnern, der an vielen Orten nichts anderes

1) Fr. Steinlin, Religiöse Bemerkungen (Vad p. 2578 a), spezielle Bemerkungen von etwelchen Ursachen der schweren Züchtigungen und Strafen Gottes, die in den Jahren 1798, 1799 und 1800 über die ganze Schweiz gekommen.

2) Fr. Steinlin, Ratsbüchlein III, 1798 (Vad p. 2578).

als ein Kampf der Gleichgültigkeit und des trägen Konservatismus gegen lebendige Frömmigkeit war. Das zähe Festhalten am Bestehenden kann — es muß nicht — überhaupt leicht ein Zeichen der Indifferenz bedeuten. Man will in der Religion nicht beunruhigt werden, darum wehrt man sich gegen alle pietistischen Erweckungen.

Bei solchem Erlahmen der religiösen und kirchlichen Interessen in großen Teilen der reformierten Bevölkerung unseres Vaterlands mußte der Zudrang zum geistlichen Stand, der jahrhundertelang angehalten hatte, notwendig einer wachsenden Abneigung gegen den Pfarrerberuf Platz machen, wie sie uns aus manchen Gegenden wirklich gegen Ende des Jahrhunderts berichtet wird. Es mögen dabei jeweilen verschiedene Motive mitgewirkt haben, z. B. der Gedanke an das dürftige Einkommen so mancher Pfarreien, an die demütigenden Verhältnisse der Kandidaten und Vikare unter dem Kommando des Kirchenrats. Aber darüber hatte man sich in früheren Zeiten weniger Gedanken gemacht; allerlei Vergünstigungen, Stipendien usw. standen dem gegenüber. Jetzt dagegen mußte es von Einfluß auf die Berufswahl werden, daß der Pfarrer, wie schon Antistes Ulrich 1784 klagte, verachtet ward und daß die Religion bei den Gebildeten und Tonangebenden an Wert so viel verloren hatte. Der ganze Zeitgeist entfremdete sich von der alten Religion, und wie sollte da gerade die Jugend ihr Treue halten?

Genf hatte bereits in den 70er Jahren seine Krise im Theologennachwuchs, da kein Ratsherrensohn, kein Kaufmannssohn, kein Pfarrersohn, überhaupt beinahe kein Genfer Altbürger mehr die theologischen Hörsäle frequentierte. Die Aufbesserung des Gehalts der Genfer Pfarrer brachte einigermaßen Besserung; die Zahl der Theologen nahm zu, aber nur vorübergehend. In Lausanne nahm die Zahl der Theologiestudenten in dem Maß ab, als das Revolutionsfieber um sich griff. 1766 zählte man ihrer 50, 1798 noch 8. Im Neuenburgischen mußte 1785 und dann zum zweitenmal 1787 die Klasse eine dringende Mahnung an die im Ausland irgendwo plazierten Kandidaten richten, nach der Heimat zurückzukehren, da man sie im eigenen Kirchendienst brauche. Dies half aber dem Pfarrmangel nicht ab. 1789 war die Verlegenheit bereits so groß geworden, daß man über den Vorschlag beriet, ob man nicht die Akademie Lausanne bitten wolle, mit Kandidaten auszuhelfen. Die Ablehnung dieses Vorschlags ist ein Zeichen, wie mächtig der Lokalpatriotismus noch war.

Ganz besonders aber hatte Bern seit den 80er Jahren unter der Kandidatennot zu leiden. Zwar noch 1783, als die Klage darüber zum erstenmal vor den Konvent kam und die Gefahr signalisiert wurde, man müßte vielleicht Landleute oder gar Fremde zu Pfarrstellen zulassen, konnten sich die Herren Geistlichen nicht darüber einigen, ob überhaupt Mangel an Kandidaten vorhanden sei. Drei Jahre darauf dagegen, 1787, wurde auf dem Weg genauer Statistik festgestellt, daß allerdings seit Mitte des Jahrhunderts eine beständig wachsende Abnahme von 99 Kandidaten auf bloß 18 zu verzeichnen sei, eine Abnahme sowohl für die Hauptstadt als die Munizipalstädte, für die Hauptstadt aber ganz besonders.[1] Da man trotzdem von

1) Durchschnitt der Kandidatenzahl für die Jahre 1766—1775 98, von 1777—1785 81, für das Jahr 1787 18; Abnahme für die Hauptstadt: 1757 64, 1766 45, 1777 39, 1787 8; Abnahme für die Landstädte: nach einer Zunahme um die Mitte des Jahrh. von 29 auf 54, 1766 54, 1777 42, 1787 10.

dem Zopf der Zulassung bloß für Stadtkinder und des Ausschlusses Fremder nicht lassen wollte, blieb die Beratung ohne praktische Früchte. Man half sich in den nächsten Jahren mit ganz ungenügenden Maßregeln, 1791 mit der Verpflichtung der Kandidaten, auch als Präzeptoren auf den ersten Ruf des Konvents für einen Pfarrdienst bereit zu sein, 1795 mit der Verkürzung der Studienzeit um ein Jahr, mit der Verpflichtung der Lateinschullehrer und Provisoren in den Munizipalstädten zu Pfarrdiensten und mit der Reduktion der den Dienst am äußern Krankenhaus besorgenden Kandidaten von drei auf einen. Endlich 1797, ein Jahr vor Berns Katastrophe, kam das Traktandum der Kandidatennot noch einmal vor den Konvent und erzeugte ein so ausführliches und umständliches Gutachten dieser Behörde, daß der Rat gar nichts damit anfangen konnte. Und als sich eben zum erstenmal wirklich ein Fremder, der Graubündner l' Orsa, für den bernischen Kirchendienst meldete, da konnten sich weder die Geistlichen noch die Ratsherren zu einigermaßen erträglichen Bedingungen verstehen und der fremde Mann verblieb vorläufig lieber in seinem Bündnerland.[1] Wichtig für unsern Zusammenhang ist aber die Begründung der Abnahme der Berner Kandidaten: der Konvent fand eine der Hauptursachen des Kandidatenmangels im Wandel des Zeitgeistes, in der entschiedenen Richtung zur Weltlichkeit und zum diesseitigen Gewinn und Ansehen. Die Zeit, da gerade die kleinen bernischen (und heute aargauischen) Landstädte so reiche Scharen von jungen Theologen gestellt hatten, war vorbei.

Bedeutend weniger zahlreich sind die uns bekannten Klagen über Abnahme der Kandidaten aus der übrigen deutschen Schweiz. Sie fehlen freilich nicht ganz, und zwar fallen sie zeitlich mit den Klagen aus der Westschweiz zusammen. 1790 beriet der Zürcher Konvent über die Abnahme der Kandidatenzahl und die Mittel, welche dagegen zu versuchen seien. Man sprach ähnlich wie in Bern von Abkürzung des theologischen Studiums und von Heranziehung von Männern aus Munizipalstädten und benachbarten Orten. Man beschloß jedoch abzuwarten, bis die Not wirklich da sei. Ein Jahr darauf, 1791, wurde im Basler Konvent über die kleine Anzahl von Theologiekandidaten geklagt; es hieß, daß bald keine Subjekte mehr vorhanden sein würden zur Besorgung der erledigten Pfarrer- und Präzeptorstellen. In der Tat sank die Zahl der Basler Theologiestudenten von 40 während der 70er Jahre auf 25 in den 80er Jahren und auf 12 von 1791—1797. Auch die Zahl der auswärtigen jungen Theologen auf der Basler Universität nahm ungefähr im gleichen Maß ab, ohne daß doch der Zustrom aus den ostschweizerischen Landschaften je ganz versiegte. So wird man denn wirklich von einer allgemeinen Abnahme des Theologiestudiums in den zwei letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts reden müssen. Eine Probe aus Graubünden bestätigt es: die 90er Jahre bringen gegenüber dem vorausgehenden Jahrzehnt etwa die Hälfte oder noch weniger Synodalen.[2] Es lag dabei viel weniger an den theologischen Lehrern, die ja freilich z. B. in Basel gar nicht auf der Höhe standen und nicht mit der Zeit fortzuschreiten vermochten. Die Hauptschuld lag am neuen Zeitgeist. Man erinnere

1) Vgl. Band I, p. 22 Anm. 4.

2) J. R. Truog, Bündner Prädikanten 1551—1901 nach dem Matrikelbuch der Synode, in Jahresbericht der hist.-ant. Ges. von Graubünden, 1902.

sich nur an die Lieblingsbeschäftigungen der schweizerischen Pfarrer selbst am Ende des Jahrhunderts. Die Leidenschaft für ökonomische Verbesserungen, für das Schulwesen, nicht zuletzt für Politik, ergriff fast alle jugendlichen Köpfe; der Pfarrerberuf, so nützlich er auch gerade für diese Nebenbeschäftigungen erscheinen mochte, verlor an Reiz und Zugkraft in eben dem Maß, als die Religion selber für das Zeitalter in den Hintergrund zu treten begann.

2. Abschnitt.

Die sittliche Emanzipation.

Am schwersten ist die Bedeutung der allgemeinen Emanzipationsbewegung für die Sittlichkeit des Volks wie der höheren Stände festzustellen. An Dokumenten ist zwar kein Mangel, im Gegenteil. Zu den Schilderungen der Einheimischen, nicht zuletzt der Pfarrer, treten zahlreiche Berichte von Ausländern, teils von Reisenden, die naturgemäß nur obenhin die Dinge beurteilen konnten, teils von solchen Fremden, die sich längere Zeit oder für immer bei uns niederließen.[1] Aber es

1) Verzeichnis der im folgenden von mir benützten Reiseliteratur:
J. M. Affsprung, Reisen durch einige Kantone der Eidgenossenschaft 1784.
J. G. R. Andreae, Briefe aus der Schweiz nach Hannover 1776.
C. von B. (Birkenheim), Briefe über den politischen, bürgerlichen und natürlichen Zustand der Schweiz 1797.
(F. Bouterwek), Schweizerbriefe an Caecilie 1795 f.
(Braunschweiger), Promenade durch die Schweiz 1793.
Friederike Brun, Prosaische Schriften I u. II 1797.
K. G. Bürde, Erzählung einer gesellschaftlichen Reise 1785.
W. Coxe, *Voyage en Suisse*, 1790 Uebersetzung aus dem Englischen.
(Madame Gauthier), *Voyage d'une Francaise en Suisse et en Franche Comté* 1790.
Karl Große, Die Schweiz 1791.
C. C. L. Hirschfeld, Briefe über die vornehmsten Merkwürdigkeiten der Schweiz 1769; Neue Briefe über die Schweiz 1785.
(Frau von Krock), Briefe einer reisenden Dame aus der Schweiz 1786.
(K. G. Küttner), Briefe eines Sachsen aus der Schweiz an seinen Freund in Leipzig 1785 f.
C. L. Lange, Ueber die Schweiz und die Schweizer 1795.
Sophie von Laroche, Tagebuch einer Reise durch die Schweiz 1787.
Ch. J. de Mayer, *Voyage en Suisse* 1786.
Ch. Meiners, Briefe über die Schweiz 1784; 2. vermehrte Ausgabe 1788—90.
J. Moore, Abriß des gesellschaftlichen Lebens und der Sitten in Frankreich, der Schweiz und Deutschland, aus dem Englischen 1779.
W. G. Proucquet, Vertrauliche Erzählungen von einer Schweizerreise im Jahre 1786.
F. Robert, *Voyage dans les XIII Cantons suisses etc.* 1789.
J. M. Roland de la Platière, *Lettres écrites de la Suisse, d'Italie et de Malt.* 1776—78, deutsch im Auszug 1784.
K. Spazier, Wanderungen durch die Schweiz 1790.
W. L. Steinbrenner, Bemerkungen auf einer Reise durch einige teutsche, Schweizer- und französische Provinzen 1791 u. 1797.
G. K. Ch. Storr, Alpenreise vom Jahr 1781, 1784.
(Sinner de Balaigues), *Voyage historique et litéraire dans la Suisse occidentale* 1781.

braucht einen gewaltigen Mut, um nicht mehr zu sagen, wenn jemand auf Grund solcher einzelner Beobachtungen Gesamturteile über den Stand der Volkssittlichkeit in der Schweiz am Ende des 18. Jahrhunderts fällen wollte. Wer unser Land genauer kennt, weiß, daß jede Talschaft, ja oft jedes einzelne Dorf und Nebendorf sein eigenes Leben führt.

Man müßte auch hier zuerst überall das Tatsächliche festzustellen suchen und die Beurteilung nicht damit vermischen. Daß die alten Ordnungen staatlicher und kirchlicher Polizei und Ueberwachung ihre Kraft verlieren, je weiter man mit den Jahren herabsteigt, wird sich fast allgemein nachweisen lassen; aber wiefern bedeutet das einen notwendigen Fortschritt? Wiefern gibt der Tatbestand den moralischen Pessimisten recht? Das ist im einzelnen gar nicht immer so leicht auszumachen.

Am besten tut man, wenn man auf die zwei Seiten der Fortschrittsbewegung achtet. Es kommt mit dem Zerfall der alten Zwangsordnungen mehr Freiheit, Natürlichkeit, Aufrichtigkeit, man kann überhaupt sagen: mehr Menschlichkeit auf. Der strenge reformierte Kirchengeist, der sich vor allem in der Ausübung der Kirchenzucht durch die Sitten- oder Chorgerichte im Leben offenbarte, ist immer etwas anderes gewesen als der richtige Ausdruck der schweizerischen Volksseele. Er bedeutete die Aufzwängung eines rigoristischen Ideals einiger Weniger auf breite Volksschichten bäuerlicher oder handwerklicher Bevölkerung, die sich ihm wohl oder übel unterwerfen mußten, weil der Staat dahinterstand. Zuerst emanzipierten sich die Städte von ihm und in den Städten gerade die regierenden und privilegierten Klassen, welche einstweilen darauf hielten, daß die andern Volksschichten dem unnatürlichen Zwang unterworfen blieben. Von da stieg die Befreiung allmählich in die untern Stadtschichten und auf die Landschaft hinab. Diese ganze Bewegung hing aufs engste zusammen mit dem allgemeinen Aufstieg der Kultur, dem wachsenden Wohlstand, mit der zunehmenden Liebe zu Luxus und Bequemlichkeit und der Verfeinerung des Geschmacks. Man fing an, das Diesseits ganz anders auszuschöpfen und dem Leben so viele neue, reiche und schöne Seiten abzugewinnen, welche die ältere fromme und strenge Zeit kaum gekannt hatte. Aber niemals ergriff diese Bewegung das ganze Volksleben; im Gegenteil, sie erzeugte einen neuen tieferen Klassenunterschied. Die alte Religion hatte doch vor Gott und seinem Gesetz alle gleichgestellt und zusammengehalten; die neue Kultur, der Reichtum, die feinere Bildung trennten scharf zwischen den Genießenden und den stumpf im alten Geleise dahintrabenden und eher rückwärts als vorwärts marschierenden Volksschichten. Und bereits meldete sich am Horizont ein neues schweres Problem, das die alte Zeit mit ihren patriarchalischen Ordnungen so nicht gekannt hatte, das Pauperismusproblem im Gefolge der wirtschaftlichen Umwälzungen und der Verbreitung der Industrie. Nicht zu reden von der Rohheit, Unwissenheit und sittlichen Verkommenheit, die sich als Kennzeichen weiter Volksteile gerade jetzt beim Aufstieg der neuen Bildung aufdrängten. Gegen diese bald erkannten Volksschäden richteten sich nun freilich sehr früh eine Menge gemeinnütziger und philanthropischer Anstrengungen; Armenbildung und Armenerziehung wurden ein Lieblingstraum der Besten dieser Zeit. Aber es fragte sich eben, ob nach der Erschütterung der alten religiösen und

sittlichen Normen und im Zeichen der allgemein zunehmenden Indifferenz genug Ersatzkräfte vorhanden seien, die gerade jetzt in der Uebergangszeit den schlimmen Folgen der Lockerung aller früheren Ordnungen gewachsen wären. Im Grund ist ja dies bis heute die wichtigste Frage: sind die Werte, die damals verloren gingen, durch bessere, neue Werte ersetzt, ja können sie jemals ersetzt werden?

1. Kapitel. Die welsche Schweiz.

In der welschen Schweiz hat in eben dieser Zeit der Calvinismus fast unmerklich seine herrschende Stellung verloren; seine Ideale sind für einen großen Teil der gebildeten Gesellschaft im Erblassen und verlieren die Macht in der Oeffentlichkeit. Schon der Kampf der Genfer Pfarrer gegen Voltaire war eine Episode in diesem Prozeß gewesen, da neufranzösische Frivolität und altcalvinischer Genfergeist hart aufeinanderstießen. Und doch war das damalige Genf längst nicht mehr die heilige Stadt Calvins, und die Sittenideale der damaligen Genfer Geistlichkeit dürfen nicht mit Calvins rigoristischen Idealen verwechselt werden. Es war damals schon das Genf, das durch die Refugianten feine französische Bildung und französischen Luxus aufgenommen hatte; es war auch das Genf der *Cercles*, deren Frohsinn und politische Leidenschaft vom Calvinismus kaum mehr berührt waren. Man weiß, wie Rousseau zur Rettung des alten Genfergeistes öffentlich aufgetreten ist; aber gerade sein Brief an d'Alembert läßt erkennen, wie weit entfernt er damals selbst von Calvins Ideal des heiligen Gottesvolks war. Für ihn sind diese Gesellschaften der jungen Männer, in denen man disputiert und politisiert, trinkt und spielt und ganze Nächte durchwacht, eine Einrichtung, die nur sein Wohlgefallen erregt; er findet darin etwas von antiken Sitten; was würde Calvin dazu gesagt haben? Rousseau redet hier, wie in der *Nouvelle Héloïse*, den Bällen und dem Tanz das Wort und kann es nicht begreifen, warum manche Pfarrer seiner Vaterstadt darin etwas Gefährliches sehen wollen; wie hat aber einst Calvin die Tanzlust seiner Genfer bekämpft! Rousseau schwärmt für die öffentlichen Volksfeste, die er im Licht der Festlichkeiten der Griechen und Römer gern kräftiger belebt hätte; vielleicht zeigt sich gerade hier der Gegensatz am schärfsten: Die Idealwelt Rousseaus ist die Antike; ihm schwebt ein gesundes, natürliches, freies Volk vor Augen, nicht ein heiliges Volk in der Zucht des Gesetzes Gottes, wie Calvin es ersehnte. Die ganze, weltweite Kluft von antiker Volksethik und christlich individueller Heiligungsethik trennt die Männer der verschiedenen Jahrhunderte. Dazu kommt aber erst noch, daß Rousseau sich seine Genfer idealisierte, ihnen eine Sitteneinfalt zuschrieb, die sie vielleicht früher einmal gehabt hatten, und vor Gefahren der Zukunft warnte, die heller sehende Zeitgenossen bereits in der Gegenwart verwirklicht fanden.[1] Er malte sich das Bild der Genfer im wesentlichen aus der Ferne so schön aus.

In dem gleichen Brief an d'Alembert entwirft Rousseau ein wundervolles Bild der rastlosen Arbeitsamkeit der ganzen Genfer Bevölkerung. Alles beschäftigt

1) So urteilt schon im 18. Jahrhundert Ch. de Mayer, *Voyage en Suisse*, 1786.

sich, alles ist in Bewegung, alles wirft sich auf die Arbeit und die Geschäfte. Er meint, kaum eine andere Stadt der Welt gewähre ein ähnliches Bild. Es berührt aber seltsam, daß einige Jahre vor diesem Brief Rousseaus der Genfer Pfarrer Ami Cullin, der doch seine Leute kannte und kein Zelot war, drei Predigten über die Arbeit hielt, worin er seinen Zuhörern gerade das entgegengesetzte Zeugnis gab:

Sie seien von dem Arbeitsideal der Reformationszeit abgefallen; ihr Ideal sei das arbeitslose Leben; die Flucht vor der Arbeit, die Jagd nach bloßem Genießen kennzeichne ihr Leben; Ruhe und Vergnügen seien die Götzen des Jahrhunderts. Unsere Zeit, das geben alle zu, ist die Zeit des Vergnügens und der Weichlichkeit; sich gehen lassen und nichts tun ist nur zu verbreitet. Die tugendhafte Arbeit steht nicht mehr in Ehren; man sieht sie an als eine Qual, eine Unterwerfung und als eine unerträgliche Last. [1]

Möglich, daß der Pfarrer diesmal reichlich schwarz sah, aber er kannte solche Genfer und lebte mit ihnen zusammen, während Rousseau in 30 Jahren einmal flüchtig in sein Genf hineingesehen hat.

In einer Konfirmationspredigt — es handelte sich eben um die Konfirmation der eigenen Tochter Cullins — kehrt die gleiche Klage über den Zerfall des alten Genfer Ideals wieder. Dieser wahrhaftig aufgeklärte und moderne Prediger warnt die ihm anvertraute Jugend vor der Welt, dem lasterhaften Treiben der Menge, den falschen Grundsätzen des Zeitalters und den neuen Manieren, die zu Weisheit und Anstand in Gegensatz stehen. Er redet von der Welt mit ihrer herrschenden Liebe zum Vergnügen, ihrer unmäßigen Schätzung von Geld und Gold und ihrem Stolz und Hochmut. Dem stellt er sein altes Genferideal gegenüber: die Liebe zum Rechten und Guten, den festen und entschiedenen Sinn für die Pflicht, koste es, was es wolle, das Streben, den Geist rein und das Gewissen unbefleckt zu erhalten; sittliche Geradheit und Hingabe an Gott. Das alles will er unter Heiligung verstehen, und diese Heiligung fordert er von den jungen Christen im Gegensatz zum Genfer Durchschnittsleben, wie es damals war. [2]

Wir denken doch, das wirkliche Genf des 18. Jahrhunderts sei eher bei Cullin als bei Rousseau zu suchen, und Rousseau war der letzte, der Manns genug gewesen wäre, um den alten Genfer Geist zu retten oder zu kräftigen, wo er noch bestand.

Auch dem Engländer Moore, der Genf in den 70er Jahren bereiste, fiel der große Unterschied zwischen dieser Stadt und einer Puritanerkolonie auf; er war überrascht, Genf so freisinnig und weltoffen zu finden. Die neue Zeitbildung hatte schon damals die ganze Bevölkerung Genfs erfaßt; Moore begegnete Handwerksleuten, die zu ihrer Erholung Locke, Montesquieu und Newton lasen. [3] Diese Beobachtung ist allgemein. Der Deutsche Küttner erzählt aus gleicher Zeit von einfachen Bürgern, die die Werke Voltaires, Rousseaus und die Enzyklopädie besaßen, dazu einen Haufen politischer Schriften; manche trieben in den Mußestunden Mathematik, Naturlehre, selbst spekulative Philosophie. Die Folge war ein allgemeines Räsonnieren und Argumentieren über alles, vornehmlich natürlich über Politik. Der Genfer, meint Küttner, ist nur zu wohl unter-

1) A. Cullin, *Sermons sur divers textes de l'écriture sainte* 1761, Predigt II—IV; Cullin starb 1756.

2) Ebenda, 2. Band, Predigt I.

3) *J. Moore, A view of Society and Manners in France, Switzerland and Germany* 1779, auch deutsch im gleichen Jahr.

richtet, und die allgemeine Aufklärung hat hier Schaden getan.[1] Mit dieser Bildung zusammen zog französisches Wesen in Genf immer machtvoller ein. Der Berner Sinner, der Genf als die gebildetste Stadt der Schweiz betrachtet, die selbst höher als Zürich stehe, meint, die Genfer seien nicht nur der Sprache nach Franzosen, sondern sie glichen ihnen in der ganzen Geistesrichtung.[2]

Freilich müssen die gleichen Reiseschriftsteller auch den Ueberresten des alten calvinischen Genf ihr Lob spenden. Die alten Aufwandgesetze standen damals noch in Kraft; Fremde rechneten es Genf zur Ehre an, daß sie besonders scharf gegen Ratsherren lauteten, die sich des Bankerotts schuldig machten.[3] Auch auf Ehebruch war strenge Strafe gesetzt, und das Familienleben zumal des Genfer Mittelstandes galt als intakt.[4] Auf Droschkenfahren in der Stadt standen Verbote. Ein Prunken mit dem erworbenen Reichtum lag überhaupt den Genfern ferner als Bewohnern von andern Handels- und Industriestädten; fast stand die Genfer Sparsamkeit als Filzigkeit in üblem Ruf.[5] Aber am Sonntag bekamen der Herrgott und die Welt ihr Recht: bis zum Schluß des Gottesdienstes heilige Strenge, nachher der gewöhnliche Zeitvertreib: Spaziergänge, Cercles, Karten- und Kegelspiel und Lustfahrten auf dem See mit Musik.[6] Was den Fremden damals am meisten auffiel, war die politische Leidenschaft der Genfer, die besonders durch die Cercles immer neu angefacht wurde.[7] Seit Rousseaus Posaunenstößen rangen Aristokraten und Demokraten, oder wie sie sich nannten: *Négatifs* und *Représentants*, miteinander um die Herrschaft; die Stadt ging dem Bürgerkrieg entgegen, denn vor den politischen Fragen verlor alles andere seinen Wert.

Es war ein schweres Unglück für Genf, daß in der schon befreiten und demokratischen Stadt durch die bewaffnete Intervention des Auslandes, Bern leider mitgerechnet, noch einmal der Aristokratie das schon verlorene Regiment zurückgegeben wurde. Die frühern Cercles wurden jetzt streng untersagt, und vornehmlich zur Ablenkung von der Politik das neue Genfer Theater eingerichtet und von der Regierung auf alle Weise begünstigt. Man hoffte, die Freude am Schauspiel würde in kurzer Zeit den Charakter der Genfer ändern, daß ihnen neue Operetten wichtiger würden als neue Regierungsarten.[8] Natürlich wurden die religiösen Gefühle dabei nicht geschont; 1783 mußte gerade in den zwei Tagen vor Weihnachten Komödie und im folgenden März in einem fort zur Vermehrung des Spotts über die biblische Geschichte Samson gespielt werden. Einzelne Pfarrer, auch der hochbegabte und charakterfeste Mouchon, donnerten damals von der Kanzel gegen die neue

1) (K. G. Küttner), Briefe eines Sachsen aus der Schweiz an seinen Freund in Leipzig, 1785—86, Teil III.

2) Sinner de Ballaigues, *Voyage dans la Suisse occidentale* 1781, Bd. II.

3) W. Coxe, *Sketches of the Natural, Civil and Political State of Switzerland* 1779, französisch 1781—82.

4) Ch. Meiners, Briefe über die Schweiz[2], 1788 u. 1790, Bd. 4, 102.

5) Ch. Meiners, Briefe über die Schweiz[1], Bd. 2.

6) J. Moore, a. a. O.

7) Vgl. alle Reisebeschreibungen.

8) Sophie v. La Roche, Tagebuch einer Reise durch die Schweiz 1787, p. 230, ähnlich Meiners[1] II, 200.

Verführung und mußten sich vom Rat dafür Verweise erteilen lassen.[1] Am Sieg der Theaterfreunde war nichts mehr zu ändern; die Partei Voltaires saß in der Regierung und die tüchtigsten Jünger Rousseaus waren aus Genf verbannt. Es war die Zeit, da die Geistlichkeit sich einen Schlag nach dem andern von der Regierung mußte gefallen lassen, und da ihr das Recht, direkten Zutritt zum Rat zu haben, genommen war. Aber nicht nur das; die alten Luxusgesetze standen unaufgehoben außer Geltung, Ehebruch wurde nicht mehr bestraft, dafür mehrten sich die Ehescheidungen bedenklich. Die alte Disziplin war wie aufgehoben, Sittenverderbnis nahm offen zu bei den Regierenden wie bei den untern Klassen, während der Mittelstand noch am meisten verschont blieb.[2] Jetzt erst drangen die Pariser Sitten allenthalben ein; man beobachtete in Genf zunehmende Putzsucht der Frauen und immer frechere Ausschweifungen gerade der vornehmen Genfer Jugend.[3] Man wird von solchen Schilderungen ja immer einiges abziehen müssen; man kann damit wohl rechnen, daß diese düstern Sittenbilder zum Teil aus den Reihen der Gegner der aristokratischen Regierung stammen. Manches läßt sich ihnen entgegenhalten: die Geistlichkeit selbst durfte sich manchen Entgegenkommens rühmen, z. B. in der Frage der strengeren Sonntagspolizei;[4] an günstigen Zeugnissen für die Sittenreinheit der Genfer fehlt es auch in dieser Epoche nicht ganz.[5] Aber es war doch zum erstenmal seit der Reformation ein entschieden antireligiöser Sinn seitens der Regierung zum Ausdruck gekommen; das neue Genfer Theater im Schutz gerade dieser Partei bedeutete tatsächlich den Beginn einer neuen Zeit. Nicht daß damit der Calvinismus in Genf erloschen wäre, aber er verlor seinen Einfluß als öffentliche Macht, er zog sich zurück in das Heiligtum der Familie und der rein individuellen Christlichkeit. Hier ist er eine lebendige Kraft geblieben bis tief in das 19. Jahrhundert, ja bis in die Gegenwart. Der alte Genfergeist als ein Geist der Zucht, der Einfachheit, des Seelenadels und der sittlichen Vornehmheit ist noch heute das beste Erbe Genfs aus seinen großen Tagen; aber er vermag nicht mehr das politische und gesellschaftliche Leben zu durchdringen; er bleibt Einzelbesitz und bestenfalls Familienbesitz. Der Uebergang aus dem calvinischen Genf in die moderne Weltstadt datiert von diesen letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts.

An geistiger Regsamkeit stand die Stadt Neuenburg in dieser Zeit weit hinter Genf zurück. Fremde und Einheimische sind einmütig in der Klage über den geringen Eifer der Neuenburger für Bildung und Wissenschaften.[6] Dafür hatte die Stadt ein Haus, das für Theater, Konzerte und Tanzgesellschaften offenstand und besonders im Winter die Neuenburger Gesellschaft vereinigte.[7] Auch das Spiel erfreute sich

1) *Rég. de la V.C.* 1784.
2) Meiners[1] II.
3) Meiners[2] IV; (Mme. Gauthier), *Voyage d'une Française en Suisse et en Franche Comté* II 120.
4) Vgl. oben p. 537.
5) Meiners[2] IV, 102.
6) Vgl. Mme. de Carrière bei Ph. Godet, *Histoire littéraire* p. 352, dazu Sinner, a. a. O. I.
7) Sinner, a. a. O. I (v. Birkenheim), Briefe über den politischen, bürgerlichen und natürlichen Zustand der Schweiz 1797.

großer Beliebtheit.[1] Um Geldverdienen und Geldverschwenden drehte sich das Leben des größten Teils der Bürgerschaft.[2] Aber eigentlichen Luxus fanden die Fremden hier weniger als in andern Städten. Man rechnete es den Neuenburgern zur Ehre, daß sie im Unterschied von den andern schweizerischen Städten keine Prachtgesetze hätten und demgemäß auch keine Prachtliebe.[3] An den alten Calvinismus erinnerte die strenge Tradition der Bußtage. Dreimal versammelte sich die ganze Bürgerschaft in der Kirche, jedesmal zu ein- bis zweistündigen Predigten; die Zeit dazwischen reichte bloß zu kurzen Erfrischungen; erst nach Schluß der dritten Predigt aß man sich satt.[4] Man bekommt aus allen Berichten den Eindruck einer gewissen Stagnation des höheren Lebens. Geistig bewegter ging es droben auf den Jurahöhen, in La Chaux de Fonds und Le Locle zu. Hier war die Heimat der Künstler, ein Eldorado des Erwerbsfleißes und der Geschicklichkeit; Uhrenmacher und Automatenkünstler von Weltruf hatten hier gearbeitet, und ein großer Wohlstand weiterer Schichten war die Folge gewesen. Kein Wunder, daß man auch hier den ganzen Winter Konzerte und Assemblées gab, daß Musik und Tanz und alle verfeinerten Freuden hier ihre Stätte hatten. Gerade calvinisch war das auch nicht.[5] Dagegen schlummerten im allgemeinen die politischen Leidenschaften. Man stand unter einem fremden Fürsten, der weit in der Ferne residierte und den Neuenburgern das Gefühl großer Selbständigkeit und des Behagens ließ.

Auch die Waadt stand unter fremder Herrschaft, und sie empfand das weit schmerzlicher als das preußische Neuenburg. Alle Regierungsstellen, auch alle höheren Offiziersstellen, waren den Einheimischen verschlossen; daher die massenhafte Auswanderung tüchtiger und gebildeter Waadtländer gegen Ende des Jahrhunderts. Das geistige Leben in Lausanne verdankte der bernischen Hauptstadt auch nicht viel; allein schon der Arzt Tissot mit seinem Weltruf bedeutete mehr als alles, was etwa Bern für die Akademie zu tun sich entschloß. Aber die herrliche Lage, die Schönheit des Genfersees und die durch Rousseau aufgekommene Naturschwärmerei gerade für diese Gegenden lockten jährlich einen gewaltigen Fremdenstrom nach Lausanne und Vevey und schufen aus Lausanne eine internationale Metropole, die größte Fremdenstadt in der Schweiz, wo Engländer, Russen, Franzosen, Italiener, Schweden, Holländer und Deutsche sich Rendezvous gaben.[6]. Man erinnere sich an Gibbon und seinen dreimaligen Aufenthalt in Lausanne,[7] oder an Voltaires Winteraufenthalte, bei denen er sich so ganz in französischer Luft und unter französischen Sitten gefühlt hatte.[8] Denn die Einheimischen und Fremden lebten

1) D. F. de Merveilleux, *Amusements des bains de Bade en Suisse.*

2) Sinner, a. a. O.

3) Hirschfeld, Neue Briefe über die Schweiz, 1785; Sinner, a. a. O. I.

4) Mme. Gauthier, a. a. O.

5) Vgl. die Schilderungen bei W. L. Steinbrenner, Bemerkungen auf einer Reise durch einige teutsche, Schweizer- und französische Provinzen I, 1791; (Braunschweiger) Promenade durch die Schweiz, 1793; Birkenheim, a. a. O.; F. Robert, *Voyage dans les XIII Cantons suisses etc.* 1789, II; Krock, Briefe einer reisenden Dame aus der Schweiz, 1786.

6) Vgl. Steinbrenner, a. a. O. und überhaupt die Reiseschriftsteller.

7) Vgl. oben p. 159.

8) Vgl. oben p. 47 und 99 ff.

in engster Gemeinschaft; die Lausanner Geselligkeit stand jedermann offen, der eine Empfehlung mitbrachte, immerhin mit Wahrung der Standesunterschiede: zwischen der Gesellschaft auf dem Schloß und der Gesellschaft in der Stadt bestand ein scharfer Unterschied. In allen diesen Gesellschaften genoß man einen ungenierten und doch taktvollen Verkehr der Männer und Frauen, anmutige und witzige Causerie; am Schluß der Gesellschaften wurde meistens getanzt und dazwischen als Lieblingserholung viel gespielt.[1] Das Spielen war in der Lausanner Gesellschaft allgemein; alles spielte, auch die Geistlichen; bloß wurde auf dem Schloß vier- bis sechsmal höher als in der Stadt gespielt. Die Spielsucht der Lausanner, besonders auch der Damenwelt, begegnet in jedem Bericht der Reisenden, daneben etwa noch die Putzsucht der Damen als Folge dieser fortdauernden Geselligkeit.[2] Dabei stand die Sittenreinheit in gutem Ruf; man kannte in Lausanne keine Bordelle; verdächtige Weibspersonen wurden gleich zur Stadt hinausgeschafft.[3] Wegen seiner Geselligkeit galt Lausanne als die fröhlichste und als die belebteste der Schweizerstädte; es hieß, die französischen Sitten seien hier am besten aufgenommen und am allgemeinsten befolgt.[4] Aber wir fragen: wo bleiben hier die calvinischen Ideale? Sind sie auch nur im Bereich der Familie aufrecht geblieben inmitten dieser unaufhörlichen Spielerei und Tändelei? Was bedeutete neben dieser Verweltlichung des Lebens aller Calvinismus der Lehre?

Ganz anders lauten die Nachrichten aus der waadtländischen Landschaft. AllenReisenden fiel ihr ungeheurer Unterschied vom deutschen Bernbiet auf. Drüben alles Wohlstand, Reinlichkeit, Behagen, hier so viel Unordentlichkeit, Unreinlichkeit und offensichtliche Armut. Die Dörfer, schrieb die La Roche, sehen traurig aus, die Leute flößen Bedauern ein; ihre Häuser sind unordentlich und unreinlich. Nicht nur die Fremden,[5] genau ebenso die einheimischen Pfarrer bezeugen aus Anlaß einer Enquete vom Jahr 1764 besonders die weite Verbreitung der Trunksucht in der waadtländischen Bauernschaft und ihre verwüstenden Folgen. Aus Pully heißt es: selten trifft man einen Nichttrinker an; tägliche Exzesse ereignen sich, Kabarette ohne obrigkeitliche Erlaubnis stehen offen; es fehlt an jeder Aufsicht. Da nehmen uns auch die Klagen über zunehmenden Pauperismus nicht wunder. Aus Savigny heißt es: fast jedermann ist arm; aus Villeneuve, Montreux, Chillon: ein Sechstel der Leute werden unterstützt; aus Aigle, Yvorne gar: ein Drittel. Auf die sorgenerregende Abnahme der Bevölkerung wies vor allem Dekan Muret auf Grund exakter statistischer Untersuchungen hin; er fand die Ursache in der massenhaften Auswanderung, den zu spärlichen Heiraten und dem zu geringen Nachwuchs, im Luxus, in der Trunksucht und der Untätigkeit, und die Pfarrer bestätigten seine Angaben.[6] Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Schuld wird auf die Berner Regierung fallen: sie tat nichts für

1) Vgl. die Schilderung Gibbons von der *Société du printemps;* dazu die Schilderungen v. Steinbrenner, Braunschweiger, Küttner, Meiners usw.
2) Steinbrenner, a. a. O.; Robert, a. a. O. II.
3) Steinbrenner.
4) Robert, a. a. O. II.
5) Z. B. Steinbrenner, Hirschfeld.
6) Maillefer, *Le pays de Vaud au XVIII siècle; Revue Vaudoise* 1793.

besseren Anbau des Landes, begünstigte Fabriken und Manufakturen nicht, fuhr aber fort, die arme Landschaft mit den Feudallasten zu beschweren.[1] Aber von unserem Standort aus fragen wir zur Ergänzung: wo blieb hier die anspornende und sittlich kräftigende Einwirkung der calvinischen Religion, wenn dies das Ergebnis von zwei Jahrhunderten calvinischer Volkserziehung war? Mit der Aufklärung steht dieser Prozeß in keinem Zusammenhang; er deutet vielmehr auf das Manko der alten Frömmigkeit hin, die bei ihrem fortgesetzten Katechismusdrill nicht einmal zur Erkenntnis, geschweige zur Reform der tatsächlichen Volksschäden gelangte.

2. Kapitel. Der Zustand der Sitten in der deutschen Schweiz.

Wir gehen nach der deutschen Schweiz hinüber. Allenthalben begegnen uns bei hochstehenden Patrioten Klagen über die zunehmende Sittenverderbnis und den Verlust der alten Schweizertugend und Schweizerkraft; nicht etwa nur bei schwarzsehierischen Pfarrern, sondern gerade bei den kraftvollsten Laien dieser Zeit, von Albrecht Hallers Jugendgedichten an bis zu Heinrich Pestalozzis sozialpolitischen Schriften vor und nach der Revolution. Die Klage dieser Patrioten über den Verfall der altschweizerischen Tugenden steht in eigentlichem Widerspruch zu dem Fortschrittsjubel anderer schweizerischer Aufklärer, z. B. Isaak Iselins, der in seinem Optimismus gelegentlich sogar in der Sittenkorruption nur einen geringeren Grad von Vollkommenheit erblicken möchte.[2]

Es ist gar nicht leicht, ein sicheres Urteil über diesen Prozeß zu gewinnen, wenn man einmal das Uebertriebene und Tendenziöse in der Idealisierung der alten Zeit erkannt hat. Es dürfte hier von Hallers Idealbild der Einfalt und Tugend der Schweizer Alpenbewohner dasselbe gelten, was sich uns bei Rousseaus Idealisierung der Genfer aufgedrängt hat: dies Ideal ist aus der Seele des Dichters, speziell aus seinem Ingrimm über die neumodische Kultur, entsprungen; es sagt uns mehr über die Ideale des Dichters als über die Zuständlichkeit der damaligen Zeit. Und doch kann der Eindruck so vieler tüchtiger, ernster Männer von einer abwärts zielenden Entwicklung unmöglich grundlos sein. Gerade die reformierte deutsche Schweiz hatte von der Reformation einen Fonds von sittlicher und auch religiöser Gesundheit bekommen, der sich in den folgenden Jahrhunderten als tragende Kraft ihrer häuslichen, wirtschaftlichen und geistigen Kultur erwies und erst mit Beginn der Neuzeit neuen, z. T. entgegengesetzten Kräften zu weichen begann. Nationalsolidität hat sie Pestalozzi genannt.

Er definiert sie einmal als einen hohen Grad ernster Religiosität, häuslicher Ehrenfestigkeit, bürgerlicher Würde, gesellschaftlicher Rechtlichkeit und ernster Kunst- und Berufsbildung. Die Väter besaßen dadurch in einem hohen Grade die wesentlichen Fundamente einer wahren, allgemeinen, segensvollen Volksbildung, wie ebenso die Reize und Mittel der väterlichen und mütterlichen Kraft, ihre Kinder wohl zu erziehen und auch bürgerlich gut zu stellen und selber ihr Glück auf die späte Nachkommenschaft herab zu sichern. Das Volk unseres Landes war im allgemeinen von seinen Vätern zu dem hohen Sinn erhoben, einfach und angestrengt zu leben, für seine Kinder väterlich

1) Meiners, a. a. O.[1].
2) Iselin an Frey, 9. Dez. 1765.

und mütterlich und für die Armen mit christlich mildem Herzen zu sorgen, die Gemeindegenossen und Mitbürger als Brüder anzusehen und nötigenfalls dafür Gut und Blut daranzusetzen, wie ihr Gewissen und das Heil des Vaterlandes es von ihnen fordern würden. [1]

Vielleicht hat Pestalozzi bereits etwas zu ideal gezeichnet; wir wollen uns die altreformierten Schweizer beileibe nicht als Engel oder Musterchristen denken; aber viel sittliche Gesundheit, Gottesfurcht, Einfalt und Geradheit, Arbeitsamkeit und Tüchtigkeit hat in ihnen gelebt und wir zehren heute noch von diesem Kapital.

An einem Punkt erwies sich freilich die alte religiöse Volkserziehung von jeher rat- und hilflos: gegenüber der altschweizerischen Volksfröhlichkeit und Volksrohheit zumal der Jugend. Es ist das Gebiet, wo überhaupt die christliche Sitte im Kampf mit altgermanischer Sittlichkeit und Natürlichkeit niemals ganz durchgedrungen ist, und wo vollends die strengen, der ungebundenen Natur den Krieg erklärenden altreformierten Ideale auf einen unüberwindlichen Widerstand stießen. Grob könnte man sagen: die Jugend pflegt überhaupt, wenn sie nicht pietistisch erzogen wird, in einem gewissen Stadium immer heidnisch zu empfinden und zu leben, und dies Heidentum wirkt dann lange nach und bricht bei allen möglichen volkstümlichen Anlässen ungescheut hervor. Es half nichts, daß die Pfarrer unaufhörlich von der Kanzel gegen diese ungebundene Volkssittlichkeit donnerten und wetterten, daß die Stillstände und Chorgerichte allenthalben durch Verzeigungen, Bußen und Verweise dagegen kämpften, daß der Staat mit seinen Sittenmandaten das Natürliche nach Kräften einschränkte oder unterdrückte; immer blieb der gewaltige Abstand zwischen wirklicher Volkssitte und reformiertem Ideal bestehen, und gerade der erbitterte Kampf von seiten der Kirche trug zur Erhaltung und Befestigung des Widerstandes im Volk bei; ja mehr noch, die Natürlichkeit artete gerade durch die vielen Verbote und Hindernisse vielfach erst in Unsittlichkeit aus. Es gehört zum Bemühendsten in der schweizerischen Kirchengeschichte, die Fruchtlosigkeit dieses Kampfes für ein höheres, aber für die Unterstufen eben zu hohes Ideal gegen die ungebundene Volkssittlichkeit und Unsittlichkeit sich zu vergegenwärtigen.

Man denke z. B. an das berühmte Kapitel von der Eheschließung auf der Landschaft mit seinen Antezedentien, dem Kiltgang und den Lichtstubeten, dem Ins Gädeli steigen usw. Mochte dies Lebensgebiet noch so sehr seine eigene Sittlichkeit mit z. T. festen Ehrenregeln und Schandstrafen haben — wie viele Pfarrer sahen sich von ihrem Gewissen gedrungen, dagegen unaufhörlich zu protestieren und der Jugend für ihre freie Art des Verkehrs der Geschlechter die Hölle heiß zu machen! Nicht allzuviele hatten die Einsicht Pestalozzis, der klar zwischen Dorfsitte und heidnischer Ungebundenheit zu unterscheiden wagte und der Meinung war, es könne sich nicht um die Unterdrückung der Dorfsitte, sondern ihre richtige Verwertung und Veredlung, um die Stärkung aller gesunden und ehrenwerten Gebräuche handeln, wenn nicht durch einen falschen Rigorismus nur das Verstecken und die heimliche Zucht- und Ehrlosigkeit begünstigt werden solle. [2] Aber dies Verstecken und die heimliche Zucht- und Ehrlosigkeit war eben doch viel häufiger, als Pestalozzis Optimismus sich vor-

1) Pestalozzi Werke XII, 143.
2) Pestalozzi, Lienhard u. Gertrud, Werke IV 540 ff., 589 ff.

stellte. Aus Aarwangen z. B. entwirft der Pfarrer Joh. Studer 1764 ein trübes Bild der Dorfkeuschheit.[1] „Schöne Kerls und Mädchen gibt es hier, die nicht begehren zu heiraten, weil sie alle Samstag und Sonntag nachts ihr Libertinage haben können. Es ist bei unsern Bauernmägden eine Ehre, viele Kilter zu haben; ja die Pfarrer erleben es leider zum größten Aergernis genugsam, daß bei den meisten Katechumenen weiblichen Geschlechts der stärkste Trieb ist, um zum heiligen Abendmahl admittiert zu werden, damit sie hernach ohne Blame Kilter einlassen können. Würde ein Mägdlein vor dieser Zeit Kilter einlassen, so würde es der Fingerzeig des Dorfes sein. Er, der Pfarrer, weiß von keiner andern Eheeinsegnung, als da die Braut großschwanger dieselbe bekommt. Von Abtreiben der Leibesfrucht hört man viel munkeln; es ist Haus- und Bauernregel: das oder jenes Mädchen doktert; es wird gewiß schwanger sein." Das alles paßt nicht recht zu Pestalozzis Idealbild schweizerischer Dorfsittlichkeit.[2] Es kann freilich auch ein Beispiel von Verkommenheit gewesen sein, das nicht zu verallgemeinern ist. Die meisten Pfarrer fanden sich in die Sitte des Kiltgangs als in etwas Selbstverständliches und Unabänderliches; die Klagen darüber auf den Kapiteln und Synoden sind daher nicht zahlreich.

Aber in den der Gesetzgebung und Sittenpolizei unterstehenden Belustigungen und Festlichkeiten macht sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein allmählicher Wandel vom Rigorismus zum Gehenlassen bemerkbar. Dem altreformierten Christentum waren alle diese Dinge: Tanz, Spiel, Wirtshaussitzen, Bälle und Maskeraden verhaßt gewesen, und wo es anging, da drängte die Sittengesetzgebung auf gänzliche Unterdrückung oder äußerste Einschränkung dieser Vergnügen. In Graubünden z. B. war es der Geistlichkeit gelungen, 1651 ein völliges Tanzverbot durchzusetzen, das einzig im Oberengadin nicht durchdrang.[3] Die Städte suchten die Tanzgelegenheiten auf Hochzeitsfeste einzuschränken und ihnen familiären Charakter zu geben; an öffentlichen Orten, sagt das Zürcher Sittenmandat, soll nicht getanzt werden. Noch die Berner Chorgerichtsordnung von 1743 verbot das Tanzen allgemein bei festgesetzten Bußen für Platzgeber, Tänzer und Tänzerin und erlaubte es für Stadt und Land einzig an Hochzeiten, während Zürich noch 1756 das Tanzen auch an Hochzeiten und Anlässen verbot. Das war die alte, fromme und gestrenge Zeit gewesen, und was die Folge? Man tanzte im Verborgenen und heimlich bei Nacht, oder man tanzte auch am Tag im Wirtshaus und bezahlte tags darauf den Bußpfennig; aber getanzt wurde auf alle Fälle mit oder ohne Erlaubnis, nicht nur von den Appenzellern und Glarnern als freien Leuten, sondern auch von den Untertanen der gnädigen Herrn im Aargau und Berner Oberland, und selbstverständlich nach Belieben von den Städtern, zumal von den Ratsherrensöhnen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts brach aber die tatsächliche Freiheit auch in die Sittengesetzgebung ein, damit diese nicht gar nur Papierwert besitze. Bern erlaubte in einer Ordnung von 1767 das Tanzen in den Privathäusern der Städte und auf den Schlössern am Tag bis 8 Uhr abends und verlangte nur für den Tanz in Gesell-

1) Enquete der Pfarrer von 1764 (StArBe).
2) Pestalozzi, Lienhard u. Gertrud, Werke IV 540 ff., 589 ff.
3) Sprecher, a. a. O. II, 803.

schafts- und Wirtshäusern eine besondere Erlaubnis.[1] Dementsprechend war der Tanz am Ausgang des Jahrhunderts in Bern ein alltägliches Vergnügen; die vornehme Gesellschaft gab in der Winterszeit fast jeden Tag Bälle, und Bern konnte darin mit Lausanne wetteifern. Für die Landschaft aber verbot ein Mandat von 1781 bloß das Tanzen am Sonntag, womit es an den Wochentagen stillschweigend gestattet war.[2] Das jährliche Vorlesen dieser Verordnung durch die Pfarrer von den Kanzeln soll zur Hebung der Tanzfreudigkeit beigetragen haben; auch auf die Musterungstage — selbst wenn's Sonntag war — erstreckte sich die offizielle Tanzerlaubnis, und damit war der Sonntag eigentlich geliefert.[3]

Wie sehr die Zeiten sich geändert hatten, zeigt eine Klage des Thuner Kapitels von 1790, daß die Bauern der Gegend am Sonntag tanzen und zwar mit Erlaubnis der Amtsleute, im Widerspruch mit der Chorgerichtsordnung. Die gleiche Klage kehrt zwei Jahre hernach wieder beim Burgdorfer Kapitel: die Pfarrer müssen von der Kanzel das Tanzverbot für die Sonntage verlesen, und trotzdem wird das Tanzen erlaubt.[4] Gerade im Bernbiet stößt man bei der neuen Freiheit auf die Mitwirkung der Aufklärung. Männer wie Karl Viktor von Bonstetten und Johannes Müller, sein Freund, beklagten in Druckschriften die Unterdrückung der Volksfröhlichkeit durch die verständnislose Geistlichkeit und fingen an, die frühere, erzwungene Sittenstrenge lächerlich zu machen.[5] Kein Wunder, wenn da Amtsleute die Augen zudrückten oder gar die Tanzfröhlichkeit auch am Sonntag ermunterten.

An andern Orten in der Schweiz kam man langsamer in die neue Zeit hinein als in Bern. Zürich wollte noch 1764 das Tanzen auf der Landschaft nur bei Hochzeiten und Jahrmärkten zu bescheidentlicher Ergötzung, solange es Tag ist, erlauben; aber 1779 wurde die Erlaubnis auch auf Musterungen, Mai- und Martinstage ausgedehnt und die Bestimmung „bloß an öffentlichen Orten" weggelassen.[6] Die Städter hatten ihre Gesellschaften mit Tanz am Schluß meist auf den Landhäusern, im Nidelbad, im Sihlwald usw., während vom Tanzen in der Stadt nicht viel berichtet wird. Basel ging schon weiter; es gestattete 1768 das Tanzen zu Stadt und Land für alle Tage außer an Sonn- und Festtagen, am Sonnabend, und an 8 Tagen vor und nach dem Fest, aber nur an öffentlichen Orten. Die Erlaubnis zum Tanzunterricht und zur Eröffnung einer Tanzschule mußte bei der Obrigkeit erbeten werden. Es ist bezeichnend, daß schon ein Jahr später dieser Passus der Reformationsordnung neu redigiert werden mußte. Diesmal erhielten auch Neuverlobte die Erlaubnis, zu Hause eine Mahlzeit und einen Tanz zu halten. Da aber die neue Ordnung eine allgemeine Tanzbegeisterung ausgelöst hatte, wurde jetzt eingeschärft, daß Bälle nicht zu oft und in Betracht der Kosten mit gebührender Mäßigung und

1) Ordnung vom 19. März 1767, die Kleider, Knechten und Mägden, wie auch deren Dienst und Lidlöhn betreffend, für die Republik Bern, Teutsch u. Welsche Lande (StABe).

2) Mandat vom 3. Dez. 1781, vgl. auch Chorgerichtssitzung vom 25. Jan. 1787.

3) Akten der Kommission über den Religionsverfall, 1794, Klasse Brugg; Brief von Ryhiner-Aarau an DG 1783 (AChrG).

4) Berner Kapitelsakten.

5) Bonstetten, Briefe über ein schweizerisches Hirtenland.

6) Zürcher Mandatsammlung.

Bescheidenheit veranstaltet werden sollten, eine Mahnung, die in ihrer platonischen Form niemand genierte und deshalb 1780 fallen gelassen wurde.[1] Basel war seitdem eine Freistadt für das Tanzen. Hirschfeld muß daher falsch berichtet sein, wenn er noch 1785 meint, die Basler dürften laut Mandat nur auswärts in Vorstädten und Dörfern, z. B. in Klein-Hüningen tanzen; täten sie es in der Stadt, so zahlten sie zur Strafe 10 Gulden pro Person.[2] So war es früher gewesen, war es aber am Ende des Jahrhunderts nicht mehr. In Schaffhausen dagegen scheint man es so gehalten zu haben, wie Hirschfeld von Basel erzählt: man tanzte in der Stadt im Wirtshaus „zur Krone," und am Tag hernach zahlte der Wirt seine Buße.[3] Und von St. Gallen versichert der gleiche Beobachter, Tanz finde dort gar nicht statt;[4] wir wissen aber aus den Klagen der Pfarrer, daß auch die St. Galler ihr Tanzvergnügen sich nicht rauben ließen, bloß tanzten sie draußen auf katholischem Boden zu Rorschach oder beim Horn.[5] Man sieht aus allem: die alte offizielle Strenge ist in der Ostschweiz besser als im Westen erhalten geblieben. Graubünden aber kam in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts von seinem rigorosen Tanzverbot ab; dieses wurde auf die Sonntage und die Zeit vor und nach den Festtagen beschränkt, dagegen würde an den Kilbenen, an der Besatzung, bei Hochzeiten und Schlittenfahrten auch ohne obrigkeitliche Erlaubnis das Tanzen nachmittags bis 10 Uhr abends gestattet. Umsonst donnerte in den 70er Jahren Antistes Daniel Bilger in Chur von der Kanzel herab gegen das sündhafte und weltliche Tanzen; er mußte erleben, daß einer der frömmsten Laien, Baptista von Salis, in einem offenen Sendschreiben für das Tanzen eintrat und es aus dem Alten Testament zu rechtfertigen suchte. Pfarrer Bilger und sein Kollege Paulus Kind, der Hallesche Pietist, traten ebenfalls nicht nur auf der Kanzel, sondern auch literarisch gegen den biblischen Tanzverteidiger auf, der ihnen wieder replizierte und wenn nicht die Frommen, so doch die Jungen in Chur sicher auf seiner Seite hatte.[6] Derart dringt die Tanzfreudigkeit auf der ganzen Breite vor und schafft sich Schritt für Schritt die früheren Verbote und Einschränkungen vom Leib.

Zugleich mit dem Kampf gegen den Tanz ging der Kampf gegen das Spiel einher. Bern hatte in der alten Chorgerichtsordnung das Spielen überhaupt untersagt und speziell auf das Spielen am Sonntag Bußen von 10 Pfund festgesetzt, während Zürich und Basel alles hohe Spielen, Basel mit Bußen von 20 Pfund für den Hausbesitzer, 30 Pfund für jeden Spieler, Zürich sogar bis zu 100 Pfund, belegten. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durchbrach die Spielluft, z. T. nach französischem Vorbild, diese Schranken. Ende der 80er Jahre hat die La Roche in Bern gesehen, wie viele Damen und Herren des ersten Ranges zum Thee und Spiel zusammenkamen, ganz im Ton der großen Welt, und sie konstatierte dabei, wie sehr sich dies Bern seit den Tagen Wielands verändert habe.[7] Zürich galt weniger als Spiel-

1) Basler Reformationsordnung (Mandatsammlungen VI).
2) Hirschfeld, Neue Briefe über die Schweiz 1785, p. 89 f.
3) de Mayer, a. a. O., p. 135.
4) Ebenda, p. 157.
5) SASt G 1782.
6) Sprecher, a. a. O. II, 309 f.
7) Sophie v. La Roche, a. a. O. 1787.

stadt, aber in der Zunft zur Meise traf man Assemblées, wo sich die Leute zum Spiel und zum Gespräch Rendezvous gaben; das *Café litéraire* hatte sein besonderes Billard- und Spielzimmer,[1] offenbar nach französischem Geschmack. Von Basel konstatierten die Reisenden zur selben Zeit, daß zwar das Spielen noch nicht allgemein sei, daß viele Personen noch nicht spielen könnten,[2] aber in den Basler Kämmerlein kämen die Herren zum Politisieren, Tee, Tabakrauchen und auch zum Spiel, zum Tarockspiel, zusammen.[3] Aus Schaffhausen klagte Pfarrer Melchior Habicht zu Beginn der Helvetik über die Spielsucht seiner Mitbürger, trotzdem schon 10 Jahre zuvor die Schaffhauser Prosynode auf Einschränkung des Spiels gedrungen hatte.[4] Im ganzen hatte natürlich das Spielen der Bauern in den Wirtshäusern ganz andere Formen als das Spiel der Herren in ihren Salons und Spielsälen, und doch steckte gerade das Beispiel mancher Herren an. Nach Egelshofen im Thurgau z. B. übertrugen Offiziere aus Konstanz das Hasardspiel und richteten daselbst Verwüstungen an.[5] Sichtlich dringt in vielen Teilen der reformierten Schweiz das Spielen bei den Bauern gegen Ende des Jahrhunderts ungescheuter hervor. 1778 meldeten die Visitationsberichte aus Dübendorf, Wangen, Fällanden und Weiningen, daß das Spielen in Winkelwirtschaften und Privathäusern überhand nehme. 1781 wurde dieselbe Klage aus Hirzel wiederholt.[6] Besonders Glarner Pfarrer dieser Zeit klagten, wie die Wirtshäuser voll von Tänzern und Spielern seien, während man die Kirchen leer lasse,[7] und Glarner Synoden baten um obrigkeitliche Mandate gegen das Spielen und Tanzen.[8] Der gemeine Mann merkte, daß die Uebertretungen der alten Mandate weniger streng geahndet würden und daß der neue Zeitgeist das Spielen begünstige.

Durch beides, Spiel und Tanz, gewann das Wirtshaus neue Attraktion, und zu den deutlichen Merkmalen der neuen Zeit gehört sicher die Zunahme der Wirtschaften, der erlaubten und verbotenen, als Folge der erhöhten Nachfrage. Die älteren Ordnungen hatten vor allem das Trinken und Zechen am Sonntag oder Festtag zur Zeit des Gottesdienstes streng verboten, aber, wie z. B. in Basel, sich um das Wirtshaussitzen am Werktag nicht viel bekümmert. Zürich hatte sich damit begnügt, den Schluß aller Schenken und Trinkhäuser nach der Torglocke zu verfügen, und die bernische Chorgerichtsordnung nahm einen sehr gestrengen Paragraphen auf gegen Trinker, und zwar gegen alle und jede, hohen und niederen Standes, mit Androhung von Geldbußen, Gefängnis und Entsetzung von allen Aemtern.[9] Damit glaubte man in der alten Zeit auszukommen. Mit dem steigenden Reichtum und raschen Geldverdienst, den die Industrie der Landschaft schenkte, bekamen aber die Wirtshäuser einen viel mächtigeren Zuspruch als ehedem und zwar in allen Gegenden

1) Birkenheim, a. a. O. 1797.
2) Küttner, a. a. O. II, p. 219.
3) Ebenda, I, p. 240.
4) Habicht an Antistes Heß 1798; Schaffhauser Synodalakten 1789.
5) AKDZ 197 II.
6) AEcclTig 1778, 1781.
7) Helfer Tschudy-Schwanden, Predigt vom 14. April 1803.
8) Z. B. 1768 SAGl.
9) Chorgerichtsordnung von 1743.

des Schweizerlandes. Aus dem Bernbiet liefen bei Anlaß der umfassenden Enquete von 1794 sowohl aus deutschen wie aus welschen Landen Klagen über die Zunahme der Wirtshäuser ein: alle Gemeinderäte dürfen jetzt Wein ausschenken, klagt Dekan Chatelanât von Morges, und Dekan Schmutziger weist auf die 20 Wirtshäuser der kleinen Stadt Lenzburg hin.[1] An den Zürcher Konvent liefen seit Ende der 70er Jahre Klagen der Pfarrer aus allen Landgegenden über die Zunahme der Winkelwirtschaften ein; 1781 berichtete das eine Dorf Lindau, es gebe acht Winkelwirte in seinem Bereich; 1782 wußte es von ihrer zehn zu melden, fünf neue seien allein in den letzten drei Jahren hinzugekommen. Aehnliches erzählten zu gleicher Zeit die Pfarrer von Fehraltdorf, von Pfäffikon usw.[2] Viele trübe Schilderungen veranlaßte die Basler Kirchenvisitation auf der Landschaft in den 80er Jahren. Liestal klagt über die vielen Wirts- und Weinhäuser, Riehen über die vielen Weintrinker, Diegten über viel Saufen, Reigoldswil über die Wein- und Branntweinsäufer.[3] Es geschah aber an den meisten Orten seitens der Regierungen wenig oder gar nichts, um dem überhandnehmenden Uebel zu steuern; die Herren in der Stadt hätten auch nicht viel inneres Recht dazu gehabt. Einzig Basel hat aus der Feder Isaak Iselins 1778 wirklich eine Verordnung gegen die Trunkenheit auf der Landschaft erhalten. Da wird Wirtshausschluß im Sommer auf 9, im Winter auf 8 Uhr nachts festgesetzt, ausgenommen bei Hochzeiten und Feierlichkeiten, wo die Leute bis 10 Uhr zusammensitzen dürfen. Der Wirt wird ermächtigt, jeden Betrunkenen zur Tür hinauszusetzen, und soll selber bis 10 Pfund Strafe entrichten, wenn er einem Betrunkenen Bier oder Wein einschenkt. Spielen mit Karten oder Würfeln in den Wirtshäusern ist untersagt.[4] Diese Verordnung mußte jedes Jahr einmal von der Kanzel verlesen werden. Indes meinte schon Iselins Freund Frey, sie sei stellenweise zu streng, zu reglementarisch, um befolgt zu werden.[5] Wirklich stammen ja alle oben gemeldeten Klagen über die Trunksucht im Baselbiet aus den Jahren nach dieser Verordnung und lassen nicht den Eindruck aufkommen, es sei nun viel besser geworden. 1768, 10 Jahre vor Iselins Entwurf, hatte die Klasse Bern die Regierung um eine Verordnung gegen die Trunkenheit gebeten,[6] aber, ob sie publiziert wurde oder nicht, es half jedenfalls nichts. Zürich hatte 1772 zunächst für die Stadt Wirtshausschluß auf 9 Uhr verordnet; 1785 gab die Kommission für das Sabbatmandat und das Landmandat ein Gutachten ein: nach Iselins Vorbild sollte Wirtshausschluß im Sommer um 9 Uhr, im Winter um 8 Uhr verfügt werden mit Androhung doppelter Buße für den zuwiderhandelnden Wirt.[7] Ich weiß nicht, ob dieser Entwurf zur Ausführung kam; aber von günstigen Folgen erfahren wir jedenfalls nichts. Ein Staat, der alle Winkelwirtschaften auf dem Papier unterdrückt und sie sogleich tatsächlich duldet, kann auf keinen Respekt vor seinen Sittenmandaten Anspruch machen.

1) Akten der Kommission über den Verfall der Religion 1793 f.
2) AEcclTig.
3) Akten der Basler Kirchenvisitation 1784 ff.
4) Basler Mandatsammlung.
5) Frey an Iselin, 21. Mai 1778.
6) Berner Kapitelsakten.
7) Zürcher Mandatensammlung Band 7, Gutachten vom 26. März 1785.

Dasselbe Zürcher Kommissionsgutachten sah als Neuerung die Erlaubnis des Kegelspiels auf der Landschaft um einen mäßigen Preis an den Sonntagen nach vollendeter Kinderlehre, sowie bei Markt-, Hochzeits- und Musterungsanlässen vor. Diese Ratsherren meinten offenbar, sie müßten den Bauern doch ihr Vergnügen lassen, da sie in der Stadt so viel mannigfaltigere und feinere Vergnügungen genössen. Wir denken dabei vor allem an Musik und Konzerte, welche sich in dieser Zeit noch vor dem Theater und auch mit weniger Beargwöhnung als dieses in den Städten einbürgerten. An der Spitze stand diesmal Zürich, das als die musikliebendste Stadt in der Schweiz galt. Hier blühten die privaten Musikgesellschaften, nicht etwa nur in der Hauptstadt, sondern auch in Hottingen, wo sie sich einen Konzertsaal erwarben, in Wädenswil, wo Konzerte gegeben wurden, ja in dem kleinen Dättlikon soll eine Musikgesellschaft existiert haben.[1] Auch Basel stand mit seinen gediegenen Winterkonzerten in gutem Ruf; es hieß bloß, sie seien nicht sonderlich besucht und man wende zu wenig daran.[2] Selbstverständlich durften im Berner Gesellschaftsleben die Konzerte nicht fehlen; man verlegte sie meist auf den Winter und gab ihnen eine Stätte in dem Musiksaal, der sonst für alle Bälle offen stand. Derselbe Musiksaal diente auch als Komödienhaus für theatralische Aufführungen; denn ein ständiges Theater besaß Bern so wenig als eine andere Stadt der deutschen Schweiz.[3] Während wir von Zürich kaum etwas von Schauspielen vernehmen, sah Basel schon häufiger Schauspielertruppen, deutsche und französische, in seinen Mauern; der Rat mußte jedesmal die Erlaubnis erteilen und die Geistlichkeit sorgte durch Warnungen und Proteste dafür, daß die theatralischen Aufführungen nicht auf den Sonntag, in die Woche vor den hohen Festen oder in gar zu ernste Zeiten fielen.[4] Man hört aber gelegentlich Klagen über schlechten Besuch, indem die Männer in Basel es vorzogen, in ihren Kämmerlein Wein zu trinken und zu rauchen.[5] Nicht einmal ein Isaak Iselin konnte für theatralische Aufführungen in Basel warm werden; er meinte, das Theater, so wie es damals beschaffen war, bedeute eher eine Gefahr.[6] Aber wie glücklich waren doch diese Städter, daß sie etwas Schönes zum Singen hatten! Auf dem Land sangen die Bauern ihre Lobwasserschen Psalmen bei allen passenden und unpassenden Anlässen, so oft sie eben singen wollten, und wenn eine Schar völlig besoffen war, brüllte sie irgendeinen Psalm Davids mit ganz besonderer Vernehmlichkeit.[7] Obschon daneben auch das Volkslied von Geschlecht zu Geschlecht im Gedächtnis festgehalten und gesungen worden sein muß, — woher hätten wir es sonst bekommen? — wird uns vom Singen der alten Volkslieder recht wenig berichtet. Psalmen und immer wieder Psalmen! Lavaters Schweizerlieder wurden zur Bereicherung von manchen Pfarrern auch auf die Landschaft getragen, damit doch nicht nur Frommes abgeleiert werde.

1) de Mayer, a. a. O.; Küttner, a. a. O.
2) Küttner, a. a. O.; Birkenheim, a. a. O.
3) Hirschfeld[1]; Mme. Gauthier, a. a. O.; Storr, a. a. O.; Roland, a. a. O.
4) Vgl. E. Jenny, Basels Komödienwesen im 18. Jahrhundert, JBBas 1919, p. 195 ff.
5) Küttner, a. a. O.; Birkenheim, a. a. O.; Sinner I.
6) Iselin an Frey, 12. Jan. 1768.
7) Vgl. P. Heß, a. a. O. im Zürcher Taschenbuch 1883, dazu manche Reiseberichte von Ausländern, z. B. Meiners[1] I, 225; die besoffenen Bauern sangen Psalm 42, 25, 37 und 108; es waren Berner.

Geblieben waren aber durch alle Jahrhunderte die alten Volksfeste und zwar zu Stadt und Land, und gerade ihnen gegenüber zeigte sich so recht die Machtlosigkeit der reformierten Geistlichkeit. Besonders die Freuden der Maskeraden in den Fastnachtstagen und am Klaustag ließen sich unsere Vorfahren nicht nehmen, wenn die Geistlichkeit auch noch so grimmig gegen solche heidnische Gebräuche wetterte. In der frommen Stadt St. Gallen freilich war die Fastnacht gänzlich unterdrückt; aber die St. Galler ritten und fuhren zur Fastnachtszeit nach Rorschach und Konstanz hinaus und sahen dort dem wilden Treiben nicht etwa bloß zu, sondern machten, wie die Pfarrer 1782 klagend konstatierten, selber beim Tanzen, Spielen, Saufen und Fressen mit. Ein paar St. Galler Pfarrer hätten gern diese Klage als Gravamen der Obrigkeit eingegeben, aber man stand davon ab, da die Bürgerschaft sonst schwierig sei und sich beklage, daß man ihnen alle Freuden verbieten wolle.[1] In Basel, wo ein strenger Paragraph der Reformationsordnung alle Maskierungen, Vermummungen und Verkleidungen an der Fastnacht untersagte, wurde das Fastnachtsvergnügen doch nur ganz ausnahmsweise, etwa zur Teuerungszeit oder bei Kriegswirren in der Nähe der Stadt, wirklich abbestellt; jedoch bei der ersten Erlaubnis, wieder anzufangen, revanchierten sich die Basler jedesmal gründlich und ersäuften den erzwungenen kurzen Ernst im Taumel der Ergötzlichkeiten und Possen.[2] Die städtischen Obrigkeiten machten gelegentlich ihren Untertanen auf der Landschaft gegenüber den gestrengen Herrn und untersagten Klaus- und Fastnachtsspiele. So geschah es z. B. 1782 für Stäfa am Zürichsee; aber schon 1786 klagte der Pfarrer, die trotz Verbot wieder erneuerten Spiele seien dies Jahr nicht „geleidet" (zur Anzeige gebracht) worden.[3] Wenn aber 1769 sogar die Appenzeller Pfarrer bei ihrer Obrigkeit wegen Unfugs und Mißbrauchs des sog. Klausens und Funkenmachens sich beklagten, muß es dort oben schon recht toll zugegangen sein.[4] Das Hauptfest für die Bauern auch in reformierten Gegenden war im übrigen die jährliche Kilbi, zu der jeweilen die Jugend beider Geschlechter aus den Nachbardörfern herbeiströmte, so daß es bald so viel Kilben zum Mitmachen und Mitjubeln gab als Dörfer in der weiten Runde und für manche Gegend fast jeden Sonntag eine solche Jurgelegenheit bestand. Man versteht von hier aus die Sorgsamkeit der regierenden Stände für den Thurgau, welche 1780 auf der Tagsatzung den 3. Sonntag im Juli als allgemeinen Kilbitag festsetzten und alle andern Kilbenen verboten.[5] Hie und da gelang es einem Pfarrer mit größter Mühe, die Kilbi in seinem Dorf ganz abzustellen; dem Dekan des Regensberger Kapitels im Jahr 1779 gelang dies sogar für seinen ganzen Bezirk.[6] Aber Klagen über ärgerliche Kilben gehören zum stehenden Register der Kapitel und Synoden, und wenn z. B. im Appenzellischen ein Pfarrer zu eifrig dagegen ankämpfte, konnte er bei nächster Gelegenheit seine Stelle verlieren, ohne daß die Landesregierung ihm Schutz gab, ja auch nur die Klagen gegen

1) SASt G 1782.
2) AEcclBas 1790, vgl. dazu den Bericht des Basler Sozietätsvorstehers Birkenstein vom Jahr 1797.
3) AEcclTig.
4) SAApp
5) Vgl. Thurgau im „Historisch-geographisch-statistischen Gemälde der Schweiz".
6) AEcclTig.

ihn prüfte; Beispiel: die Absetzung des Pfarrers Joh. Ulrich Scheuß in Bühler 1761.[1] Dasselbe Appenzeller Volk genoß daneben noch alle drei Monate im Jahr das besondere Vergnügen des Reis-Sonntags, wo sich junge Männer und Mädchen gleich nach Schluß der Kinderlehre im Wirtshaus zusammenfanden, um den Rest des Tages bis tief in die Nacht in ausgelassener Weinfröhlichkeit im dicht geschlossenen Kreis zu verbringen.[2] Andere Gegenden mochten ihre eigenen Feste und Volksfreuden haben; es war dafür gesorgt, daß niemand an derbem Lebensgenuß zu kurz kam, ob nun die alten Reformationsordnungen und Mandate es frei ließen oder offiziell verboten hatten.

In allen diesen Dingen kämpfte natürliche Volkssitte und Unsitte mit den reformierten Idealen und begann nach jahrhundertelanger Zurückdrängung allmählich siegreich vorzudringen und das Feld zu behaupten. Wer hier gerecht urteilen will, wird diesen Prozeß niemals der Aufklärungsbewegung als solcher auf Rechnung setzen. Die alte, orthodoxe Zeit kannte genau den gleichen Konflikt; die Bauern, Handwerker und Kaufleute, die sich ihr Vergnügen nicht rauben lassen wollten, sind keine Aufklärer gewesen, sondern standen zum großen Teil im altgläubigen Lager. Aber eine indirekte Verbindung besteht allerdings zwischen der Emanzipation der Geister in der Oberschicht und diesem Natürlichkeitsdrang der breiteren Volksklassen.

Die Aufklärer empfanden die altreformierte Sittenstrenge selber als Unnatur und wurden vielfach, nicht überall, die Verteidiger einer laxeren Praxis der Regierungen gegenüber der Volkssitte. Männer wie Rousseau und Pestalozzi, um nur diese Idealisten zu nennen, nehmen zweifellos eine völlig andere Stellung zum Natürlichen und Volkstümlichen ein als ein Calvin und seine Jünger. Man erkannte vor allem, daß der Mensch ein Recht auf Freude habe, und daß er, wenn man ihm dies Recht raube, nur im Unsittlichen und in der Heimlichkeit sein Vergnügen suchen werde. Man empfand eine verhängnisvolle Lücke im altreformierten System hinsichtlich des Verständnisses für Volksleben und Volkserziehung und wollte diese Lücke ausfüllen. Aber wie füllte man sie aus? Doch vor allem negativ, durch den Verzicht auf das calvinische Ideal, durch ein prinzipielles Gewährenlassen des Natürlichen im Volksleben. Hatte der Calvinismus dem Ideal eines heiligen Volkes Gottes nachgejagt, so begnügte sich die Aufklärung prinzipiell mit dem Ideal eines freien, gesunden, arbeitskräftigen Schweizervolkes. Niemand wird leugnen können, daß dieses Ideal auch sein Recht und seine Größe hat; aber diese Zurückschraubung des Ideals hatte vielfach Folgen, welche den Führern der neuen Richtung selbst nicht willkommen sein konnten. Die Losung „mehr Freiheit und Fröhlichkeit" wurde von den untersittlichen und schlechten Elementen unseres Volks mit besonderem Jubel begrüßt, und das Wirtshausideal begann das Familienideal zu verdrängen. Es ist bis heute das Ideal weiter Schichten geblieben, die dem Zwang des reformierten Christentums entronnen sind.

Im Zusammenhang mit diesem langsamen Vordringen der Volksfröhlichkeit und -freiheit mußte überhaupt das ganze patriarchalische System der Volksbevor-

1) SAApp.
2) Vgl. Meiners, a. a. O.[2] III, 142.

mundung durch die Regierungen eine Einschränkung nach der andern erleiden. Das zeigt sich am deutlichsten in der Geschichte der Pracht- und Aufwandgesetze während dieses Zeitraums. Man erinnert sich, wie durch diese Gesetze der erlaubte und der verbotene Luxus auf dem Gebiet der Kleidung, der Mahl- und Hochzeiten, der Kutschen und Bedienung usw. exakt umschrieben war, und wie das ganze Privatleben, soweit es irgendwie dem Auge des Gesetzes zugänglich war, eingeschnürt und polizeilich unterbunden war. Nun blieben freilich diese Aufwandgesetze allenthalben in Kraft, und die verschiedenen Redaktionen in den letzten Jahrzehnten beweisen, bei allen Differenzen im einzelnen, durchaus die zähe Fortdauer des herrschenden Systems. Aber einmal begannen die gescheiteren Ratsherren selber das Lächerliche dieser staatlichen Aufsicht über das Privatleben zu empfinden und sich ihrer zu schämen, sogar wenn sie selber bei der neuen Redaktion mithelfen mußten. Isaak Iselin z. B. erzählt seinem Freund Frey nicht ohne Spott von den lächerlichen Debatten der sog. Reformationsherren und ihren neuesten kleinlichen Verordnungen über die Garnitur der Röcke der Frauen.[1] Dann aber half sich die Bürgerschaft ganz einfach durch Ignorieren und Uebertreten dieser Aufwandgesetze und konnte darauf rechnen, daß ganz unmöglich der Staat überall, wie einst in Calvins Tagen in Genf, seine wachenden Augen offen habe, und daß die ganze Gesetzgebung auf diesem Gebiet nicht mehr so furchtbar ernst zu nehmen sei. Aus Basel erzählen fast alle fremden Beobachter von der Strenge der hier geltenden Prachtgesetze, aber fast alle fügen Beispiele hinzu, wie man sie klug zu umgehen müsse, ja wie leicht es eigentlich sei, sich um sie zu drücken. Ein Reisender meldet, wie viel man die Basler ihren Spott und Aerger über diese Gesetze Ausdruck geben hört;[2] ein anderer hebt speziell hervor, wie die Basler Frauenwelt punkto Kopfzeug langsam, wohl nicht ohne einen Schein von schüchterner Bescheidenheit, sich dem Aufputz nähert, womit ihre Gespielinnen in Bern, Lausanne, Genf und Neuenburg schon lange geglänzt haben.[3] Wieder ein anderer erzählt — und das ist weit schlimmer —, daß die vornehme Basler Jugend im Ausland ganz anders zu leben weiß, als sie es in der Vaterstadt zeigen dürfte.[4] Was will es daneben sagen, daß man in Basel keinen Bedienten hinten auf der Droschke aufsitzen haben durfte! Welcher Maßstab für Einfalt der Sitten! Anders lautet das Urteil der Fremden über Zürich: die Sumptuargesetze galten hier als besonders scharf, und es hieß, sie würden ohne Rücksicht auf reich und arm angewendet.[5] Freilich, fügt ein Franzose hinzu, gebe es doch viel Luxus auch in Zürich;[6] aber es war doch ein Unterschied, wenn in Basel kein Bedienter hinten aufsitzen durfte, in Zürich aber der Gebrauch des Wagens im Innern der Stadt überhaupt verboten war.[7] Von Schaffhausen hinwieder heißt es gelegentlich, die Aufwandgesetze seien hier weniger streng als anderswo, man treffe Wagen

1) Iselin an Frey, 12. Mai 1769.
2) de Mayer, a. a. O.
3) Hirschfeld[2].
4) Küttner, a. a. O.
5) Birkenheim, a. a. O.
6) de Mayer, a. a. O.
7) Coxe, Robert, a. a. O.

und Livreen bei reichen Leuten.[1] Die Reformationskammer, bemerkt ein anderer, sei in Schaffhausen ganz untätig; man kleide sich, wie man wolle.[2] St. Gallen dagegen galt als Stadt mit besonders strenger Polizei- und Kleiderordnung, die Luxusgesetze seien hier wirklich in Kraft; indessen fehle es nicht an Emanzipationslustigen, und besonders einige Frauenzimmer mit französischem Geschmack durchbrächen die Gesetze. „Es neigt sich hier alles so sehr zur Aufklärung," schreibt Afffprung 1784, „daß ich nicht zweifle, ich werde, wenn ich nach einem halben Dutzend Jahren wieder das Vergnügen haben sollte, hieher zu kommen, alles, was schön und artig ist, umgekleidet finden."[3] Nun, so sehr hat die Entwicklung auch in St. Gallen nicht geeilt; aber es bleibt auffallend, wie ein scharfsichtiges Auge sogar in dieser besonders frommen Stadt so früh schon den Ansatz zur allgemeinen Emanzipation entdeckte. Bern endlich genoß in der Schweiz bei Fremden den Ruf, daß seine Aufwandgesetze nicht so streng seien wie die von Zürich und Basel; sie seien auch nicht so wie im Anfang des Jahrhunderts, aber doch noch viel zu scharf für Ausländer, besonders auch für Franzosen, was bei dem großen Einfluß des französischen Geschmacks gerade auf die Berner Gesellschaft etwas heißen will. Ruhmvoller klingt es noch, wenn man den Bernern nachrühmte, daß die Gesetze hier wenig getäuscht würden;[4] umgangen wurden sie freilich auch hier und wohl nicht bloß mit dem Genuß fremder Weine; man ließ Fabriken erblühen, deren Erzeugnisse (Spitzen, Seidenstoffe) zu tragen gesetzlich verboten war.[5] Das Ganze macht uns heute einen bemühenden Eindruck. So viel Gesetzesparagraphen — so viel tägliche Uebertretungen, und was für ein Beispiel von Respektierung der Gesetze gab die vornehme und privilegierte Stadtbürgerschaft dem Landvolk, das am Sonntag nach dem Hauptort strömte und dort Zeuge aller dieser Gesetzesumgehungen war!

Erinnern wir uns aus einem früheren Zusammenhang, daß sich von seiten des Staates in der gleichen Periode die Lockerung, ja der Zerfall der Sittengerichte bemerkbar machte und daß von überallher Klagen über den Verfall der alten Kirchenzucht einliefen.[6] Offenbar stehen beide Bewegungen im Zusammenhang. Die Emanzipationslust der Laien findet ihr Echo in den Seelen der Regierenden, und Volk und Magistrat beginnen sich nach Zuständen zu sehnen, da ein jeder Freiheit des Eigenlebens besitzt und kein Geistlicher ihm in sein Privatleben hineinregieren darf. Wir treten in den Beginn der individualistischen Periode der Neuzeit; erst in den Beginn, denn vorläufig werden die alten Polizeigesetze nirgends aufgehoben, und so gern sich die regierenden Stände persönlich alle Freiheiten gönnen möchten, so wenig sind sie einstweilen bereit, ihren Untertanen diese Freiheiten zu bewilligen. Erst der Zusammenbruch des *ancien régime* in der Revolution brachte vorübergehend dem reinen Individualismus den Sieg.

1) Storr, a. a. O.
2) de Mayer, a. a. O.
3) J. M. Afffprung, Reise durch einige Kantone der Eidgenossenschaft p. 47 f.
4) Meiners, a. a. O.[1] I, 259.
5) Mme. Gauthier, a. a. O. 1271.
6) Vgl. oben p. 541 ff.

Die Beurteilung solcher großer, weit über die Schweiz hinausgreifender Bewegungen hängt selbstverständlich stark vom Standort des Urteilenden ab; es gibt in solchen Dingen keine objektiven Normen. Uns liegt hier daran, auf die Doppelseitigkeit hinzuweisen. Es war ein Durchbruch zu mehr natürlicher Freude und Freiheit, zum eigenen Lenken der Lebensführung, zu kraftvoller Diesseitigkeit und frischem Weltgenuß, all das im Gegensatz zu einer langen Periode der Bevormundung, der Unterdrückung des Natürlichen und der Einschränkung der individuellen Lebensinstinkte. In all dem lag Notwendigkeit und, wenn man will, auch Fortschritt. Aber Hand in Hand damit ging das Erblassen hoher christlicher und sittlicher Ideale, freilich aufgezwungener, aber doch hoher Ideale der Einordnung des einzelnen in ein System der Solidarität, der Kontrolle eines Gesamtgewissens gegenüber den Instinkten des einzelnen und der erzieherischen Fürsorge des Ganzen für ihn. Indem die Tendenz erstarkte, den einzelnen auf sich selbst zu stellen und sich selbst zu überlassen, ihn mit möglichst viel Rechten und Freiheiten auszustatten, übersah man seine wirklichen Schwächen und Gebundenheiten, belastete ihn mit Aufgaben der Selbstbeschränkung und Selbsterziehung, für die ihm alle Voraussetzungen fehlten, und gab ihm auch das verhängnisvolle Recht, sich und andere um sich herum kraft seiner eigenen Freiheit zu verderben. Es ist die Lage, in der wir uns noch heute befinden und deren Schattenseiten allmählich sogar dem Blinden deutlich werden.

Zu dieser allgemeinen Gefährdung der reformierten Sittlichkeit treten in der Schweiz noch eine Reihe von Spezialfaktoren, welche den begonnenen Prozeß der Emanzipation unheilvoll beschwerten. Dazu gehört in erster Linie der Aristokratismus des herrschenden Regierungssystems.[1] Wenn sogar in den Landkantonen der Einfluß einzelner Familien fast dynastische Dimensionen annahm und ihre demokratische Verfassung zu einem Scheinwesen degradierte, so mußten vollends in den Stadtkantonen alle gefährlichen Auswüchse der Aristokratien seit dem 17. Jahrhundert zur Geltung kommen. Der gemeinsame Grundzug der Verfassungen von Bern, Zürich, Basel und Schaffhausen ist die ausschließliche Erhebung der Stadt über die Landschaft bis zur Entrechtung mancher alten Landteile, die ihre früheren Freiheiten verloren, die strenge und immer strengere Abschließung der Stadtbürgerschaft gegenüber den Niedergelassenen und den Hintersassen, und innerhalb der Stadtbürgerschaft die Einschränkung der regimentsfähigen Familien auf eine immer kleinere Zahl. In diesem letzten Punkt ist Bern den Weg einer ausschließlichen Familienaristokratie bis zur äußersten Konsequenz gegangen, während die andern Städte formell bei mehr demokratischen Verfassungen verharrten und z. B. in St. Gallen Kaspar Steinlin, der Sohn eines armen Feilbieters, der selber in der Jugend als Knecht und Garnsieder bekannt war, rein infolge seiner Tüchtigkeit und sittlichen Integrität zum Bürgermeister aufrücken konnte.[2] Das Berner Patriziat nimmt denn auch seine Sonderstelle in den Schweizerstädten ein; es war ebenso bekannt durch seine Geringschätzung der Wissenschaften und des Handels wie durch seine rein militärische

1) J. Dierauer, Geschichte der schweiz. Eidgenossenschaft IV, Kapitel 1 u. 7; für Zürich Ad. Hadorn, Die politischen und sozialen Zustände im Kanton Zürich gegen Ende des 18. Jahrh., 1890.

2) Vgl. seine Biographie von Peter Scheitlin und von Scherer, 1814.

und politische Ausbildung, seinen unbändigen Stolz und seine im großen und ganzen bewährte Weisheit und Geschicklichkeit.[1] Wenigstens die deutsche Landschaft erfreute sich unter dieser Aristokratie eines großen Wohlstandes und Behagens und stand auch treu zu den gnädigen Herren in der Hauptstadt ohne einen Schatten von Emanzipationsgelüsten; fürwahr kein schlechtes Zeichen für die Berner Regierung. Trotz diesen lokalen Unterschieden treten überall dieselben Gefahren des aristokratischen Regiments zutage; d. h. die besonderen Tugenden, welche es erheischt, waren allenthalben in geringem Maß verbreitet, nämlich die vollständige Uneigennützigkeit und Sachlichkeit in der Verwaltung und Rechtsprechung, der hohe verantwortungsvolle Sinn, gepaart mit strengster Selbstzucht und Selbstbeschränkung, und die weitschauende Fürsorge für das wahre Volkswohl samt den richtigen Mitteln, es im Einklang mit den sich wandelnden Zeitbedürfnissen zu befördern. Es mochte vielen unserer regierenden Stände nicht an ererbter Weisheit und Regierungsgeschicklichkeit fehlen, die von Geschlecht zu Geschlecht als kostbare Mitgift dem einzelnen vererbt wurde; auch die Kunst, Haus zu halten im kleinen und großen, die altschweizerische Einfachheit und Erhabenheit über äußern Modeglanz war bei manchen vorhanden, ebenso ein Rest des echten Patriarchalismus, der von keinem eigenen Glück, getrennt vom Glück der Anbefohlenen, etwas wissen will; aber der übermächtigen Gefahr, in die bevorzugte Stellung als in ein selbstverständliches Privileg hineinzuwachsen, ihre besonderen Freiheiten und Vorzüge nach allen Seiten, auch auf Kosten der Untertanen, auszubeuten, diese als Mittel zum eigenen Glück und Glanz anzusehen und die Standesvorteile auf Kosten der Menschlichkeit voll zu genießen, sind nicht allzuviele völlig entgangen. Es entstand bei den meisten der regierenden Familien ein unglaublicher Standes- und Regierungsdünkel, der zu der wirklich aufgebrachten Arbeit, Fürsorge und Hingabe an den Regierungsberuf in gar keinem Verhältnis stand. Freilich setzte hier auch kurz nach der Mitte des Jahrhunderts eine starke Gegenbewegung unter den Intellektuellen ein, als deren Führer wir Bodmer und überhaupt die Patrioten, die Freunde der Helvetischen Gesellschaft, bezeichnen können. In diesen Kreisen fanden Rousseaus Weckrufe ein Echo; hier strebte man zum Menschen und zur einfachen Menschlichkeit zurück; hier pflegte man alten, einfachen Schweizersinn, der in jedem Schweizer den Bruder begrüßte, und suchte über alle Standesgegensätze hinweg das Menschliche und Schweizerische zu stärken. Aber dieser geistig so hochstehenden Richtung kam nur ein verschwindender Einfluß auf das Regierungssystem der herrschenden Orte zu, ja manchen Helvetiern lag selbst das Aristokratische noch mächtig im Blut, und sie wären vor jeder eingreifenden Veränderung der Regierungsformen mit höchster Furcht zurückgeschreckt, darin übrigens von Rousseau, ihrem Propheten, nicht so sehr verschieden.

Es ist höchst lehrreich, Pestalozzis Schriften aus dem *ancien régime* daraufhin zu lesen als einzigartiges Zeugnis eines jungen Mannes, der in Bodmers Schule zuerst den Rousseauismus und Demokratismus konsequent mit Gefühl und Leidenschaft durchlebt hat, dann, vielleicht unter Tschiffelis Einfluß, die guten

1) Man lese die Zeichnung der Berner Aristokratie bei Meiners[1], wiederholt in [2]I.

Seiten der geltenden Aristokratie, zumal der aufgeklärten Aristokratie, begreifen lernt und beinahe bis zur französischen Revolution ein Lobredner dieses politischen Ideals wird, bis er endlich, von allen Seiten durch die wirklichen, regierenden Stände enttäuscht, sich gänzlich den revolutionären und demokratischen Ideen in die Arme wirft und selber durch seine scharfe Kritik der Schwächen des geltenden Regierungssystems die Revolution vorbereiten hilft. Vielleicht verstand kein Mann die Lichtseiten, die wundervollen Aufgaben und Pflichten einer aufgeklärten, aristokratischen Regierung so anschaulich seiner Zeit vorzuführen wie dieser zuerst so revolutionäre Zürcher, der als glühender Freiheitsfreund begonnen hatte. Schon in der „Abendstunde eines Einsiedlers" zeichnet Pestalozzi die hohe Gestalt eines Fürsten, der Bild der Gottheit, Vater seiner Untertanen ist und keine höhere Aufgabe kennt, als das Volk zum Genuß der Segnungen seines Wesens emporzubilden.[1] Deutlich spürt der Leser den menschlichen und demokratischen Unterton dieses Gemäldes; das Erste für Pestalozzi ist die Bildung zum Menschen und zum Kind Gottes, und einzig auf dieser Grundlage, also auf der Grundlage ideeller Gleichheit, erhebt sich der besondere Beruf des Fürsten und seine besondere Kraft. Pestalozzi will nur einem solchen Aristokratismus, der durch die schlichte Menschlichkeit und den Gottesglauben hindurchgegangen ist, das Wort reden. Und dementsprechend bestimmt er auch den Beruf des Fürsten als Auferziehung und Emporbildung seiner Kinder (der Untertanen) zu jedem Segensgenuß der Menschheit, d. h. zu einer ideellen Aufhebung aller künstlichen Standesunterschiede. In all dem verrät sich in Pestalozzi der ehemalige Demokrat. Aber trotzdem will er den Regierenden ihre überkommene Regierungshoheit belassen; er will ihnen lediglich ihre hohen sittlichen Aufgaben ins Gewissen rufen und will sie auf den festen, religiösen Grund stellen, der einen Mißbrauch ihrer Regierungsgewalt unmöglich machen soll. Die Illustration zu diesem kurzen Programm bringt dann „Lienhard und Gertrud" mit der Idealgestalt des Junkers Arner, dieses wahren Vaters seiner verwahrlosten Untertanen. Pestalozzi hat ihn keinem seiner Zeitgenossen nachgebildet, höchstens alle guten Züge ihm bekannter aufgeklärter und philanthropischer Patrizier zusammengesetzt; aber er legte zweifellos in diese Idealgestalt den schönsten Teil seiner eigenen Hoffnungen und Wünsche hinein; er suchte zu zeigen, wie die Liebe und Einsicht solch eines einzigen regierenden Mannes im Bund mit tüchtigen, hochstehenden Freunden und Mitarbeitern zuerst ein kleines abgeschlossenes Stück Erde und von hier aus weitere und weitere Kreise zu einem Stück Gottesreich oder doch zu einer Stätte echter Menschlichkeit, Menschenkraft und Menschenglückes emporzuheben weiß. Die Kräfte, die ein solcher fürstlicher oder junkerlicher Reformator besitzen muß, sind Einsicht und sittliche Kraft, Einsicht in die konkreten, realen Verhältnisse, in das wirkliche Wesen der Menschennatur, in die nahen und fernen Ursachen alles Unglücks und aller Verkommenheit und in die erreichbaren und faßlichen Mittel, um sie stufenweise zu heben und den bestmöglichen Vorteil aus allen vorhandenen Kräften des Guten zu ziehen, dazu aber Glaube an den Vatergott, der aller Vater ist, und der dem

1) Werke III, 323 f.

Regierenden seine verantwortungsvolle Vaterwürde den Untertanen gegenüber gegeben hat, und Liebe, warme, zähe, geduldige Bruderliebe, auch zu den schon Aufgegebenen und Verkommenen. Beides soll nach Pestalozzi zusammengehen, Realismus und Idealismus, Wirklichkeitssinn und hoher Glaube, wenn solide Arbeit, nicht Pfuschwerk getan werden soll. Gerade diese Verbindung ist so echt schweizerisch; denn ein in die Wolken fliegender Optimismus ist unserem Wesen fremd. Die Schlußteile des großen Werkes münden aus in eine gründliche Volkserziehungslehre und eine Volksgesetzgebung, die überall mit den realen Menschenkräften und Volkskräften rechnet und sie nicht ins Engelhafte, sondern ins Menschliche und Volkssittliche emporheben möchte. So, dürfen wir sagen, denkt sich Pestalozzi eine ideale schweizerische Aristokratie, die das unerzogene und unmündige Volk auf die Höhe menschlicher Gesittung bringen sollte.[1]

Halten wir hier das eine fest: ohne Kräfte des Glaubens und der Liebe, religiöse und sittliche Kräfte, kann nach Pestalozzi kein Erzieher oder Gesetzgeber seinen Beruf erfüllen. Der Vatersinn Arners, das ist die hohe Kraft, an der letztlich alles hängt, d. h. aller Patriarchalismus und aufgeklärte Aristokratismus zieht seinen Segen aus der Kraft der Religion. Hierin geht Pestalozzi mit der altreformierten Denkweise ganz zusammen. Er würde, sie ergänzend, die Verstandeskräfte, die rechte Bildung, höher schätzen als die Altreformierten; aber wo anders als auf reformiertem Boden wäre ein Satz gewachsen wie der: „Alle Kraft der Menschheit wirkt nur Segen durch ihren Glauben an die Gottheit, und der Vatersinn des Fürsten, diese einzige Quelle alles Volkssegens, ist Folge seines Glaubens an Gott"?[2] Das ist wie ein letztes Aufleuchten der altreformierten Staatsauffassung.

Indes, all das waren Wünsche, ideale Hoffnungen; es war kein Bild der wirklichen schweizerischen Aristokratie. Das wußte Pestalozzi nur zu gut, und es kam für ihn die Zeit, da er es auch offen zu sagen sich gedrängt sah. Während der Revolutionsjahre schrieb er sich seine „Figuren zu meinem ABCbuch" zusammen, deren größter Teil aus Satiren über die Sünden und Torheiten der herrschenden Klassen besteht.[3] Es ist freilich Stimmung der Revolutionszeit darin; die Augen sind auf einmal unheimlich hell geworden; es gewinnt alles einen andern Aspekt, als es früher gehabt haben mochte. Und doch sind lauter Erfahrungen Pestalozzis aus den früheren Jahren darin verwertet, und das Ganze kann als Schlußurteil eines der Besten dieser Zeit über die Verderbnis des aristokratischen Regimes aufgefaßt werden. Der Graf, der Junker, der Amtmann sind besonders häufige Figuren dieser Fabeln. Ihr Wesen wird immer in gleichen Strichen gezeichnet: Herrenstolz, Genuß der Standesprivilegien, bornierter Eigensinn, verbunden mit Verachtung des gemeinen Volks, empörender Ungleichheit der Rechtspflege für vornehm und niedrig, Verständnislosigkeit für das sittliche Gefühl und die wach-

1) Vgl. dazu Pestalozzis Brief an Fellenberg vom 19. Nov. 1792 (Pestalozzi-Bibliographie II p. 37): „Lienhard und Gertrud wird indessen ein ewiges Denkmal sein, daß ich meine Kräfte erschöpft, den reinen Aristokratismus zu retten".

2) Abendstunde, Werke III, 326.

3) Werke VI, wo aber der Text der späteren Ausgabe gedruckt ist; ich zitiere im folgenden nach dem Originaltext von 1797 (in Klammern die Nr. bei Seyffart).

sende Empörung des Volkes, möglichstes Niederhalten desselben in Unwissenheit und, etwa als Entschädigung für den Entzug des Rechts, ein „Uebermisten mit Wohltaten".[1] Man denkt an Carlyles immer wiederkehrende Klage im 19. Jahrhundert über die Regierenden, die nicht regieren, nicht erziehen, nichts kennen, und die aus ihrer bevorzugten Stellung nur die Rechte ohne die Pflichten ableiten. Besonders scharf greift Pestalozzi Beispiele von fortgesetzter Entrechtung der Bauern durch die Herren heraus; man lese Nr. 213 (198) „der Junker Milichius":

„Seine Bauern besaßen einen Weg in den Berg als ein Dorfrecht, und er hatte den Mitgenuß des Weges als ein Bauernrecht. Aber er verwandelte sein Bauernrecht in ein Schloßrecht und verbot dann seinen Bauern den Mitgenuß des Schloßwegs.

Sie machten Vorstellungen dagegen; aber es ward ihnen von der Kanzlei bedeutet: was von seiten Seiner Wohlgeboren zu erkennen und zu verordnen beliebt und geruht worden, dabei habe es sein endliches Bewenden. Um ihnen aber sein anderweitiges hohes und geneigtes Wohlwollen zu bescheinen, erlaubte er ihrem Dorf ein neues Schenkhaus."

Es folgen noch weitere, höchst bezeichnende Erzählungen von diesem Junker Milichius. Es war früher einmal anders gewesen. Pestalozzi blickt nicht ohne Wehmut in die alte, bessere Zeit zurück, z. B. in Nr. 131 (132) „Noch einmal — wo wird es sich enden?":

„Sein Urvater baute auf Siegel und Briefe, sein Ahnherr auf die Grundsätze des Rechts, sein Großvater auf Frömmigkeit und Mäßigung, sein Vater auf Schleichwege, er auf das mir nichts und dir nichts der äußern Gewalt."

Denselben Verfall führt uns Pestalozzi in kurzen, mächtigen Strichen vor im „Patriotentraum" Nr. 227 (233). Zwei große Zeiten hat nach ihm unsere Schweiz gehabt, die Zeit Tells und die Zeit Zwinglis, aber beidemal erhielt sich der Hochflug des Geistes nicht. Man beachte, wie er von den drei letzten Perioden seit der Reformation spricht:

„In der fünften Periode vom Stillstehen dieses Hochflugs; vom Einlenken in den Karren der Routine; von dem seelenlosen Anbeten des Meisterworts; vom Erschlaffen der Volkskraft im Denken und Handeln, im Wissen und Wollen; von Wahrheit erstickenden Formen der Lehre; von Tugend tötenden Formen des Glaubens; von Wort und Treue tötenden Formen des Rechts; von Siegel und Briefe untergrabenden Formen des Herrschens; von Ehre tötenden Formen der Macht und von den Schleichwegen, in denen der böse Geist dieser Dinge im Land herumspukt.

In der sechsten Epoche von den vielseitigen Folgen dieses Stillstehens des Guten; von Fortschritten in allem Bösen; von einem neuen Einfluß des Auslandes auf oben und unten; von einem neuen Lachen des Hochmuts; von einem neuen Weinen der Demut; von Kisten mit Geld; von goldnen Ketten; von Seiden, von Baumwolle, vom Poltern und Kriechen; von großen Perücken; kurz von einer alle Staatskraft auflösenden Loslassung einer zügellosen Selbstsucht, die die Abschwächung und innere Erniedrigung aller Stände und aller Verhältnisse zur Folge haben mußte.

In der siebenten vom Sichtbarwerden aller Folgen dieser Selbstsucht; vom bösen Ratgeben der Not und mitunter etwas von dem Kessel, in welchem die Natur eine neue Ordnung der Dinge nun kocht."

Diese letzte Epoche fügt bereits der Revolutionsfreund Pestalozzi hinzu. Aber ist dieser Geschichtsabriß nicht von frappanter Wahrheit? Die regierenden Klassen

1) Ebenda, Nr. 164 (160), Junker Fritz und seine Bauern.

in unsern Schweizerstädten waren ihrer großen Erziehungs- und Regierungsaufgabe auf die Dauer immer weniger gewachsen. Als die neue Zeit kam, klammerten sie sich an ihre Privilegien, versteiften sich auf ihr altes System der Bevormundung und Niederhaltung aller anderen Volksklassen, vernachlässigten die Volkserziehung und Volksbildung, viele von ihnen zweifellos aus Furcht, es könnte eine zu weitgehende Volksbildung ihrer Standesherrschaft gefährlich werden. Und daran änderte die Aufklärung sozusagen nichts; ihre feinere geistige Kultur diente in keiner Weise dazu, Mensch mit Mensch über die Standesunterschiede hinweg zu verbinden; ja gerade der aufgeklärte Aristokratismus fühlte sich noch erhabener über das Gemeine als der ältere, wild gewachsene aristokratische Standesgeist. Wo die religiöse Auffassung vom Regierungsberuf mit der hohen sittlichen Verantwortung vor Gott aus den Herzen und Gewissen verdrängt wurde, konnten die neuen intellektuellen und ästhetischen Kräfte keinen Ersatz schaffen; ja gerade durch das Hinschwinden des altreligiösen Vatersinnes und Gottesglaubens, dessen Kraft Pestalozzi umsonst lebendig zu halten suchte, ging das letzte segensreiche Gegengewicht gegen den aristokratischen Dünkel verloren.

Ein zweiter verhängnisvoller Faktor war der neue Einfluß des Auslandes auf oben und unten, den Pestalozzi für seine sechste Periode hervorhob. Das Ausland heißt für die damalige Schweiz soviel als Frankreich, da sich kein anderes Land mit dem Glanz und Weltruhm der französischen Kultur messen konnte. Pestalozzi ist nur einer unter den vielen, die besonders aus Frankreich die Sittenverderbnis nach der Schweiz herüberströmen sahen. Der erste große Warner war Beat Ludwig v. Muralt in seinen Briefen über die Engländer und über die Franzosen gewesen; er hatte es als erster gewagt, das Künstliche, Aeußerliche und Hohle des französischen Gesellschaftstons ins wahre Licht zu setzen, und seinen Schweizern — er dachte an die deutschen Schweizer, auch wenn er französisch schrieb, — rief er zu, sich selber treu zu bleiben. Ihm nach hatte Albrecht Haller in seinen Gedichten aus den trüben Erfahrungen des französisierten Bern herausgesungen, wie „der Durchbruch fremder Sitten Helvetien mit Lastern angefüllt habe",[1] und klagte:

Nein, also war es nicht, eh Frankreich uns gekannt,
von unsern Lastern war noch manches ungenannt,
die Ueppigkeit war noch durch Armut weggeschrecket,
und Einfalt hielt vor uns manch feines Gift verdecket.[2]

Am schärfsten drückt es Pestalozzi einmal aus in den Uebergangstagen des Jahres 1814, als Europa die politische Weltherrschaft Frankreichs abzuschütteln im Begriffe war:[3]

„Freund der Menschheit, Freund des Vaterlandes, erforsche das Verderben, dem Europa und auch du, mein Vaterland, unterlegen bist, in seinen Ursachen und Quellen! Verhehle es dir nicht: es ist historisch richtig, daß Frankreichs Hofton, daß der Ton seiner Hauptstadt, seine Theater, sein Luxus, seine Feudalverhärtung, sein die Rechte der Stände

1) Die verdorbenen Sitten 1731, Vers 79 f.
2) Der Mann nach der Welt 1733, Vers 145 f.
3) Werke XI, 141 in der Schrift: An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes.

höhnendes königliches Bonmot: *l'Etat c'est moi!* sein „*tel est notre plaisir*", seine mit diesen Bonmots und *bons plaisirs* zusammenhängenden Finanz- und Militärgrundsätze, seine von diesem Tun und Leben der Nation ausgehende und von ihr abhängende Literatur und damit seine Zivilisationserziehung, den Ton der meisten Höfe des Weltteils, ihrer Hauptstädte, ihrer öffentlichen Behörden, Gewalten und selber ihrer Erziehungs- und Bildungsanstalten bestimmt, und so wie dieser Ton war, beides, die Throne und ihr wesentliches Interesse, irre gemacht und zugleich den Gemeingeist, die Gemeinkraft der Völker sinnlich beschränkt, erniedrigt und gehindert, zu der geistigen, sittlichen und bürgerlichen Erhebung und zu der menschlichen Veredlung zu gelangen, zu welcher die meisten europäischen Völker ohne den Einfluß Frankreichs gereift wären."

Am meisten französisiert war unter den deutschschweizerischen Städten Bern. Das hing mit seiner Lage zusammen und mit den durch die Kriegsdienste entstandenen engen Verbindungen des bernischen Patriziats mit der französischen Krone. Alle vornehmere Erziehung war hier Erziehung nach französischem Muster und womöglich durch französische oder welsche Hauslehrer. Zwar der Engländer Moore meint noch, wenn die Berner Jugend in den fremden Kriegsdiensten ihre Jugendhitze vertan hätte, legte sie nach ihrer Rückkehr alle fremden Sitten und Moden mit der Uniform ab und es wären wieder nichts als Berner.[1] Aber der Deutsche Küttner wird eher recht haben, wenn er es der Erziehung im ausländischen Kriegsdienst zuschreibt, daß in Bern jetzt so viel fremde Tonarten, Eleganz und Sitten herrschen wie in keiner andern Hauptstadt; „das gesellige Leben", fährt er fort, „hat dadurch gewonnen, das Publikum hat mehr Feinheit und Politur bekommen; aber die Sitten haben schrecklich dadurch verloren. Man hört beständig in Bern Gerüchte von Galanterien und Intriguen, von geschiedenen Ehen und von Männern und Frauen, die durchgehen."[2] Besonders trüb schildert Meiners die Berner Sittenverderbnis, die er mit Recht nicht bloß aus fremden Einflüssen, sondern aus der Trägheit der Berner, ihrem Mangel an gemeinnütziger Betätigung und ihrer Verachtung der Arbeit ableitet. Man höre von der Zunahme der Bankerotte in der Stadt. Die eheliche Treue sei keine notwendige Tugend mehr. Meiners entwirft besonders ein abschreckendes Bild der Damenwelt: sie schminke sich, sie mache in allem die Französinnen nach; den Morgen bringe sie zu mit ihrem Putz und in Gesellschaft junger Herren; den Abend füllten Assemblées, Gastmähler und Bälle aus; das ganze Leben gehe auf in einem Wirbel unaufhörlicher Zerstreuungen. Und wie die Muttersprache in Bern vor dem Französischen nichts galt, fiel ihm allenthalben auf.[3] Es wäre ja lächerlich, für alles Verkehrte und Schlechte in Bern auf einmal die Franzosen verantwortlich zu machen; zu jeder Verführung braucht es bekanntlich ihrer zwei. Aber wenn einmal die Erziehung, die Geselligkeit, der Umgangston und die Sprache französisch geworden sind, wird freilich auch die ganze damalige französische Lebensauffassung in den Herzen Eingang gefunden haben. Die Kluft zwischen den Regierenden und den Untertanen auf der Landschaft wurde durch den neuen Bildungs- und Sprachgegensatz verstärkt; es war, wie wenn zweierlei Menschen sich gegenüberständen, und es gab demnach zweierlei Moral, französische Herrenmoral und berndeutsche

1) Moore, a. a. O. 179.
2) Küttner, a. a. O. 170 f.
3) Meiners, a. a. O.[1] 252 f., 262 ff.

Bauernmoral. Das Schlimmste aber war die Lockerung des Familienlebens, zu der die französische Literatur und das Beispiel der Pariser Gesellschaft reizen mußten. Man weiß, mit welchem Eifer Rousseau gegen diese Gefahr ankämpfte; aber in Bern scheinen ihr einzelne Gesellschaftsklassen unterlegen zu sein. Es sind nicht die fremden Reisenden, sondern es ist ein bernischer Stadtpfarrer, David Müslin, der in einer Bettagspredigt vom Jahr 1790 ein trostloses Bild der Berner Stadtsittlichkeit entwirft.

Er erinnert an die Kindsmörderin, die am 1. Juni 1790 hingerichtet worden war, und konstatiert dann, es sei keine Besserung eingetreten. Man spricht von einem zahlreichen Heer der Hurer und Ehebrecher, der Verführer und Verführerinnen, der feilen Dirnen, der Gelegenheitsmacherinnen und all der Tausend, die in und um die Stadt von diesem abscheulichen Gewerbe sich nähren.

Bereits 1788 hatte der nämliche Prediger in einer Bettagspredigt seinen Finger auf die Sünden der Unkeuschheit gelegt und auf die Dimensionen hingewiesen, die gerade dieses Laster in der Gesellschaft annehme; 1794 wiederholte er seine Klage:

„Die Ehe ist nicht mehr heilig; Hurerei und Unzucht nehmen im ganzen Land überhand und wird allgemeine Sitte."

1796 griff er direkt die Häuserbesitzer an, die um größerer Zinse willen ihre Häuser zu Hurenwinkeln leihen, und andere, die alle Unordnung in Kellern und Wirtshäusern dulden, um am Zinseinkommen nicht verkürzt zu werden; denn das Geld sei der Angelpunkt, um den alles sich dreht. Wir werden solche Schilderungen nicht verallgemeinern; wir werden nie vergessen, daß die gleiche französische Literatur in Rousseaus *Nouvelle Héloise* den Lobpreis der Heiligkeit der Ehe gesungen hat, wenn auch der Weg bis zu diesem Heiligtum etwas schlüpfrig und gefährlich beschrieben wird. Und ein Philipp Albert Stapfer z. B. ist gesättigt mit französischer Bildung und französischer Feinheit und dabei sittlich vollkommen intakt. Es lag also nicht einfach am Französischen; es lag hauptsächlich an den Berner Patriziern, an den von Meiners klar geschauten Erbfehlern der Berner Junkerschaft, wenn sie aus Frankreich unschweizerischen Standesdünkel und unschweizerische Frivolität mit heimbrachten; aber ein Ruhm für die Geschichte Berns wird niemand diese Zeit seiner vollkommenen Verwelschung nennen; es war ein Verfall, der vorläufig nur durch das Glänzende und Zierliche der Pariser Kultur oberflächlich zugedeckt wurde.

Weit schlechter paßten die französischen Manieren zur Basler Art, deren Steifheit, Zurückhaltung und Ernsthaftigkeit den meisten Fremden damals auffiel, und deren Empfänglichkeit für das Fremde weit hinter der bernischen zurückstand. Und doch war auch hier von der Mitte des Jahrhunderts an alle feinere Bildung durchaus französisch. Zwei so gute Jugendfreunde wie Isaak Iselin und Hauptmann Joh. Rud. Frey schrieben sich französische Briefe, und wollte man eine schöne Predigt hören, so ging das feinere Basel regelmäßig in die französische Kirche, die als Modekirche galt und wirklich über einige glänzende Rednertalente verfügte. Es bestand auch wieder eine Verwandtschaft zwischen dem Basler Geist und dem französischen Wesen, wie denn ein Isaak Iselin zeitlebens einen Voltaire zu

genießen wußte und in seinem ganzen eigenen literarischen Geschmack mehr französischen als deutschen Geist verkörperte. Gegen Voltairesche Witze und Bonmots war man wehrlos und hielt ihm dafür seine ganze Frivolität zugut. Iselin ist trotzdem dabei ein Tugendmuster geblieben und mutet uns in seiner ganzen Bravheit und Gemeinnützigkeit wieder deutsch und nicht französisch an. Aber sein Freund Frey, der die längste Zeit seines Lebens in französischem Kriegsdienst und in französischer Gesellschaft verbrachte, ist — seine Briefe beweisen es — der laxen französischen Moral zeitweilig erlegen, und dazu paßt es nicht schlecht, daß er in seinen alten Tagen fromm wurde und auf alle mystischen und magischen Geheimtuereien der korrupten und abergläubischen Pariser Gesellschaft hereinfiel. Das war die Zeit, da der junge Pierre Ochs, der spätere Revolutionär seiner Vaterstadt und der Verräter der Schweiz an Frankreich, unter dem Einfluß der neumodischen französischen Bildung — Frey, sein älterer Freund, macht selber die Schriften Voltaires, Diderots usw. dafür verantwortlich — allen möglichen Jugendtorheiten zum Opfer fiel, immerhin noch ein Cato im Vergleich zum Leben der jungen Pariser.[1] Eine schwere Krankheit riß den jungen Alkibiades-Ochs aus seinem Vergnügungstaumel heraus und brachte ihn langsam auf bessere Wege. Er mag uns doch als ein Beispiel dienen, wie eine fast gänzlich im Ausland und in französischem Gesellschaftston zugebrachte Jugend verwüstend auf das Innenleben eines jungen Baslers in den entscheidenden Jahren wirken mußte. Und welche Kluft mußte sich zwischen einen solchen Basler Freigeist und das altväterische Milieu seiner Vaterstadt, ihr altschweizerisches Empfinden, ihre altererbte Frömmigkeit und Kirchlichkeit legen! Man begreift es, daß sich ein solcher an lauter fremden Maßstäben erzogener Geist auf die Bahn politischer und gesellschaftlicher Experimente begeben konnte, denen jede solide Unterlage in unserem Volksleben fehlte. Jedoch in das Basler Bürgerleben drang der französische Ton nie so mächtig ein wie in Bern. Die Fremden klagten über den Mangel an öffentlichen geselligen Anlässen, weil die Basler damals wie heute ihre Familientage im geschlossenen Kreis pflegten und daneben die Männer in ihren Kämmerlein zum Schwatzen und Rauchen zusammenkamen, während französische Schauspiele und sogar Konzerte schlecht besucht wurden und öffentliche Cafés nicht existierten.[2] Mit der Zeit drang dann auch der Geist der deutschen Literatur in Basel ein, später und schwächer als in Zürich, aber kräftiger als in Bern; ja, in der Sturm- und Drangzeit machten junge Basler Kaufleute wie Jakob Sarasin mit.

Auch in Zürich war schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die höhere Bildung durchaus französisch; Zeugnis dafür ist die Korrespondenz Bodmers, des Führers der neuen deutschschweizerischen Literatur, mit seinen gut schweizerischen Freunden Sulzer, Meister usw. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wollte eine Französin in Zürich wenigstens bei manchen Frauen französische Frisur entdecken,[3] während Meiners sogar bei den Frauen wenig von französischen

1) Frey an Iselin, 13. Mai 1775.
2) Küttner, a. a. O.; Sinner, a. a. O. I.
3) Madame Gauthier, a. a. O.

Moden und Sitten fand.[1] Man kann sich den Abstand Zürichs von Bern in dieser Beziehung kaum groß genug denken. Schwärmten die jungen Zürcher in den 60er Jahren einmal für einen französischen Autor, dann war's für Rousseau, d. h. gerade für den Kämpfer gegen die französische Politur und Frivolität. Vor allem aber stand hier deutsches Geistesleben weitaus im Vordergrund; man lebte bald im Kampf, bald in Freundschaft mit deutschen Dichtern, von denen ja die jungen selbst nach der Schweiz wallfahrteten; auch die Studienreisen gingen nach dem Norden und nach dem deutschen Sprachgebiet. Man kann nun, wenn man will, die gerühmte Sittenreinheit der Zürcher mit dieser deutschen Geistesrichtung in Beziehung bringen; man kann sie auch so auslegen, daß man in Zürich noch nicht so weit in der weltmodischen französischen Kultur fortgeschritten war. Dasselbe muß auch von Schaffhausen gelten, das gerade durch seine kulturelle Rückständigkeit und Kleinstädtischkeit den jungen Johannes Müller auf die französische Seite und schließlich nach Genf hinüberlockte. Ansehnlicher war der französische Einfluß in der St. Galler Kaufmannschaft und auch bei manchen Intellektuellen von der Geistesart Jakob Wegelins, der nur leider den gründlichen und formlosen Deutschen in seiner ganzen Schreibart doch nicht verleugnen konnte. Man legte in St. Gallen Gewicht darauf, daß einheimische Theologen sich durch längeren Auslandsaufenthalt eine so feine französische Bildung aneigneten, daß sie als Prediger der französischen Kirche in St. Gallen den französischen Geschmack befriedigen konnten. Bei der Damenwelt bürgerten sich französische Moden ein, z. T. im Widerspruch zu den Luxusgesetzen.[2]

Dem mächtigen Einfluß des Auslandes, wobei Frankreich stets an erster Stelle in Betracht kommt, sind auch die Bewohner der Landkantone vielfach erlegen, mochte sie nun der Kriegsdienst oder der Handel auf kürzere oder längere Zeit in die Fremde führen. Graubündner, Glarner, Appenzeller fochten in französischen, holländischen, neapolitanischen, sardinischen, auch in spanischen und österreichischen Regimentern, Katholiken und Protestanten gemischt; auch Protestanten im Sold katholischer Fürsten mit eigenen, protestantischen Feldpredigern. Berühmt sind die Hunderte von Zuckerbäckern aus Graubünden, die sich zuerst kolonienweise in Venedig niederließen und sich dann über den ganzen Süden, Westen und Norden, bis tief nach Rußland hinein verbreiteten.[3] Aehnlich errichteten die Glarner im Lauf des Jahrhunderts Handelshäuser fast in allen Ländern Europas; erst hatten sie ihre natürlichen Landesprodukte, Schabzieger, Schiefertafeln und fein geschnittenes Holz ausgeführt, später trieben sie mit den Erzeugnissen ihrer Industrie, mit Indienneartikeln usw., eine Art Welthandel.[4] Ländler und Städter wetteiferten darin miteinander, und beide machten im Ausland die gleichen Erfahrungen, gute und schlimme, und kehrten nach Jahren und oft erst im Alter mit Reichtum beladen wieder in die Heimat zurück. Wie viele von ihnen sind im Ausland zugrunde gegangen, wie viele brachten frivole

1) Meiners, a. a. O.[1] I, 78.
2) Affsprung, a. a. O.
3) Vgl. Sprecher, a. a. O. II, Kap. 11.
4) M. Schuler, Geschichte des letzten Jahrhunderts der alten Eidgenossenschaft II, 173 ff.

Lebensansichten und laxe, unschweizerische Grundsätze in ihr Ländlein zurück! Besonders die Offiziere in fremden Kriegsdiensten waren sittlich schwer gefährdet und wurden vielfach in der Heimat eine Plage und Verführungsgefahr für ihr Dorf. Aber auch von den zurückgekehrten Geschäftsreisenden gingen neuer Geschmack und neue Lebensgewohnheiten aus; sie führten z. B. im Glarnerland die fremden Weine ein, brachten die Voitüren auf und bauten sich große und bequeme Häuser.[1] Selbst im Appenzellerländchen, das sonst als sichere Heimstätte altschweizerischer Sitteneinfalt galt,[2] nahm in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Kleiderluxus zu, drang eine Masse neuer Moden ein, sogar die großen Spitzen trotz einem strengen Verbot vom Jahre 1787; die 90er Jahre brachten wieder neuen Luxus. Man sieht, der Unterschied der Städte und der Landschaften bedeutet gegenüber der Auslandsgefahr nicht viel; die Ländler taten es in allem den Städtern nach, sobald sie durch längeren Aufenthalt im Ausland die fremden Sitten angenommen hatten und sich der Einfachheit der Heimat zu schämen begannen.

Es fehlte auch hier nicht an starken Gegenströmungen. Rousseaus Warnruf drang nicht ungehört zu uns in die deutsche Schweiz herüber; die Jünger Bodmers in Zürich, die Helvetier, die Lavaters Schweizerlieder sangen, auch Johannes Müllers patriotische Historie lasen, pflegten die alten, heimischen Ideale nach Kräften und trugen gelegentlich eine Verachtung des Fremden zur Schau. Aber der Prozeß der Ueberfremdung war unaufhaltbar; gerade der alte Ruf der Schweizereinfalt und Unverdorbenheit lockte aus allen Ländern Massen von neugierigen Reisenden nach der Schweiz und mußte mithelfen, die gerühmten, z. T. doch schon im Verschwinden begriffenen Tugenden aus der Väterzeit vollends zu untergraben. Hat doch gerade durch diesen Fremdenstrom eine Stadt wie Lausanne ihren kosmopolitischen Anstrich gewonnen und ihre ältere, schlichte, calvinische Art eingebüßt! Ein ähnliches Schicksal drohte Zürich. Und was für windige Gesellen erschienen gelegentlich unter diesen Reisenden! Schweigen wir von Cagliostros berühmtem Aufenthalt in Basel und in Biel! Aber selbst ein Deutscher wie Lange machte sich ein Vergnügen daraus, die Schweizermädchen zu erproben, ob es mit ihrer Sitteneinfalt sich so verhalte, wie man nach Hallers Alpen erwarten sollte.

Ueberhaupt ist der verderbliche Einfluß keineswegs aus Frankreich allein zu uns gekommen, wenn auch Frankreich nun einmal an der Spitze jedes neuen Geschmacks und jeder neuen Mode stand. Wielands schlüpfrigste Sachen, die er gleich nach seiner Wandlung vom Asketen zum Faun geschrieben hatte, sind z. T. in der Schweiz, in Zürich, gedruckt worden, und Leser und Leserinnen haben in Zürich und Basel jeden neuen Roman Wielands verschlungen, wie Isaak Iselin gelegentlich bezeugt. Nicht minder verderblich mußte der Einfluß jener sentimentalen und verlogenen Tugendromane sein, deren Held durch alle Versuchungen jeweilen so gewandt geführt wird, daß dem Autor hinreichende Gelegenheit zum Ausmalen der verführerischen Szenen bleibt. Es gab damals auch eine deutsche Frivolität, oft verdeckt in der Tugendmaske, die mit jeder französischen wetteifern konnte, nur daß sie sich selten so geistvoll und witzig gab. Und davon abgesehen: der machtvolle

1) Helvetischer Kalender 1783.
2) Robert, a. a. O. I, 230.

Einzug der neuen deutschen Bildung war keineswegs in jeder Hinsicht ein Glück für die deutsche Schweiz. Die gebildeten Schweizer fingen an, die Sprache ihres Volks zu verlernen; der Standesunterschied wurde durch den neuen Bildungsunterschied vertieft; es kam ein Geschlecht von jungen Schweizern auf, die, allem Heimatlichen und Lokalen entrückt, auch die bodenständige Kraft und Gesundheit ihrer Vorfahren verloren hatten und sich der alten Gottesfurcht der Väter schämten. In gewissem Sinn gilt das von den Zürcher Gelehrten und Aestheten; was ist an einem Literätlein wie Leonhard Meister im Grunde noch schweizerisch, obschon er ein Buch nach dem andern vollsudelt mit Geschichten und Szenen aus der alten Schweiz? Deutlich hat ein Mann wie Pestalozzi gerade diese Gefahr empfunden; ihm graute vor den neumodischen Philosophen, die ihr Volk nicht mehr verstanden und es nach künstlichen Rezepten bilden und dressieren wollten.[1] Ein großer Teil der Jugendarbeit Pestalozzis stammt aus dem Protest gegen die Verbildung und Verkünstelung, welche die Aufklärung, die deutsche Aufklärung, seiner Heimat gebracht hatte. Pestalozzi empfand die drohende Gefahr dieser Richtung sogar bei Isaak Iselin. Er gab ihm zu verstehen, daß man das Schweizervolk, zumal auf dem Land, nicht mit philosophischer Aufklärung, sondern mit Gottesfurcht und Gottvertrauen beleben und geistig heben müsse, wenn man hoffen wollte, irgendeine bleibende Arbeit zu tun.[2]

Und doch war an kein Aufhalten der Einwirkungen des Auslands auf die Schweiz zu denken. Die moderne Geschichte, welche alle Völker in ein großes, gemeinsames politisches, wirtschaftliches und sittliches Leben hineinzuziehen bestimmt ist, duldet keine Inseln der seligen Unschuld in ihrer Mitte; sie verlangt von jedem Kreis, den sie ergreift, lebendigen Anteil an ihrem Segen und Fluch und kraftvolles Einsetzen der Eigenart in die Gesamtverkettung aller Dinge. Wir Schweizer müssen uns unsere Eigenart wahren und erkämpfen, nicht durch künstliche Isolierung von der ganzen Umwelt, sondern durch Weckung und Kräftigung aller echt schweizerischen Werte und Tugenden. Dazu ist freilich eine sittliche und religiöse Grundstimmung erforderlich, die allein den Verführungen des Gesamtlebens gewachsen ist, und die das Vielerlei, das ihm von dorther dargeboten wird, zu verarbeiten und zu verdauen die Kraft hat. Nun aber war eben diese sittliche und religiöse Grundstimmung bei uns in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Niedergang begriffen; wir erlagen der allgemeinen Zeittendenz nach Erschlaffung, Verfeinerung und zunehmender Gleichgültigkeit. Darum ist der Einfluß des Auslandes, so viel wir ihm auch zu danken haben und so wenig wir ihn wegdenken möchten, für uns so verhängnisvoll geworden. Es fehlten uns die sittlichen und religiösen Gegenkräfte, oder sie waren doch in geringerem Maße vorhanden, als es nötig gewesen wäre, wenn wir die überreichen fremden Einwirkungen von allen Seiten ohne Schaden für unsere Selbständigkeit und innere Gesundheit hätten ertragen sollen.

Ein letzter verhängnisreicher Faktor für die Zersetzung der alten sittlichen Kraft lag in manchen Begleiterscheinungen des Industrialismus, der im 18. Jahrhundert besonders in der reformierten Schweiz von den Zentren Basel,

1) Von der Erziehung im „Schweizerblatt", Werke VI, 169 ff.
2) Pestalozzis Briefe an Iselin.

Zürich und St. Gallen in die Landschaft hinausdrang und an vielen Orten eine Umwälzung der Lebensgewohnheiten und der ganzen Lebensauffassung mit sich brachte.

Man wird sich gerade hier besonders vorsichtig vor allen Uebertreibungen und einem auf solchen beruhenden allgemeinen Lamentieren hüten müssen. Die Frage, ob die moderne Industrie unserm Schweizervolk mehr Nutzen oder mehr Schaden gebracht hat, ist erstaunlich früh von Pfarrern, Aerzten, Staatsmännern und Oekonomen hin- und hergewälzt worden, aber die Einsichtigeren und weiter Sehenden unter ihnen, wie ein Stadtarzt Hirzel,[1] ein Heinrich Pestalozzi,[2] erkannten, daß die Frage nicht akademisch behandelt werden dürfe, da es sich um eine notwendige und unaufhaltsame Bewegung handle, und vertrauten darauf, daß mancher anfängliche Schaden im Verlauf der Entwicklung, wenn man nur wirklich zu lernen verstehe, wieder gutgemacht werden könne. Sie sahen vor allem ein, daß gerade unser Schweizerland mit seinen Gebirgen und seinem rauhen Klima der Ergänzung des Feldbaus durch industrielle Arbeit dringend bedarf, und daß viele Quellen der Armut gar nicht anders verstopft werden können als durch gesteigerte Industrialisierung solcher Gegenden, die bis dahin vornehmlich den Feldbau oder die Viehzucht kannten.

Gerade eine der schlimmsten sozialen Erscheinungen des 18. Jahrhunderts, den Gassenbettel, wird wohl niemand der neu aufkommenden Industrie auf Rechnung setzen; läßt sich doch eher umgekehrt sagen, daß er überall den Beweis liefert, daß die Industrialisierung einer Gegend noch unvollkommen oder gar nicht durchgeführt ist. Die Klagen über diesen Gassenbettel gehen durch das ganze Jahrhundert und sind der welschen und der deutschen Schweiz gemeinsam. In Yverdon z. B. nahmen die Bettler von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zu, und alle jeweiligen Maßregeln der Ortsbehörden genügten nur vorübergehend. 1735, 1740 und 1756 wurden neue Verordnungen gegen dies Krebsübel erlassen. 1760 wurde endlich eine besonders gründliche Bettelordnung aufgestellt, welche von der Oekonomischen Gesellschaft in Bern als vorbildlich betrachtet wurde.[3] Wie weit sie wirklich der Plage zu wehren vermochte, ist uns unbekannt. Vom deutschen Bernbiet, speziell vom Aargau, entwirft Pestalozzi erschütternde Bilder der Bettelei und Landstreicherei in den Mitteilungen aus seiner Armenanstalt;[4] hier waren besonders die Kinder diesem Uebel verfallen. Im Berner Oberland aber war infolge des zunehmenden Fremdenstroms der Kinderbettel mit Blumen, Früchten und Kristallen bereits zum ausgebildeten Metier geworden.[5] 1779 bearbeitete in Basel der uns bekannte Johannes Frey das Thema einer Preisaufgabe der Gemeinnützigen Gesellschaft über „Armut, Bettelei und Wohltätigkeit" und suchte Mittel aufzuzeigen, wie dem so gemeinen Hang zur

1) Beantwortung der Frage: Ist die Handelschaft, wie solche bei uns beschaffen, unserem Lande schädlich oder nützlich in Absicht auf den Feldbau und die Sitten des Volkes, 1788, in Höpfners Magazin für die Naturkunde Helvetiens, III.

2) Aufsätze in den Ephemeriden über Armenerziehung, 1775—1778.

3) Abhandlungen und Beobachtungen durch die ökon. Ges. zu Bern gesammelt, 1762, 1. Stück.

4) Vgl. Pestalozzi, Werke III aus den Ephemeriden.

5) Küttner, a. a. O.

Bettelei gewehrt werden möchte. Leider macht er gar keine Angaben über das Tatsächliche in seiner Heimat. Klagen des Liestaler Kapitels von 1794 melden hier für die Landschaft Zunahme der bettelnden Kinder.[1] In der Ostschweiz ertönten die gleichen Klagen fast aus allen Landesteilen, so von zwei Glarner Synoden 1768 und 1788;[2] aus dem Rheintal, wo die Reformierten besondere Einrichtungen zur Versorgung katholischer Bettler treffen mußten, ohne doch das Uebel wegzubringen;[3] aus dem Toggenburg, wo auf den Versammlungen der Moralischen Gesellschaft ein Uli Bräcker und ein Pfarrer Rosemann Schädler in Stein über den Gassenbettel ihrer Gegend Klagen und Wünsche vorbrachten[4] und schon 1783 die acht Gemeinden des Unteramts zu einem Bettlerkonkordat zusammentraten.[5] Die Erscheinung dieses Gassenbettels ist nichts Neuzeitliches, sie weist vielmehr auf böse Lücken im alten patriarchalischen Gesellschaftssystem hin; neu ist vielmehr, daß jetzt das Urteil darüber strenger wird; das Empfinden der Fortgeschrittenen kann es nicht mehr ertragen, daß ganze Teile der Bevölkerung in einem arbeitslosen und unnützen Leben für die Gesellschaft verloren gehen. Es beginnt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein allgemeiner Kampf gegen das Bettlerwesen seitens der Regierungen und seitens einzelner Menschenfreunde und gemeinnütziger Gesellschaften, wobei die einen sich mit den alten Gegenmitteln begnügen wollen: Heimschaffung der Bettler in ihre Gemeinden, Versorgung in den bestehenden Armenhäusern, Verdingung der Bettlerkinder bei Bauern ihrer Gemeinden, während andere, wie Pestalozzi, auf neue Wege sannen, die Bettler an ein einfaches, arbeitsames Leben zu gewöhnen, und gerade dadurch auf den Ausweg industrieller Beschäftigung gelangten. Dabei wurden die schweren Fragen nach den sozialen Ursachen des Bettlerwesens noch erstaunlich rasch erledigt, wenn sie überhaupt gestellt wurden. Ein Isaak Iselin konnte sich mit dem Satz begnügen, daß die Bettelei (im Unterschied von der Armut) ein Fehler einzelner Menschen sei, welche, durch Lüsternheit, durch Trägheit, durch Eitelkeit oder durch andere strafbare Neigungen dahingerissen, die Arbeit versäumten oder einen Aufwand machten, der ihre Einnahme und ihre Pflichten übersteige, und daß sie deshalb Strafe zur Besserung verdiene[6]. Das ist sehr einfach; es sagt sozialpsychologisch ungefähr nichts, überläßt aber dem gut situierten Bürger ein Gefühl der Bravheit, das ihn zum Richteramt gegenüber jedem Bettler berechtigt. Pestalozzi, der gegen die Fehler und Sünden seiner verwahrlosten Bettlerkinder auch nicht blind ist, geht ganz anders den inneren Bindungen und Hemmungen nach und überragt erst noch durch seinen Glauben an das Göttliche im verkommensten Menschen die schnellfertigen moralischen Richter seiner Zeit.[7] Aber man weiß, wie auch seine Versuche, dem Uebel zu steuern, an der Phantastik seiner Berechnungen und seinem

1) Akten der Präliminar- und Spezialkapitel von Baselland.
2) SAGl.
3) AEcclTig 1784, 1788.
4) Dierauer, Die Moral. Gesellschaft.
5) J. M. Hungerbühler, Geschichtliches über das St. Gallische Armenwesen, 1853.
6) Vorbericht zu der Freyschen Preisschrift Ueber Armut, Bettelei und Wohltätigkeit, 1780.
7) Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit, Werke III, 278.

Leitungs- und Regierungsungeschick scheiterten; das 18. Jahrhundert hat das Problem des Bettlerwesens ungelöst dem 19. überlassen.

Aber freilich sollte gerade der neue Industrialismus, die Ausbreitung der Fabriken über immer weitere Talschaften, neue Probleme zu den alten hinzufügen und das alte Bettlervolk mit der Zeit durch ein neues Proletariat von ganz andern Dimensionen ersetzen. Hier handelt es sich um die ersten Anfänge dieser neuen Erscheinung. Zunächst trat für die meisten Fortschrittsfreunde die Lichtseite der Industrialisierung viel kräftiger als die Schattenseite hervor, und in dem Kampf über Nutzen und Schaden der Fabrikarbeit schienen sich nur die allzu Aengstlichen, die Pessimisten und Reaktionäre, gegen den Zeitfortschritt stemmen zu wollen. Wie auf dem ganzen Gebiet der wirtschaftlichen Reformen und Neuerungen aufgeklärte Pfarrer in der vordersten Linie standen und in ihren Pfarrdörfern mit der Rationalisierung des Feldbaus oft mit eigenem Beispiel vorangingen,[1] so finden wir sie auch von Anfang an bei der Empfehlung und Beförderung der Industrie. Albert Stapfer trat 1764 in der Abhandlung der bernischen Oekonomischen Gesellschaft „Ueber die beste Auferziehung der Jugend auf der Landschaft in Absicht auf den Landbau" hervor mit einer kräftigen Empfehlung von Handwerk und Fabrikarbeit für alle Gegenden, wo der Landbau nicht stark betrieben werde und den Landleuten noch viel Zeit übrig bleibe. Und als für das Jahr 1765 von der Oekonomischen Gesellschaft eine Preisaufgabe gestellt wurde „Ueber den Geist der Gesetzgebung in Absicht auf den Feldbau mit Berücksichtigung der Bevölkerung, der Künste und der Handlung", waren es wieder zwei Pfarrer, diesmal der welschen Schweiz, Jean Bertrand und Benj. Carrard, beide aus Orbe, die ihr Verständnis für die industriellen Aufgaben bekundeten. Die Manufakturen sollen nicht mit Abgaben beschwert werden, und der Gesetzgeber soll die natürliche Fähigkeit auf diesem Gebiet wählen, leiten und beschützen, meint Bertrand u. a., und Carrard, der ebenfalls einer möglichsten Begünstigung der Manufakturen das Wort redet, meint, sie würden auch den vielen Bettlern, die man sonst nicht los werde, Arbeitsgelegenheit geben. In der Ostschweiz rühmte sich am Ende des Jahrhunderts Helfer Tschudy in Schwanden, er habe in seiner großen und ziemlich verdienstlosen Gemeinde eine Fabrik angeregt, worin 60 bis 70 Menschen, mehrteils arme Kinder, ihr Brot verdienen könnten.[2] Er soll so übereifrig in seinem industriellen Nebenberuf gewesen sein, daß seinetwegen 1795 den Glarner Geistlichen jede Art von Gewerbe und Handel verboten wurde.[3]

Zu ganz anderen Urteilen über die Industrie gelangten freilich die meisten Berner Pfarrer, die im Jahr 1764 elf von der Berner Regierung gestellte Fragen über die Armennot in ihren Gemeinden und die vorhandenen oder erwünschten Arbeitsgelegenheiten mit Berücksichtigung der Sitten beantworten wollten.[4] Sie waren zwar mit seltenen Ausnahmen keineswegs blind gegen die Wohltat der Industrie für das arme Volk. „Es ist unstreitig," schreibt Sam. Wetzel in Windisch,

1) Vgl. oben p. 301 und 368 ff.
2) HArBe 1374.
3) M. Schuler, Geschichte des letzten Jahrhunderts der alten Eidgenossenschaft II, 186.
4) Vgl. die Berner Enquete von 1764.

„daß ohne das Baumwollengewerbe bei uns mancher Vater mit seinen Kindern hungrig zu Bette gehen müßte. Soll man die Armen nicht spinnen lassen, wo bliebe ihr Brotkorb?" Ein anderer, A. Hürner in Reinach, zählt drei Hauptvorteile der Industrie auf: Bereicherung vieler Gemeiner und Unbemittelter, besonders in der ersten Zeit, ehrlicher Unterhalt für die Armen, Gelegenheit zur Arbeit für solche, die sonst dem Müßiggang verfallen würden. Aber derselbe Pfarrer Hürner muß diesen drei Gründen für die Industrie elf Gründe für ihre Nachteile gegenüberstellen, darunter an elfter Stelle auch die Mißlichkeit und Ungewißheit des Baumwollenhandels, ähnlich wie Joh. Heinr. Fröhlich in Rued als letzten Punkt gegen die Industrie das vorbringt, daß sie den hiesigen Einwohnern keine Bereicherung bringe. Fast einstimmig in allen mir bekannten Berichten aus dem Aargau ist die Klage über den Verfall der Landwirtschaft infolge der Industrie. „Der Bauer kann keine Beihilfe zur Arbeit mehr finden, weil der Taglöhner bei seinem Gespinst auf eine leichtere Weise ein Mehreres verdienen kann," liest man in der Antwort von Pfarrer Johannes Fröhlich in Birr, dem späteren Wohnort Pestalozzis; ähnlich tönt's aus den allermeisten Berichten. Derselbe Fröhlich zählt mit großer Vollständigkeit die andern übeln Folgen des Baumwollengewerbes in seiner Gemeinde auf, die ebenfalls bei seinen meisten Kollegen Bestätigung finden: elende und erbärmliche Kinderzucht; die Eltern haben keine Autorität mehr über ihre Kinder und müssen ihnen alle Bosheit gestatten. Die Baumwollenarbeit hält die Kinder von der Schule ab, sie wachsen in voller Unwissenheit auf; ferner der Schaden für das Wachstum und die Gesundheit: Kinder von minderem und mehrerem Alter sitzen von morgens 4 Uhr bis in die Nacht gegen 10 bis 11 Uhr ganz krumm und haben keine andere Bewegung, als ihre jeweilige Arbeit mit sich bringt; das gibt dann ganz elende Soldaten; des weiteren die Verderbnis für das Christentum: der Vater verspricht seinen Kindern, wenn sie die Woche durch wacker arbeiten, so können sie sich am Sonntag fein lustig machen; der Vater vergißt sich selber auch nicht, sondern verpraßt oft auf einmal den wöchentlichen Verdienst. Endlich die ganze Lebensart: es wird nichts erhaust, alles verdiente Geld geht für Kostbarkeiten, Schmuck und Wirtshaus verloren. Wie gesagt, das ist kein vereinzeltes Urteil in dieser Enquete. Pfarrer Jak. Fröhlich in Umikon z. B. berichtet, daß die Baumwollenarbeit nach vielfältiger Erfahrung dem Landbau, der Gesundheit und der Religion gar nachteilig sei.

Solche Klagen über schlechten Einfluß der Fabrikarbeit auf die Landarbeit und auf die Sitten müssen auch in der Ostschweiz gang und gäbe gewesen sein; wenigstens die Zürcher Pfarrer, welche der Asketischen Gesellschaft in den 80er Jahren ihre Beobachtungen mitteilen, bestätigen die Schilderungen der Pfarrer aus dem Aargau.[1] Auffallend stark tritt hier der Unterschied zutage zwischen den rein bäuerlichen Gemeinden und den Gemeinden mit Industriebevölkerung; wenn es z. B. aus Zell heißt: Zell gibt sich mit dem Feldbau, Langenhart mit dem Webergewerbe ab, so lautet die Fortsetzung: Zell ist eingezogen in Essen und Trinken, Langenhart wollüstiger, Zell träg und untätig, Langenhart hat mehr Einsicht, mehr Tätigkeit,

1) P. D. Heß, a. a. O. p. 79, 84 ff.

denkt, forscht und liest mehr. Hier sind einmal auch die guten Seiten der Industrie hervorgehoben; zahlreicher scheinen aber die dunkeln Bilder aus Industriegemeinden zu sein. In Wil im Kafzerfeld wurden damals für mindestens 3000 Gulden jährlich Strohhüte verfertigt; das brachte viel bares Geld in das Dorf; man sah keine Müßiggänger mehr, und Kinder von fünf, sechs Jahren sah man schon arbeiten und Geld verdienen. Dafür litt aber die Gesundheit bald bedenklich, ebenso die Haushaltung; die Frauen konnten nichts mehr als Hutflechten und verstanden rein nichts vom Flicken oder Waschen; die Trunksucht nahm überhand; man trank nicht mehr den eigenen Wein, sondern man ging ins Wirtshaus, am Sonntag die Weiber so gut wie die Männer; in den Lichtstubeten kamen die größeren Kinder beiderlei Geschlechts vom Morgen früh bis 12 Uhr, gleich nach dem Mittagessen wieder, und am Abend nochmals bis 11 und 12 Uhr zusammen; was da zusammengeredet wurde, wird als wenig erbaulich geschildert. Ueberhaupt lag die Kinderzucht ganz im argen; die physische Erziehung, die sittlich-religiöse, alles wurde vernachlässigt. Und Wil auf dem Kafzerfeld gehörte zu den noch unvollständig industrialisierten Gemeinden; aus reinen Industriegegenden tönt's vielfach noch schlimmer.

Den übertriebenen und oft zu rasch verallgemeinernden Klagen über die schlimmen Folgen der Industrie suchte nun freilich der Zürcher Stadtarzt J. Kasp. Hirzel entgegenzutreten, resp. sie auf das rechte Maß einzuschränken, im Zusammenhang mit den unleugbaren Vorteilen, die der vermehrte Verdienst gerade den ärmeren Bevölkerungsklassen brachte; er verfaßte im Jahr 1788 seine gründliche Arbeit „Ueber Vorteile und Schaden der Handelschaft für Feldbau und Sitten des Volks".[1] Er teilte das Zürcherland in 12 Bezirke, von denen er den einen nach dem andern sorgfältig nach seiner wirtschaftlichen Betätigung und seinen Sitten durchging. Die Ergebnisse fielen im ganzen stark zugunsten der Fabrikarbeit aus; Hirzel glaubte nachweisen zu können, daß gerade in den besten und wohlhabendsten Gegenden des Zürcher Landes Landbau und Fabrikverdienst miteinander gediehen und fortschritten, ohne daß das eine dem andern Abbruch täte, und daß umgekehrt in Gegenden, wo sich keine Fabriken fänden, die Bevölkerung in Abnahme sei und der Landbau schlecht betrieben werde; Ausnahmen von dieser Regel, Fälle, wo die Fabrikarbeit dem Landbau wirklich schade, mußte Hirzel freilich auch verzeichnen; solches galt für Altstätten bei Zürich, für die Herrschaft Greifensee, für das vordere Amt der Grafschaft Kyburg und den flachliegenden Teil von Grüningen. In den Gegenden mit blühendem Fabrikverdienst neben fortgeschrittenem Feldbau wollte er am meisten Hang zu Pracht und Verschwendung in Speise und Getränk konstatieren, so an beiden Ufern des Zürichsees und im Zürcher Oberland. Man liest da bei der Beschreibung des rechten Zürichseeufers:

„In Kleidern herrscht an den Werktagen Bescheidenheit, aber an den Sonntagen glänzt man gerne in Kleidern und liebt den Trunk. Das Kaffeetrinken ist beinahe zur allgemeinen Morgenspeise geworden, vorzüglich bei den Fabrikarbeitern. Diese sind auch zu Pracht und Verschwendung geneigter als die Güterleute, welche meist eingezogener und haushälterischer sind ... Unter den ärmern Fabrikarbeitern herrscht starker Hang zur Untreue, Betrug, Leichtsinnigkeit und Unkeuschheit."

1) Hirzel, a. a. O., wo der genaue Titel seiner Schrift genannt ist.

Aehnlich für das Zürcher Oberland:

„Die Sitten dieses Volks sollen sich durch den großen Fabrikverdienst sehr verschlimmert haben. Es gehen große Summen für Wein und gebrannte Wasser aus dem Land; auch ist das Kaffeetrinken sehr gemein geworden. Der Rast (die Sitte, den Kindern außerhalb des Hauses Kost und Wohnung zu geben gegen Abzug von ihrem Arbeitsverdienst) hat die Kinderzucht an vielen Orten verdorben. Die Fabrikarbeiter sind auch wegen Untreue bei der Arbeit in üblem Ruf. Hingegen sah man auch viele Beispiele von Uneigennützigkeit und Guttätigkeit gegen die Armen."

Aber daneben stelle man als Gegenbeispiel eine Gegend mit noch wenig Fabrikverdienst wie das Knonauer Amt. Da heißt es:

„Die Sitten des Volks sind viel einfacher als in den vorher beschriebenen Gegenden. Das weibliche Geschlecht behält seine alte Landtracht, die aus halbwollenem Zeug verfertigt ist, und man kennt keinen andern Pracht als in den Banden, die auf die Juppen genäht sind und vor das Brusttuch geflochten werden. Die Männer haben einen guten Wuchs und sind stark von Knochen. Indessen ist der Hang zur Unzucht sehr stark, wozu die Einschränkung der Oefen auf die Gerechtigkeiten nicht wenig beiträgt, da oft Anverwandte im zweiten und dritten Grad in eine Stube eingesperrt sind."

Hirzels Feststellungen sind deshalb von so großem Wert, weil sie nicht verallgemeinern. Man gewinnt aus seiner Lektüre den Eindruck, daß es sich um einen unaufhaltsamen Naturprozeß handelt, obschon das nicht seine Absicht ist. Stillstand beim Althergebrachten ist Rückschritt; der Fortschritt führt schwere Gefahren herauf, die aber gegen das Tüchtige und Notwendige, das er bringt, nicht aufkommen.

Hirzels Plaidoyer für den Segen der Fabrikarbeit neben dem Feldbau wurde von dem deutschen Professor Meiners[1] einer besonderen Aufmerksamkeit gewürdigt. Meiners kommt zu dem Schluß, daß allerdings den großen Vorteilen ökonomischer Natur schwere sittliche Nachteile gegenüberstehen, und daß erst die Zukunft beides richtig gegeneinander abmessen wird. Er stellt zuerst die verderblichen Folgen für die Sitten der Fabrikarbeiter zusammen: die neue Leckerhaftigkeit des Fabrikarbeiters, die die Milch durch den Kaffee verdrängt und täglichen Fleischgenuß verlangt, dabei erst noch das Taglöhnervolk mit ansteckt, das nun jeden Tag zwei Maß Wein zu verlangen beginnt, die neue Eitelkeit und Ergötzungssucht, das Verschwenden des Verdienstes für kostbare Kleider und modischen Putz, für Lustbarkeiten und Trinkgelage, die neuen starken Versuchungen zur Sinnlichkeit, die aus dem Zusammenarbeiten beider Geschlechter in gemeinschaftlichen Spinnstuben, Weber- und Druckerstuben sich ergeben — Zeugnis dafür liefern die Klagen aller Geistlichen und auch ohne das die sich mehrenden unehelichen Geburten —, die Abnahme der Redlichkeit und die Häufung von kleinen Betrügereien, die nicht für unerlaubt gehalten werden. Dann läßt er die Veränderungen in den Sitten der Fabrikanten und Kaufleute aufmarschieren: ihren Wetteifer in der Schönheit von Häusern und Gärten, Kleidern und Haushalt, ihre vielen Gesellschaften, Gastmähler, Konzerte und Bälle, wobei sie die Geschäfte teuer bezahlten Bedienten überlassen, die durchaus nicht immer treu für das Beste der Herren sorgen; daraus folgend viel Unordnung im Geschäftsgang, Zerrüttung der Vermögen, die man dann durch Glücksspiele oder gewagte Unternehmungen zu retten sucht. Eine Vergleichung aller

1) Meiners, a. a. O.[2] III, 74 ff.

dieser schädlichen Folgen der aufsteigenden Industrie mit ihren glänzenden Vorteilen möchte Meiners selbst nicht anstellen.

Sie sei um so schwerer, meint er, „da der Schaden gleichsam noch im Werden sei und sich erst in mehreren Menschenaltern in seiner ganzen Größe offenbaren werde. Sollten die sittenverderbenden Wirkungen der Fabriken eher zunehmen als abnehmen, so werden es wahrscheinlich die Kinder und Kindeskinder der jetzt lebenden Geschlechter bedauern, daß ihre Vorfahren den Anbau des Feldes und die Verfertigung der Leinwand und andern einfachen Zeugen gegen die Verarbeitung kostbarer und künstlicher Waren verlassen haben."

Er selbst hofft freilich, daß die zunehmende Aufklärung und die Verbesserung der Erziehung diesen Uebeln rechtzeitig steuern werde.

Damit vergleiche man eine andere Stimme, Pestalozzi in seiner Arbeit über die Frage: „Inwieweit ist es schicklich, in einem kleinen Staat, dessen Wohlstand auf der Handelsschaft beruht, dem Aufwand des Bürgers Schranken zu setzen." [1] Pestalozzi packt seinen Gegenstand zuerst als gläubiger Fortschrittsmann an:

„Ich sehe im Aufwand der Reichen Brot und Freude und reichen Segen auf den Tisch und in die Hütten ihrer niederen Mitbürger herabströmen; ich sehe im ganzen durch den Aufwand Summen Geldes von solcher Größe in die gemeinen Stände hinunterfallen, deren Mangel bei den gegenwärtigen Bedürfnissen des Volks Elend, Not, Auswanderung und Stockung der Gewerbsamkeit nach sich ziehen müßte. Ich sehe diese Summen Geldes in der Art ihrer Anwendung den Geist der Industrie bilden, verfeinern, allgemein beleben und emporheben..."

Man kann nicht optimistischer von Pracht und Aufwand reden; aber dann folgt die Kehrseite, ein ernster Warnruf an das Schweizervolk, dem Drang der Eitelkeitsausgaben zu widerstehen und den Nationalgeist stark und gesund zu erhalten. Nicht von Prachtsgesetzen im alten Stil erwartet Pestalozzi das Heilmittel, sondern „von der Bildung eines reinen und festen Sinnes für Gerechtigkeit, Pflicht und Hausordnung im Nationalgeist". Aber da wird ihm „seine Stirn warm":

„Könnte ich's, ich tät's darstellen, das ausgebildete und erleuchtete Jahrhundert im Sinken seiner Kräfte für Gerechtigkeit und häuslichen Segen. Könnte ich's, ich tät's malen, die Zerrüttung des reinen Gefühls für Unschuld, Recht und Ordnung der Natur!"

Und mit Schmerzen muß er konstatieren, daß auch die Religion, die sonst zur Hemmung ausschweifender Begierden so kräftig ist, in diesem Jahrhundert schlaffes Volksgeschwätz geworden ist, und daß die modernen Staatskünstler es vergaßen, dieses Rettungsmittel der Menschheit zu brauchen und es vielmehr täglich stärker entnerven. Freilich klaffen bei Pestalozzi Eingang und Schluß gar nicht weit auseinander; er will auch hier Fortschrittsmann sein; er bejaht die moderne industrielle Entwicklung, aber er will dabei die alte schweizerische Einfachheit und Kraft erhalten wissen; er will ein Feuer, das nur wärmen, aber nicht verbrennen und zerstören soll. Immerhin hat wohl keiner das Problem so treffend formuliert wie Pestalozzi in den zitierten Worten: ein Jahrhundert des Fortschritts im Intellektuellen und Wirtschaftlichen bei gleichzeitigem Sinken der sittlichen Kräfte; mehr Geldverdienst bei Fabrikanten und Fabrikarbeitern als in den langen Jahrzehnten

1) Werke III, 287—310.

vorher, und gleichzeitig weniger haushälterische Kraft, weniger Familiensinn und weniger Verantwortungsgefühl.

Wir sind auf die verhängnisvollen Folgen des neuen, oft unglaublich rasch erworbenen Reichtums der oberen Stände schon bei der Besprechung des ausländischen Einflusses gestoßen. Beides hängt ja bei uns eng zusammen. Ausländer, Refugianten, haben uns unsere wichtigsten Industrien zusammen mit ihrer feineren Lebenshaltung, ihrem Luxus in Kleidern und Speisen und ihren weltmännischen Manieren gebracht. Sie fanden in all dem Nachahmer in den heimischen Industriellen und Kaufleuten, die es ihnen darin nachtun und auf demselben hohen Fuß wie sie leben wollten. Von den Städten verbreiteten sich die feineren Moden auf die Landschaft, die Industrie trug überallhin flüssiges Geld, das rasch erworben, rasch vertan wurde. Ein Beispiel gibt das Glarner Völklein, dem seit Mitte des Jahrhunderts das Baumwollengewerbe wöchentlich mehrere tausend Gulden ins Land brachte, und in dem viele einfache Baumwollspinner zu Großkaufleuten aufrückten.[1] Da ist es kein Wunder, wenn Umgang und Sitten feiner wurden, wenn der Glarner anfing, wie ein Städter sich zu kleiden, wenn er die fremden Weine dem Landwein vorzog, und wenn er sich die großen, bequemen Häuser baute.[2] Den Fremden aber fiel besonders die Wandlung im protestantischen Appenzellerlande auf. Daß der neue Reichtum viel Gutes mit sich brachte, bezeugt uns da ein unverdächtiger Zeuge, der Herrnhuterbruder Lorenz Nagel, ein Appenzeller, der nach 20 Jahren seine Heimat wieder besuchte. Er rühmt, daß fast in jedem Dorf Waisenhäuser und Freischulen für die Armen errichtet seien, Dinge, von denen in seiner Jugend kein Mensch etwas wußte, und daß die Obrigkeit an manche Gemeinden jährlich 2—300 Louisdor austeile.[3] Allein die Industrie erzeugte bald eine große Ungleichheit unter den Einwohnern; sie hob die einen mächtig empor und ließ die andern in größerer Dürftigkeit versinken. Auf die Dauer war es doch ein Volksschaden, wenn jetzt an so vielen Orten Kleiderluxus, Vorliebe für leckerhafte Speisen und unsinnige Prachtliebe im Bauen das Geld so bald wieder verschlangen.[4] Es war ein Parvenuwesen, das die Armut der untern Klassen nur umso greller neben sich hervortreten ließ. Das Schlimmste aber war der neue Geist, der Parvenugeist, der jetzt in den Kreisen der Industriellen aufkam und viel furchtbarer als vielleicht je die alten Standesunterschiede Mensch und Mensch auseinanderriß. Pestalozzi, der diese ganze Entwicklung noch miterlebt hat, zeichnet in den Schriften seines Alters das Typische dieser Entwicklung,[5] wie da ein armer Mann auf der Landschaft durch die Weberei, bei der seine ganze Familie mitbeschäftigt ist, in zäher Ausdauer und haushälterischem Sinn zu Vermögen und selbständiger Lebenshaltung aufsteigt, wie sein Sohn bereits mit allen Branchen des Artikels handelt, von denen sein Vater nur eine betrieben hatte, und wie sich dann schon der Sohnessohn von den Sitten, Gewohnheiten und Anstrengungen entfernt, durch welche der Wohlstand seines Hauses gegründet worden

1) M. Schuler, a. a. O. III, 74 f.
2) Vgl. oben p. 287 f. aus Chr. Trümpis neuer Glarner Chronik.
3) Br. Lorenz Nagels Besuchsreise in die Schweiz 1795, UArh.
4) Meiners, a. a. O.² III.
5) Ansichten über Industrie, Erziehung und Politik, Werke XII, 147 ff.

war; seine Lebensarbeit entfernt ihn von dem gemeinen, arbeitenden Volk; er sieht sich nicht mehr als zu ihm gehörend an; seine Bedienten sehen jetzt mit verächtlichem Blick auf den armen Arbeiter, der heute ist, was vor 100 Jahren der Großvater ihres Chefs auch war ... Die Kindeskinder werden jetzt nur noch vom Reichtum, vom Rang, vom Ansehen, von der Benutzung des Individuums berührt, der Mensch als Mensch schwindet aus ihren Augen. Und daran schließt Pestalozzi die Schilderung, wie dem Aufstieg das langsame Hinuntergleiten wieder folgen muß, sobald die sittlichen Kräfte, die eine Familie emporgeführt haben, zu erlöschen beginnen:

„Ich habe hundert und hundert von Gewerbshäusern, die also den Geist ihrer Stifter verloren, teils ökonomisch, teils sittlich also zugrunde gehen und dem Land ebensoviel Schaden zufügen sehen, als ihre Vorfahren ihm Segen bereiteten. Das sittliche Zugrundegehen der Gewerbshäuser und das Absterben ihrer innern Humanität wirkt auf das mit ihrem Beruf eng verbundene Volk mit einer tiefen, zerstörenden Kraft."

Auf der andern Seite traten bei dem neuen Volk der Fabrikarbeiter die bösen Folgen der neuen Lebenshaltung noch viel rascher hervor. Einmal begann die Flucht vor der Landarbeit, die so viel beschwerlicher und so viel weniger gewinnbringend erschien als das Spinnen und Weben für bares Geld. Die Klagen über diesen Punkt kommen aus allen Gegenden. Aus dem Bernbiet klagen fast alle Pfarrer, es fehle an guten Landarbeitern; es gebe, wie einer sich ausdrückt, jetzt nur noch bleiche, gelbe, ungesunde, hässige und weibische Wäscher und Posamenter.[1] Aus Basel erzählt Küttner, die Bandfabrikation werde von den Bauern der Landarbeit vorgezogen; bereits habe man zur Erntezeit Mangel an Landarbeitern und müsse sie von auswärts beziehen.[2] Aus dem Zürichbiet liefert Hirzel eine Reihe schlagender Beispiele, die beweiskräftig sind, weil Hirzel selbst zu den Freunden der Industrie gehört. Man klagt aus verschiedenen Gegenden über Abnahme des Zehntens, weil die Leute die Feldarbeit zu scheuen anfangen und das sitzende Leben mit seinem leichteren Geldgewinn vorziehen.[3] Lorenz Nagel, der Appenzeller, fragt sich: „Warum gibt es trotz dem industriellen Fortschritt so viele Arme in meiner Heimat?" und antwortet darauf: „Weil in dem kleinen Staat zu viele Einwohner nur von Fabriken und nicht vom Landbau leben müssen; stehen die Fabriken still, so reichen einige Tausend ihre Hände nach Brot aus fremden Ländern, und sind diese aus leicht sich zutragenden Ursachen gesperrt, so drückt Mangel und Not die zum Luxus gelenkten und verwöhnten Fabrikanten und Arbeiter."[4]

Von diesem neuen Luxus bei der Arbeiterklasse erzählen fast alle zeitgenössischen Berichte. Gerade hier, wo man so gar nicht gewöhnt war, mit Geld umzugehen, wo alle haushälterischen Gaben fehlten, hieß es in den meisten Fällen: wie gewonnen, so zerronnen! Die Herren gaben ja das Beispiel, und die unteren Klassen machten's nach. Im Aargau z. B. tönt's aus Kirchberg (Pfarrer Joh. Ernst): wenig oder nichts wird vorgeschlagen. Ist der Verdienst groß, so geht viel auf Hoffart, Speis und Trank, darin sich die Leute nicht mäßigen können. Aus Seengen: die Spinner

1) Berner Enquete von 1764.
2) Küttner, a. a. O. II, 229.
3) Hirzel, a. a. O.
4) Lorenz Nagel, a. a. O.

und Weber vertun den größten Teil ihres Verdienstes am Sonntag und wissen sich nicht wie die Bauern einzuschränken. Aus Schöftland (Pfarrer Chr. Kastenhofer): infolge des Geldgewinns beim Baumwollespinnen nimmt das übermäßige Trinken an den Sonntagen und Märkten sehr überhand, auch an den Sonntagsmusterungen.[1] Im Glarnerland wurden die Leute durch ihren zunehmenden Verdienst so verwöhnt, daß auch Taglöhner den Zürcher Wein verschmähten und Veltliner und andere bessere Weine forderten; das Wirtshausleben gedeiht immer üppiger, je näher man dem Ende des Jahrhunderts kommt.[2] Auch im Appenzellerland ging man in diesen Kreisen zuerst zum Kaffee und dann zur Schokolade über und trank italienische Weine. Ein deutscher Reisender schreibt von den Appenzellern: Was im Leinwand- und Musselingewerbe gewonnen wird, wird gleich wieder verzehrt.[3] Gleiche Schilderungen vernimmt man aus dem Toggenburg;[4] ein zürcherischer Pfarrer, der dort amtete, gibt den Toggenburgern im allgemeinen das Lob großer Einfachheit in Speis und Trank und Kleidern; bloß am Sonntag werde der größte Luxus getrieben. „Silberne Hemd-, Knie- und Schuhriemenschnallen müssen gekauft sein; dort ein neu Mied, eine Goldborte, dort feine Spitzen um die neue, schwarzsammtne, feine Haube, bald anstatt der messingenen Hacken am Mieder und der beinernen Haarnadeln alles von Silber und öfters noch vergoldet. Bald hängt gar über den halben Rücken und Vorderleib eine schwere, silberne Kette nebst Schloß und andern Zieraten herunter, zwei bis drei Fingerringe an einer Hand mangeln niemals. Und das findet sich bei jungen Leuten, deren Eltern oft keinen Pfennig Geld im Hause und kaum ein ungeflicktes Hemd auf dem Leibe haben." Kam dann ein furchtbares Fehljahr wie etwa 1771 und stiegen alle Lebensmittelpreise, so herrschte in diesen Kreisen sogleich die entsetzlichste Not. In den Städten war es nicht anders. Antistes Merian klagt aus Basel zu Beginn der Helvetik über den unglücklichen Leichtsinn, den verderblichen Hang zu Sinnlichkeit und Eitelkeit und zu einer wollüstigen Lebensart, über die vielen Lustbarkeiten und die großen Ausgaben dafür, über das unmäßige Essen und Trinken, die Kleiderpracht und das Spielen in allen Ständen und Klassen.[5] Man wollte doch etwas anfangen mit dem so rasch zusammengeflossenen Geld, man wollte doch etwas vom Leben haben! Pestalozzi schreibt von dieser Zeit: „Es flossen uns von allen Seiten auf eine unnatürliche Weise große, mit unserm früheren Zustand kontrastierende Geldmassen zu", und dieser Wohlstand war „sich selbst überlassen, d. h. weder durch religiöse noch durch bürgerliche innerliche Erhebungsmittel solid gemacht";[6] wir Schweizer waren dem unerwartet geschenkten Glück und Geldregen nicht gewachsen; die Versuchung war zu groß.

Dadurch begann die schweizerische Volkskraft langsam ins Sinken zu kommen. Das neue, sitzende Leben in der schlechten, knappen Zimmerluft, die Vertauschung der einfachen, kräftigen Nahrung mit dem Leckerhaften und Ausgesuchten und der un-

1) Vgl. die Enquete von 1764.
2) M. Schuler, a. a. O. 174 und dazu Chr. Trümpi, a. a. O.
3) Braunschweiger, Promenade durch die Schweiz 1793.
4) P. D. Heß, a. a. O. p. 87, vgl. auch M. Schuler, a. a. O. II, 521.
5) Merian an J. Heß, 12. Okt. 1798 (StArBas, KiArQ 3).
6) Pestalozzi, Werke XII, 491, 144.

bezwingbare Hang, die Mußezeiten in lärmender Fröhlichkeit und zügelloser Ausgelassenheit hinzubringen und das gewonnene Geld rasch zu vertun, begannen zum erstenmal die schweizerische Rasse anzufressen und physisch zu schwächen. Am tiefsten aber litt das häusliche Leben darunter. Die Bevölkerung nahm fast überall in den Industriegegenden mächtig zu; aber Mann und Frau brachten nicht mehr die alten, tüchtigen Qualitäten in die Ehe, und noch weniger vermochte ihr der alte Glaube die rechte Heiligkeit beizulegen. Aus einzelnen Gegenden, z. B. aus Basel, aber auch aus Graubünden, wird uns Zunahme der Ehescheidungen gemeldet.[1] Noch verbreiteter sind die Klagen der Pfarrer über die zunehmenden unehelichen Geburten, besonders aus manchen Teilen des Bernbiets.[2] Das Schlimmste aber lag in der oft gänzlichen Vernachlässigung der Kinderzucht infolge der gesteigerten Fabrikarbeit. Ueber die Vernachlässigung der Kindererziehung und die Zügellosigkeit der appenzellischen Jugend berichtet Meiners in seinen Briefen.[3] Im Glarnerland sind die Synoden voll Klagen über nächtliche Ausschweifungen der Jugend;[4] in anderen Gegenden war's nicht besser. Die Eltern waren durch die Fabrikarbeit das ganze Jahr in Anspruch genommen, auch während der Winterszeit, wo sonst der Bauer für die Familie zu haben ist. In der Freizeit gingen sie ihren Vergnügen nach, der Vater saß im Wirtshaus; um die Kinder kümmerte sich kein Mensch. Oder es kam die Sitte auf, die Kinder möglichst frühe arbeiten zu lassen, um den Verdienst zu erhöhen. Küttner ließ sich von den Basler Bandfabrikanten erzählen, daß man Kinder bis auf vier Jahre herab trefflich zur Arbeit brauchen könne, z. B. zum Reinigen der Seide oder zum Winden; es resultiere ein großer Vorteil aus dieser frühzeitigen Kinderbeschäftigung.[5] Aus dem bernischen Aargau meldet 1764 der Pfarrer Wetzel von Windisch: sobald die Kinder den Gängelwagen verlassen, halten die Eltern sie zum Baumwollenrupfen oder Spinnen an, ohne Rücksicht auf den Schaden für die Gesundheit. Ein anderer, Nikl. Stettler in Reitnau, schreibt: die Kinder werden von der Wiege zum Baumwollenspinnen angehalten. Wir Heutigen finden, daß selbst ein Pestalozzi wunderliche Grundsätze vertrat, wenn er in allem Ernst behauptete: vom sechsten Jahr fängt die Brauchbarkeit der Kinder zur Industrie an und steigt bis in das achtzehnte. Diese Verdienstfähigkeit sollte in der Auferziehung der Armen so frühe, so ganz ausgenützt werden, als es mit vernünftigen Erziehungsgrundsätzen zu verbinden möglich ist.[6] Was läßt sich bei dieser Einschätzung des Kindes als Erwerbsobjekt in den Händen durchschnittlicher und gar bösartiger Fabrikanten erwarten? Kein Wunder, wenn seitens der Pfarrer aus allen Gegenden geklagt wurde, daß die Kinder durch die Fabrikarbeit der Schule entrissen werden und vollständig in Unwissenheit und geistiger Roheit aufwachsen. In der Berner Pfarrerenquete von 1764 sind die Klagen über das Fernbleiben der Kinder von der

1) AEcclBas 1772; SAApp 1797.

2) Vgl. Meiners, a. a. O. III, 77 aus Zürich; Bern: Akten einer Kommission über den Verfall der Religion, 1794, Klasse Büren und Klasse Lausanne-Vevey.

3) Meiners, a. a. O.² III, 139.

4) SAGl 1773, 1774, 1789.

5) Küttner, a. a. O. II, 230.

6) Pestalozzis Briefe an Tscharner über die Erziehung der armen Landjugend Werke III, 252.

Schule infolge der industriellen Arbeit, wie schon gemeldet, fast allgemein. Der Vikar in Oberbipp, Joh. Ganting, fügt dabei drastisch hinzu: die Armen entschuldigen sich für den schlechten Schulbesuch ihrer Kinder; sie müssen ihre Kinder zu Hause behalten, damit sie etwas verdienen; vom Lernen in der Schule werden sie nicht satt. Aus der Basler Landschaft gab die Kirchenvisitation in den 80er Jahren über die Kinderarbeit Aufschluß.[1] Da heißt es aus Riehen: Unter den ca. 60 Fabrikarbeitern sind viele Kinder, die deshalb nicht zur Schule kommen. Aus Reigoldswil: Klage über Kinderarbeit und daneben Verwahrlosung der Kinder. Aus Bretzwil: Zu früher Zwang der Kinder zur Arbeit zum Schaden des Religionsunterrichts. Genau die gleichen Klagen begegnen in den Zürcher Visitationsberichten und den Protokollen des Konvents:[2] 1781 kommt die Klage aus Bischofszell: Zwei Indiennefabriken sind die Ursache, daß die Kinder nicht ausgeschult werden; die Eltern sind zu arm und brauchen den Verdienst. Fünf Jahre später hören wir, daß die Fabrikkinder in Bischofszell sogar am Sonntag Nachmittag während der Kinderlehre arbeiten müssen. 1784 heißt es aus Wipkingen: Die Kinder kommen wegen Fabrikarbeit nicht zur Schule; 1787 aus Stadel: Das Baumwollengespinst entzieht die kleineren Kinder der Schule; noch schlimmer klingt's aus Steinmaur: Die Kinder müssen bis spät in die Nacht arbeiten und morgens um 3 Uhr wieder zur Arbeit aufstehen. Wie es mit den Kindern stand, denen Helfer Tschudy in Schwanden Fabrikverdienst verschaffte,[3] kann ich leider nicht erfahren; man müßte es wissen, wenn man beurteilen wollte, ob der Mann seiner Gemeinde wirklich eine Wohltat erwiesen hat.

Wohl wissen wir, daß gerade von den Pfarrern zu Stadt und Land nach dieser Seite hin manches geschah, in Basel in enger Gemeinschaft der Kirche mit den Führern der gemeinnützigen Gesellschaft. Wir sahen, wie in Basel besondere Armenschulen für Fabrikkinder entstanden,[4] und wenn auch bei den Pfarrern die Angst mitspielte, diese Fabrikkinder könnten im Auswendiglernen des Nachtmahlbüchleins zu weit hinter der andern Jugend zurückbleiben, wird man ihre Anstrengung doch respektieren müssen. Aber es half alles so wenig! Wenn einmal die Eltern keine Zeit und Kraft zur Kindererziehung besaßen und die Fabrikanten ihnen reicheren Lohn versprachen für die Ausnützung der kindlichen Arbeitskraft, ohne daß eine Regierung ein Veto einlegte, wer in aller Welt hätte sie hindern sollen, ihre Kinder als Arbeitswerkzeug möglichst frühzeitig auszunützen? Aber es bleibt grauenvoll, den Folgen dieser Kinderausbeutung in unserer Schweiz nachzudenken.

In verhängnisvoller Weise klafften hier weite Lücken im alten wirtschaftspolitischen System. Dem sozialisierten Zunfthandwerk alten Stils mit seinen detaillierten, strengen Zunftordnungen war mit den Refugianten in Basel, Zürich und in St. Gallen ein freies Gewerbe gegenübergetreten, für das keine Zwangsregeln bestanden, welches vielmehr dem einzelnen Großindustriellen und Großkaufmann einen weiten Spielraum übrig ließ. In dem z. T. Jahrhunderte

1) Akten der Kirchenvisitation 1784—1786.
2) AEcclTig 1781, 1784, 1786, 1787.
3) Vgl. oben p. 372.
4) Vgl. oben p. 352 f.

andauernden Kampf zwischen den beiden konkurrierenden Mächten mußte sich die neue Industrie äußerlich vielfach unter das Joch des Zunftzwangs fügen; besonders die Weberzunft suchte in Basel die Seidenfärber und die Possamenter sich einzugliedern und in St. Gallen den Kaufleuten die Baumwollfabrikation zu entziehen und an sich zu binden. Aber z. T. scheiterten diese Bemühungen; die Kaufleute erstritten sich die Freiheit der Fabrikation für die neuen Artikel ihrer Industrie, oder der Erfolg der Zunft war ein bloßer Schein; die Zunft wurde selbst durch den Beitritt der Großindustriellen im innersten verändert; ausschließlich Großindustrielle traten an die Spitze; die Zunft vertrat zuletzt nur noch die Interessen der Großindustrie.[1] Im einen oder andern Fall brach in das alte, soziale System eine Welle der Freiheit, des unbegrenzten Spielraums für die individuelle Kraft ein. Freiheit heißt aber sogleich: Freiheit der Gewinnsteigerung für die Unternehmer, Unfreiheit für ihre Arbeiter und Lehrlinge.

Wohl fehlte es anfangs nicht ganz an Verordnungen der Stadtregierungen zum Schutz der arbeitenden Bevölkerung. Die Zürcher Fabrikantenordnung von 1717 z. B. setzt für die verschiedenen Industrien Minimallöhne fest mit der Motivierung, daß bei einem Teil dieser Fabriken noch gar kein Lohn, bei andern ein der Arbeit nicht proportionierter Lohn verordnet sei. Am Schluß dieser Ordnung wird eine ständige Ratskommission dazu bestimmt, wöchentlich einmal die Klagen und Beschwerden der Arbeiter über ungenügende Löhnung anzuhören und jährlich einmal den Fabrikanten diese Ordnung auf dem Ratshaus vorzulesen und sie an fleißige und getreue Handhabung derselben zu erinnern. 1761 wurde diese Fabrikordnung neuerdings bestätigt und ergänzt,[2] 1779 das „Kastgeben"[3] für schulpflichtige Kinder untersagt, bei Kindern von höherem Alter überwacht.[4] Auch Basel erhielt 1738 seine Festsetzung des Minimallohns für die Arbeiter der Bandfabrikanten. Erst hatten sich die Fabrikanten beim Rat über allerlei Diebereien der Arbeiter beschwert und eine Kommission zur Aufstellung einer Verordnung dagegen begehrt; diese Kommission aber hielt es für nötig, auch die Arbeiter gegen unbillige Herabdrückung der Löhne zu schützen; man stellte eine Taxordnung der Arbeitslöhne für jeden einzelnen Artikel auf und verbot den Fabrikanten, die Arbeiter auf irgendeine Weise oder unter irgendeinem Vorwand zur Annahme eines geringeren Lohnes zu zwingen. Zugleich wurde den Arbeitern verboten, von hiesigen oder ausländischen Fabrikanten einen geringeren Lohn als den hier stipulierten anzunehmen. Diese Lohnordnung wurde 1753 erweitert und bestätigt und vom Rat gegen wiederholte Begehren der Fabrikanten, den Arbeitslohn herabsetzen zu dürfen, behauptet und 1789 sogar noch neu eingeschärft.[5] Aber wie vieles, oft das Wichtigste, war nicht gesetzlich geordnet, sondern blieb

1) Traugott Geering, Handel und Industrie in der Stadt Basel, 1886; Herm. Wartmann, Industrie und Handel des Kantons St. Gallen auf Ende 1866 in geschichtlicher Darstellung, 1875.

2) Ad. Bürkli-Meyer, Zürcherische Fabrikgesetzgebung vom Beginn des 14. Jahrhunderts an bis zur schweizerischen Staatsumwälzung von 1798, 1884.

3) Vgl. oben p. 595.

4) Wirz, Hist. D. 1793. II, 128, vgl. P. D. Heß, a. a. O. 100.

5) Bachofen-Merian, Kurze Geschichte der Bandweberei in Basel, 1862.

ins Belieben der Fabrikanten gestellt! Hinsichtlich der Kinderausnützung und der Weiberarbeit gab es keine Schutzbestimmungen; die Arbeitszeit war an keine Vorschrift gebunden; über die Arbeitsräume wachten keine staatlichen Aufseher. Zumal die Hausindustrie war so gut wie ganz der Privatwillkür der Arbeiter überlassen, die das Recht hatten, Frau und Kind durch Ueberlastung zugrunde zu richten, ohne daß jemand sich dreinmischte. Als dem Zürcher Konvent 1787 aus Steinmaur geklagt wurde, daß die Kinder dort bis spät in die Nacht arbeiten und am Morgen um 3 Uhr wieder zur Arbeit aufstehen müßten, ordnete der Konvent an: der Herr Pfarrer soll die Eltern beschicken und mit ihnen reden.[1] Das wird viel geholfen haben! In Basel war bei den Papierern das Betteln der Weiber und Kinder an der Tagesordnung, weil der Lohn der verheirateten Papiergesellen anderthalb Jahrhunderte hindurch so jämmerlich blieb. Kinder der Papierer hießen so viel als Bettler und Gesindel. Aus ihren Kreisen datiert der erste selbständige Hilfsversuch, die Gründung einer Hilfskasse für Papiergesellen vom Jahr 1770.[2] Man sieht aber aus diesem Beispiel: die Industrie verdrängte den Bettel keineswegs; sie zeitigte als neue Erscheinung das Fabrikkind als Objekt der industriellen Ausbeutung, aber sie ließ daneben infolge des ganz ungenügenden Lohns für verheiratete Fabrikarbeiter das Bettelkind bestehen.

Von dem völligen Mangel jedes sittlichen Schutzes in der Fabrik darf man gar nicht reden! Pestalozzi ergießt einmal seinen Ingrimm über solche Fabriken, wo die Kinder „in einer ungesunden Luft zu Maschinen gebraucht werden, wo sie von Pflicht und Sitten nichts hören, wo ihr Kopf, ihr Herz und ihr Körper gleich erdrückt oder wenigstens unentwickelt und ungebaut bleibt".[3] Der Gedanke daran entlockte ihm den Ausruf:

> „Nein! Der Sohn des Elenden, Verlorenen, Unglücklichen ist nicht da, bloß um ein Rad zu treiben, dessen Gang einen stolzen Bürger emporhebt. Nein! Dafür ist er nicht da! Mißbrauch der Menschheit, wie empört sich mein Herz!"

Natürlich gilt das nicht bloß von den Fabrikkindern, sondern im ganzen von der praktischen Einschätzung der Fabrikarbeiterschaft überhaupt. Ein deutscher Reisender, Lange, bekam im Appenzellerland einen erschütternden Eindruck von den ungesunden Wohnungen der dortigen Weber, ihrer schlechten Bezahlung, überhaupt von dem Despotismus der Reichen gegenüber den Armen.[4] Wir aber haben das Gefühl: da beginnt unsere Zeit, das sind ja unsere Verhältnisse oder doch die Verhältnisse, wie sie wenige Jahrzehnte hinter uns liegen! Aber keiner hat wieder feiner und wahrer als Pestalozzi hervorgehoben, daß die größten Gefahren nicht im Aufkommen der Industrie an sich lagen, sondern in dem bestimmten inneren Zustand unserer Vorfahren. Er spricht vom Segen der Industrie und fügt hinzu: Dieser Segen scheiterte vorzüglich an dem Felsen der Selbstsucht, der sich täglich tiefer in den Eingeweiden unseres bürgerlichen Daseins festsetzt.[5] Die sitt-

1) AEcclTig 1787.
2) Tr. Geering, a. a. O. 539 f.
3) a. a. O. Werke III, 259 f.
4) Lange, a. a. O.
5) Werke XII, 147.

lichen und religiösen Gegenkräfte waren erschlafft; die elementaren Grundlagen einer dauerhaften menschlichen Gemeinschaft, der Vatersinn der Leitenden und Regierenden und der Brudersinn des einfachen Mannes, waren von der neuzeitlichen Bewegung wie weggespült worden. Wir mußten es einmal durchkosten, wohin es die Menschen führt, wenn die Ehrfurcht vor Gottes Ebenbild im Menschen das Herz nicht mehr zu bewegen vermag und der Geldgewinn der einzige vorwärtstreibende Gedanke bleibt, der das Leben leitet. Wir sind bis heute noch nicht aus dieser Epoche herausgetreten, obschon mächtige Gegenbewegungen an der Arbeit sind. Damals traten wir in diese Entwicklung ein, und fast könnte man meinen, es habe aller Kulturfortschritt und alle Aufklärung die Menschen nur in der materiellen Richtung wirklich vorwärts gebracht; alles andere seien anmutige Begleiterscheinungen, die man auch wegdenken könnte.

Und doch wäre es Karikatur und Fratze, nur dies Bild der Aufklärungsbewegung in der Erinnerung festzuhalten. Daneben steht der Kampf für die geistige Befreiung der Menschheit, das Aufleuchten neuer, großer Ideale des einzelnen und der Gesellschaft, die Abkehr vom Ballast der Geschichte, von der Scholastik der Theorien auf allen Gebieten, von der Tyrannei willkürlicher Gewohnheiten, und die Hinwendung zum einfach Menschlichen, Natürlichen, Gesunden und Guten, zum Praktischen im rechten Sinn, d. h. zu dem, was dem Menschen wohltut und ihn vorwärts bringt. Aber es gilt schließlich, die Doppelseitigkeit der Aufklärungsbewegung zu erkennen und zu begreifen. Der Bruch mit einer tausendjährigen Autoritätskultur mußte befreiend und verwüstend wirken, je nachdem dadurch neue sittliche Kräfte entbunden wurden oder lediglich die alten ihre Gewalt verloren. Der Weg geht immer zugleich über das alte Christentum vorwärts und hinter dasselbe zurück, und es dürfte sehr schwer sein, abzuwägen, ob Gewinn oder Verlust größer gewesen ist. Was bei der geistigen Oberschicht uns als Fortschritt zur Mündigkeit, Klarheit, Einfachheit und Humanität entgegenleuchtet, das wird bei der breiten Unterschicht ein Versiegen unersetzlicher christlicher Kräfte, ein Zurücksinken in die nackte Selbstsucht und Sinnlichkeit. Aber auch das war ein Prozeß der Notwendigkeit. Es mußten's einmal ganz breite Schichten der christlichen Kulturwelt versuchen, ohne die alten, christlichen Werte das Leben zu gestalten und die Gemeinschaft zu bilden, damit den tiefer Sehenden der unverlierbare Wert des Christlichen neu zum Bewußtsein komme und sich das Evangelium statt als Tradition und Gewohnheit wieder mehr als lebendige, persönliche Kraft an den Herzen bewähren könne.

Personenregister.

Die Abkürzungen vor den Zahlen beziehen sich auf die schweizerische Ortszugehörigkeit, wobei der Aargau zu Bern, Stein a. Rh. zu Zürich gezählt werden.

Ap = Appenzell, Bas = Basel, Be = Bern, Bi = Biel, G = Genf, Gl = Glarus, Gr = Graubünden, L = Luzern, N = Neuenburg, Rh = Rheintal, Sch = Schaffhausen, StG = St. Gallen, Th = Thurgau, T = Toggenburg, W = Waadt, Z = Zürich.

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

Abauzit, Firmin G. 34 f., 126, 146
Abbadie 186
Addison 27, 58, 162
Affsprung 577
Alembert, d' 48, 53 f., 60 f., 111, 152, 174, 560
Alieſch (Pfr.) Gr 402
Allamand Franç., L. (Pfr.) W 48, 50, 100, 159
Altmann, J. G. (Prof.) Be 161
Altorfer, J. J. (Pfr.) Sch 349, 396, 410, 479.
Altorfer, Martin Sch 410
Ammann (Vikar) Z 485
Amſtein, Joh. Georg (Arzt) Gr 299, 373, 373*
Annoni, Hier. (Pfr.) Bas 405
Anſpach, Iſaak Sal. (Pfr.) G 511, 537
Arndt 194
Arnold v. Brescia 248
Auguſtin 69

Bachmann, Rud. (Pfr.) Be 371*
Bachofen, J. J. (Pfr.) Bas 392, 544
Bärtſchinger, Joh. (Pfr.) Be 395
Bäurlein, Frz. Ludwig (Pfr.) Be 372*, 525
Bahrdt, K. Fr. (Dr.) 323, 408, 441
Baillod, Abr. (Pfr.) N 236
Balthaſar, Frz. Urſ. L 303, 305, 312
Banſi, Heinr. (Pfr.) Gr 294, 301, 374, 379, 394, 402, 442, 490
Barbeyrac, Jean (Prof.) W 27 f., 34
Baſedow 168, 170, 181, 313, 316, 321 ff.
Battier, Andr. (Pfr.) Bas 470
Baumann, Eman. (Pfr.) Be 371*
Baumgarten (Prof. in Halle) 207, 407
Baumgarten, Joh. Rud. (Pfr.) Be 367
Bavier, Ambroſ. (Pfr.) Bas 544
Bavier, Chriſtian (Pfr.) Gr 445
Bayle Pierre 10, 24, 25 ff., 36, 57, 64*, 109, 230, 235
Beaumond de Chriſtophe (Erzbiſch.) 75
Beck, Andreas (Pfr.) Be 395
Beck, Jak. Chriſtoph (Prof.) Bas 314, 409, 412, 462
Becker, Rud. Zachar. 343.
Benker, Joh. Ulr. (Pfr.) Th 367*
Benker, Leodegar (stud.) Z 412*
Berkeley 215
Benelle Jacques (Pfr.) G 510
Bernier 101
Bernoulli, Daniel (Prof.) Bas 4
Bernoulli, Joh. I. (Prof.) Z f.
Bertrand, Louis (Prof.) G. 325
Bertrand, Elie (Pfr.) W 48, 51, 74, 99, 375
Bertrand, Jean (Pfr.) W 375, 592
Bertrand, Jean Elie (Pfr.) N 54, 538
Béville de M. 500
Beyel, Konrad (Pfr.) Rh 378, 386*
Beyer 408, 461
Beza 28
Bilfinger 168
Bilger, Dan. (Pfr.) Gr. 570
Biſchof, Sam. (Pfr.) Be 371*, 390*
Blanc, Pierre Dan. (Pfr.) W 308*, 379*.
Blank (Waiſenmutter) Sch 356*
Blaß, Joh. Hr. (Pfr.) Z 366*
Blauner, Bernh. (Pfr.) Be 388
Bleuler, Joh. (Pfr.) Z 376*
Bleyenſtein, Joh. Frz. (Pfr.) Bas 391
Bluntſchli, Kaſp. Z. 17

Bode 285
Bodmer, J. J. (Prof.) Z 16 ff., 27, 72, 118, 161, 163, 166, 171, 174 ff., 193, 237, 241, 243 ff., 248, 250 f., 272, 344, 413
Boehme, Jakob 267
Boerhave 156
Bösch, L. Hr. (Pfr.) T 367*, 393*
Bösch, J. Melchior (Pfr.) T 439
Bösch, Joh. Valent. (Pfr.) T 439, 441
Bösch, Michael (Pfr.) T 334, 393, 439
Bolingbroke 113, 157
Bondeli de, Julie Be 74, 106 ff., 160, 163, 252, 261, 268, 448
Bonnet, Charles (Prof.) G 3, 5, 9, 89 f., 92, 126, 137, 139, 150 f., 157, 165, 202, 257, 475
Bonstetten, v. Karl Vict. Be 90, 147, 159, 332, 569
Boßhard, Joh. Rud. (Pfr.) Be 395*
Bourguet, Louis (Prof.) N 4 f., 8 f.
Bouverot, Henri (Pfr.) W 368*, 378
Bräker, Uli T 136, 164, 282 ff., 302, 591
Breitenlandenberg v.(Junker) Z 524
Breitinger, J. J. (Prof.) Z 17, 42, 54, 120, 159, 162, 165 f., 194, 238, 242 f., 405, 413
Bremi, Joh. Hr. (Pfr.) Z 395*
Brennwald, Leonh. (Pfr.) Z 376*, 547
Bridel Philippe (Pfr.) W 154, 375*, 379, 546
Brokes 176, 192, 227, 254
Brünning 331
Bruch, Philipp (Pfr.) Gl 393*
Brunn v., Nikl. (Pfr.) Bas 366*, 470
Brunner, Bernh. Alb. (Pfr.) Be 372*
Brunner, Joh. (Pfr.) Z 376* 386*
Büel, Joh. (Schulmeist.) Z 137, 292, 349, 367, 392, 398
Büehler, J. J. (Pfr.) T 372*
Büeler, J. J. (Pfr.) Th 366*
Büsching, Anton Fr. 380
Buffon 5, 10, 97, 152, 155
Burckhardt, Dieth. (Pfr.) Z 366*
Burckhardt, Hieron. (Pfr.) Bas. 544
Burckhardt, Joh. Balth. (Pfr.) Bas 166*
Burckhardt, Joh. Rud. (Pfr.) Bas 366*, 378*, 396, 398, 465, 545
Burckhardt, Sal. (Pfr.) Z 366*
Burlamaqui (Prof.) G 28 f
Burnat, Louis (Pfr.) W 367*
Butler 186, 245
Buxtorf, Andr. (Ratsherr) Bas 304
Buxtorf, Joh. Rud. (Prof.) Bas. 462

Cagliostro 292, 588
Calandrini (Prof.) G. 4
Calas, Jean 50
Calvin 28, 48, 77 ff.
Campe 328
Campell, Ulr. (Pfr.) Gr 384
Carrard, Benjam. (Pfr.) W 592
Carrard, Gabriel (Pfr.) W 368
Castellio 381
Chaillet, Henri Dav. (Pfr.) N 93, 154, 164, 167, 481, 500, 507
Chalotais de la 316
Charrière, Mme de N 154
Charron 173
Châtelanât, Pierre Abrah. (Pfr.) W 543
Chavannes César Alex. (Prof. W 394
Chesterfield 32
Choiseul 73
Chubb 157
Clarke 58, 437
Claparède, Dav. (Prof.) G 87, 405, 511, 537
Collins 157
Combe, Jac. Ant. Jos. (Pfr.) W 396
Condillac 139
Corneille 242
Corrodi, Hr. (Prof.) Z 165, 194, 201 ff,. 208, 369, 399, 411, 416
Correvon (Pfr.) W 543
Covelle, Robert G. 52
Cramer (Buchdrucker) G 47
Cramer, Gabr. (Prof.) G 4
Cramer, J. J. (Pfr.) Z 219, 412, 433
Cramer, Matthias (Pfr.) Z 208, 433
Crousaz de, J. P. (Prof.) W 4, 10, 24, 26, 29, 32 f., 98, 159, 167
Curchod, Suzanne (= Frau Necker) W 152, 159
Curtat, Louis Ang. (Pfr.) W 379, 542

Dachs, J. Fr. (Pfr.) Be 371*, 390*, 396*
David, Joh. Hr. (Pfr.) Bas 378*, 524. 544
Deggeller, Georg Jak. (Pfr.) Sch 412*
Delleins, Frç. (Pfr.) W 375*, 379
Deluc, Jean André (Prof.) G 4 ff., 94 ff.
—, Franç. (Uhrmacher) G. 74, 82
De Luce (Pfr.) N 538
Demiéville, Jac. Louis (Pfr.) W 375*, 379*
Denise 98
Denzler, Joh. Kasp. (Pfr.) Th 208
Descartes 4, 24 f., 167
Descombes, Ch. R. Benj. (Pfr.) W 397
Dick, J. J. (Pfr.) Be 409*
Diderot 54, 58, 111, 112, 114, 152
Dietrich, Franz (Pfr.) Bas 366*, 378
—, (Herrnhuter) 443
Dietschi (Pfr.) T 551
Dind, Dav. Philibert (Pfr.) W 375*

Ditton 10, 186
Doddrige 407
Drollinger 163, 228
Ducros, Franç. Barthel (Pfr.) W 378*
Duplan, Abr. (Pfr.) W 396
Dutoit, Jean Phil. W 102

Eberhard (Prof. in Halle) 273, 407, 413
Eckermann 408, 433
Edelmann, Joh. Christ. 285
Edelstein, Dav. (Pfr.) Be 395, 542 f.
Egede, Hs. 10
Eglinger, Simon (Pfr.) Bas 544
Ehrsam (Herrnhuter) 273
Eichhorn (Prof.) 408, 411, 418
Enderis, Joh. Hr. Sch 410
Engimann, J. J. (Pfr.) Be 376*
—, Sam. (Pfr.) Be 371, 377, 398
Erasmus 383, 408, 422
Erneſti 407, 473
Ernſt v. Beat., Ludw. (Pfr.) Be 409*
—, Joh. Pfr. Be 598
Eſcher, Hr. (Pfr.) Pfäffikon Z 318, 345, 389, 546 f. 549
—, Hr. v. (Pfr.) Elsau Z 376*, 395
—, Hr. (Pfleger) Z 351
—, Hs. Jak. (Gerichtsherr) Z 304
—, Hs. Konrad (Naturforſch.) Z 213
—, Hs. Kaſpar (Pfr.) Z 125
—, Hans (Pfr.) Buch Z 548
Eßlinger, Joh. (Pfr.) Z 548
Euler, Leonh. (Prof.) Bas Z f. 114
Ewald 408

Fäſch, Andreas (Pfr.) Bas. 398
—, J. J. (Pfr.) Bas. 332, 340, 343, 372*, 391, 470, 487, 507
Fäſi, Benj. (Pfr.) Z 369*, 376*
—, Joh. Hr. (Pfr.) Z 426
Fäſi, Joh. Kd. (Pfr.) Z 380
—, Salom. (Pfr.) Z 366*
Falkeyſen, Hieron. (Pfr.) Bas 396, 403, 515
—, Theod. (Pfr.) Bas 377, 385, 398*
Farſchan, Gabr. (Pfr.) Be 371*, 390
Faſtnacht, Albr. (Pfr.) Be 207 f., 367*
Fauſt, B. Chr. 343
Fedderſen 325, 343, 461
Feer, Jak. Eman. (Pfr.) Be 409
Fellenberg, Dan. (Prof.) Be 110, 115, 299
—, Philipp Eman. (Päd.) Be 215
Fels, Joh. Mich. (Prof.) StG 392, 397, 410, 436, 436*, 535
—, Joh. Mich. (Pfr.) StG 436
Fénélon 32, 35, 38, 58, 267
Ferguſon 334
Fichte, Joh. Gottl. 200, 205, 216, 220, 412
Fiſch, Joh. Georg (Pfr.) Be 334, 391.
Fiſcher, Joh. Rud. (Pfr.) Be 218 f. 412.
Flatt 408.
Fleurer, Joh. Jak. (Pfr.) Sch 386, 410, 478
Fleury (Abbé) 54
Fontenelle 133
Formey 10, 122
Forſter 435
Francke, Aug. Herm. 194, 407
Frank, Joh. (Pfr.) Be 393
Frey Chriſtian (Pfr.) Be 391
—, Joh. (Schulmeiſt.) Bas 302, 355, 366, 392, 590
—, Joh. Hr. (Pfr.) Be 395, 543
—, Joh. Ludw. (Prof.) Bas 157, 464
—, Joh. Rud. (Hauptm.) Bas 43, 54, 113, 180, 187, 204, 298, 572
—, Martin (cand.) Bas 398*
—, Samuel (Pfr.) Be 390*, 459
Freydig, Joh. Dan. (Pfr.) StG 373*, 392*
Freyhofer, Dav. (Pfr.) T 525
Friedrich d. Große 54, 117, 158, 181, 488, 507
Fröhlich, Jakob (Pfr.) Be 593
—, Joh. Hr. (Pfr.) Be 593
—, Joh. (Pfr.) Be 593
Froſſard, Jean Maurice (Pfr.) W 375*
Füßli, Joh. Hr. (Maler) Z 17, 130, 306, 412
—, Joh. Hr. (Hiſtor.) Z 74, 132, 174, 474, 551
—, Joh. Kd. (Pfr.) Z 380

Gachon (stud. Franzoſe) 482
Gaime (Abbé) 56
Ganting, Abrah. (Pfr.) Re 371*
—, Joh. (Pfr.) Be 371, 601
Garve 334
Gaſc, Eſaie (Pfr.) G 511
Gâtier (Abbé) 56
Gellert 257, 339, 435, 461
Gerwer, J. J. (Pfr.) Be 388, 395, 542
Geßner, Georg (Pfr.) Z 246
—, Joh. (Naturforſcher) Z 298
—, Salom. Z 122, 242, 246, 253, 258, 294, 411, 431
Gibbon 33, 46, 159
Girard, Dav. Louis (Pfr.) N 481
Gleim 254, 474
Goethe 163, 193, 203, 232, 260 f., 274 f., 431
Goeze 407
Gottſched 244, 259
Goßweiler, Suſanne Z 318
Graf Beat (Pfr.) Be 525
—, Joh. (Pfr.) Ap 373, 392
Graſſet (Buchdruck.) W 47
Grebel (Landvogt) Z 17, 122, 181, 248, 297
Grießbach 408
Grimm 58, 128, 152
Grob, Gregorius (Pfr.) T 393, 439 f.
—, Salom. (Pfr.) Th 366*
—, (Dekan in Altſtätten) 550

Groß, Jak. (Pfr.) Gr 412*
Grotius, Hugo 27 f., 32, 318, 408
Gruner, Gottlob (Pfr.) Be 370, 390
Grynäus, Joh. (Prof.) Baſ 157
Gutmann, J. J. (Pfr.) Th 208, 320, 366*, 393, 434, 547
Guyer, Jak. (Kleinjogg) 120, 191, 301
Guyon, de Mme 285
Gyſi, Joh. Hrz. (Pfr.) Be 395

Habicht, Melch. (Pfr.) Sch. 367, 396, 476 f., 484*, 487, 495, 553, 571
Häfeli, Joh. Kaſpar (Pfr.) Z 272
Hagedorn 10, 254, 258
Hagenbach (Arzt) Baſ 117
Hahnzog, Lud. 461
Haller, Albr. (Prof.) Be 3, 4*, 5 f., 9 f., 15 f., 25 f., 40, 50, 163 ff., 114 f., 146, 156, 163, 165, 171, 228 f., 237, 262, 296, 351, 566, 583
—, Bercht Hr. (Pfr.) Be 388
Hamann 270
Hamilton, Georg 161
Hartley 6
Hartmann, J. J. (Pfr.) StG 436*
Harvey 115
Hezel 200
Hegner, Ulr. (Pfr.) Z 369
Heidegger, Joh. Kd. (Bürgermſtr.) Z 317
—, (Verfaſſer des „Vernünftigen Dorfpfarrers") 517
Heitz, Jak. (Pfr.) Z 366*
Helmuth, J. Hr. 285
Helvetius 92, 474
Hencke 408, 433
Henzi, Sam. Be 296
Herbart 218
Herder, Joh. Gottfr. 193, 203 f., 215, 260, 274 f., 408, 433
Herder, Felix (Pfr.) Z 399
Hermes 408
Herport, Joh. Ulr. (Pfr.) Baſ 372*
Herrmann, Sam. (Pfr.) Be 386*
Herwey 155
Heß, Dietr. Rud. (cand.) Baſ 398*
—, Felix (Pfr.) Z 408, 448
—, Hans Kd. (Pfr.) Z 395
—, Heinr. (im Talhof) 124
—, Johann (Pfr. Z 369*, 376
—, J. J. (Antiſtes) Z 17, 124, 125*, 160, 165, 206, 246, 248, 269, 299, 347, 395, 399, 403, 469, 478, 513
—, Kaſpar (Pfr.) Z 122, 238, 249
—, Salom. (Pfr.) Z 376, 383.
Heumann 407
Heym, J. G. 467
Hirſchfeld 570
Hirzel, Hs. Kaſp. (Arzt) Z 120, 171, 191, 228, 246, 258, 301, 317, 344, 524, 590, 594, 598
—, Joh. (Pfr.) Z 369*
—, Hs. Konrad (Pfr.) Z 366*, 369*, 376
—, Salom. (Ratsherr) Z 120, 168 f., 180, 186, 250
Hobbes 232
Hölty 295
Hoffmann, Joh. Wilh. stud. theol. Sch 410
Holbach v. Baron 50—54, 58
Holzhalb, Beat (Pfr.) Z 40*
—, Dav. (Pfr.) Z 376*
Hopf, Sam. (Pfr.) Be 371*
Horner, Jak. (Pfr.) Z 208
—, Kaſp. (Pfr.) Z 208
Hoſtache, Gabriel Alex. (Pfr.) W 375
Hottinger, J. J. (Prof.) Z 242, 257, 285, 366, 381, 414, 430 f.
Huber, J. J. (Pfr.) Baſ 332, 377, 391, 476, 545
—, Marie 37, 40—43, 66, 69, 120, 186, 244, 405, 479
—, Rud. (Pfr.) Baſ 396, 472
—, Wernhard (Apoth.) Baſ 291, 472
Hübner 315, 330
Hürner, A. (Pfr.) Be 593
Hürner, Wilh. (Pfr.) Be 371*, 396
Hug, Joh. Chr. (Pfr.) Z 376, 383
Hume, David 118, 178, 195
Hunziker, Joh. Dan. (Pfr.) Be 366, 395
Hurter, G. M. (Pfr.) Sch 138, 410
—, Hs. Georg (Pfr.) Sch 354
Hutcheſon 160, 168, 190
Hutton, James 100
Huygens 231
Hybner, Em. stud. Be 409*

Jacobi, Fr. Hr. 94, 159, 198, 203 f.
Jacobi, Joh. Fr. 343
Janett, Joh. (Pfr.) Gr 443
Jenny, Joh. Rud. (Pfr.) Gl 379*
Jeruſalem 192, 407, 428
Jezler, Chriſtoph (Prof.) Sch 354
Imhof, Adam (Pfr.) Be 391, 397, 459
—, Martin (Pfr.) Be 366, 371*, 376, 390, 459
Joſeph II. 267, 307, 489
Joſt, Daniel (Pfr.) Gr 523
Irminger, Jak. (Pfr.) Z 388
—, Ulr. (Pfr.) Z 346, 399
Iſelin, Iſaak (Ratsſchr.) Baſ 12*, 14, 18, 27, 40 f., 43, 54, 74*, 111 ff., 112*, 127, 160, 168, 171, 178, 250, 252, 296, 300, 308 f. 322, 328, 331, 466, 484, 488, 494, 566, 572 f., 585, 588, 591
—, Niklaus (Pfr.) Baſ 544
Ith, Joh. Sam. (Prof.) Be 208 f., 218, 334, 338, 385. 390, 409, 448 ff., 487, 512

Kanitz 490
Kant, Imm. 62, 65, 144, 447, 165, 194, 198 ff.
Karlſtadt, Chr. 381
Kaſtenhofer, Chriſt. (Pfr.) Be 599
Kaufmann, Chriſtoph Z 272, 309

Keller, Andr. (Pfr.) Sch 378
—, Dav. (Pfr.) Z 395*
—, Hr. (Pfr.) Z 390
Ketterlin, J. G. (Pfr.) Bas 544
Kiburt, Hieron. (Pfr.) Bas 544
Kidt, Dav. (Pfr.) Z 369
Kind Paulus (Pfr.) Gr 411, 444 ff.
King (Bischof) 235
Kirchberger, Nik. Ant. Be 110, 299
Kirchhofer, Alex. (Pfr.) Sch 410
—, Joh. (Pfr.) Sch 367*, 479
—, Melch. (Pfr.) Sch 378
Klauser, Sal. (Pfr.) Z 416, 422, 424 f.
Kleinjogg — siehe Guyer
Klinger 292
Klopstock 114, 116, 163, 246, 249
Kocher, Dav. (Prof.) Be 413, 447, 452
—, (Vikar luther.) Z. 494
Köchlin, Martin (Pfr.) Sch 410
König, Dan. (Pfr.) Be 371*
—, Fr. L. (Pfr.) Be 367* 376
—, Joh. (Pfr.) Be 525
—, Rud. (Pfr.) Be 390*
Koller, Dav. (Pfr.) Z 376*
—, Joh. (Pfr.) Z 524
Kolumbus 231
Koppe 410
Kraft, Joh. Rud. (Pfr.) Be 367*, 386*
Kramer, J. J. (Pfr.) Z siehe Cramer
Kramer Matthias (Pfr.) Z siehe Cramer
Kraus, David (Pfr.) Bas. 353, 391
Krumm, Joh. (Separatist) Be 471, 484*
Kubli, Barthol. (Pfr.) Gl 373
Künzler, Joh. (Pfr.) Ap 438
Küttner (Deutsch. Reisd.) 561, 584, 598, 600
Küpfer, Dan. (Pfr.) Be 409
Kyburz, Abr. (Pfr.) Be 192
—, Joh. Rud. (Pfr.) Be 459
La Bruyere 35
La Fontaine 35
Laharpe César W 23 f. 313
Lambert Joh. Hr. 49, 207
La Mettrie 6, 10
Lange (Deutsch. Reisd.) 588, 603
Langhans, C. Rud. (Pfr.) Be 388, 413
—, Sigm. (Pfr.) Be 376*, 396*
La Roche, Andreas (Pfr.) Bas 330, 463, 471
La Roche, Sophie 570
Lauterburg, Gottl. Jak. (Pfr.) Be 386*
—, Gottl. Sam. (Pfr.) Be 343, 371*, 391, 460
Lavater, Diethelm (Arzt) 162
—, Hs. Kasp. (Pfr.) Z 17, 122 f., 159, 172, 174, 181, 186 f., 194, 201 ff., 206, 242, 246, 322, 345, 389, 399, 413, 415, 423, 468, 475, 513, 534
Legrand Luk. (Ratsherr) Bas 118, 158, 313, 330, 340, 410, 463, 468, 470, 472
Lehmann, Hr. Ludw. (Herrnhuter) 294
Leibniz 5, 8, 141, 145, 157, 164 ff., 168, 198
Lenz 292
Leopold v. Toskana 307
Lesage, G. L. (Prof.) G 94
Lessing 171, 204, 246, 258, 474
Léti G 529
Levade, Dav. (Pfr.) W 481
Limborch 437
Liomin, C. L. (Pfr.) Bist. Bas 506
Locher, Joh. Kasp. (Pfr.) T 440
Locke, John 27 f., 32, 58, 157, 168, 561, 557
Löffler 408
Lorza, Jerem. (Pfr.) Gr 402, 412*
Loser, Jak. (Pfr.) T 372*
—, Joh. Ulr. (Pfr.) T 367*, 439
Lotze 196, 200
Lüthardt, Sam. Fr. (Jurist) Be 213
Lütscher, Petrus (Pfr.) Gr 445
Lullin, Ami (Pfr.) G 561
Lutz, Abr. Jak. (Pfr.) Be 367*, 377, 461, 493
—, Joh. (Pfr.) Ap 387, 439
—, Martin (Pfr.) Bas 378

Machiavelli 64*
Macpherson 155
Malbranche 168
Marezoll 408
Marmontel 358
Marmora de 511
Martin, Jean-Ami (Pfr.) G 511
Marx, Martin (Pfr.) Gr 442
Masse, Fr. (Pfr.) Be 316, 386*
—, Joh. Daniel (Pfr.) Be 316, 391
Matthisson 294
Maupertuis 114
Maurice, Ant. (Pfr.) G 503
Maurer, Daniel Sch 410
—, Joh. Rud. (Pfr.) Z 195, 365, 376, 416, 423, 433
—, Konrad, Sch 410
Megerlin, Peter (Prof.) Bas Z
Meinert (Prof). (deutsch. Rsd.) 584, 586, 595, 600
Meister, Hr. (Pfr.) Z 27
—, Henri (Extheol.) Z 120, 192, 223, 238, 241
—, Leonhard (Pfr.) Z 14, 193, 246, 257, 260, 318, 366*, 389, 414, 428, 546 589
Mendelssohn, Moses 171, 423
Merian, Abel (Pfr.) Bas 372*, 378*, 392, 398*
—, Eman. (Antistes) Bas 331, 378*, 391, 396, 398, 462, 468, 478, 515, 533, 599
—, Matth. (Pfr.) Bas. 398*
Meßmer, Joh. von Tal Ap. 224, 277
Meyenrock, Jak. Fr. (Pfr.) Bas 353 398*
Meyer, Andreas (Pfr.) Gr 411, 446

Meyer, Bernh. (Pfr.) Z 395
—, Jak. (Prof.) Bas 462
—, Jak. (Pfr.) Z 395*
—, Joh. (Pfr.) Bas 398*
—, Joh. (Pfr.) Be 371*
—, Joh. (Pfr.) Sch 410
—, J. J. (Pfr.) Z 369, 524
—, Joh. Rud. (Pfr.) Z 366*
Mezger, J. S. (Pfr.) Sch 410
Mezler, Christ. Aug. stud. Gr 412*
Michaelis (Prof.) 408, 410 f.
Miller, Joh. Peter 315, 340
Milton, John 163, 242, 245, 249
Minar, J. Jak. (Pfr.) Gr 402, 411
Minius, Joh. (Pfr.) Gr 523
Minutoli, G 25
Miville, Joh. Fr. (Pfr.) Bas 185, 215, 302, 353, 385 f., 391, 400, 403, 410, 469, 472
Montaigne 25 ff., 38, 109, 173
Montesquieu 47, 112, 217, 561
Montmollin, Fréd. Guill. (Pfr.) N 73 ff.
Moore (Engl. Reisend.) 561, 584
Moreri 230
Morgan 157
Morlot, Albr. Lud. (Pfr.) Be 371*, 376*, 390, 409, 459
Morus, John 464
Moser, Abrah. (Pfr.) Be 317*, 409, 525
—, J. J. (Pfr.) Be 395
Mosheim 407
Mouchon, Pierre (Pfr.) G 54, 74, 84, 116, 387, 501 f., 511, 531, 546, 562
Moultou, Paul (Pfr.) G 51, 73*, 74, 81 ff., 126, 132, 152, 256
Müller, Christoph Hr. (Ex-theol.) Z 297, 307
—, Hr. (Herrnhuter) 461
—, Joh. (Pfr.) Be 371, 376*, 390, 459
—, Joh. (Geschichtsschreiber) Sch 20 ff., 27, 90 f., 136, 304, 309, 333, 378, 385, 410, 429, 551, 569, 586
Miller, Joh. Georg (Pfr.) Sch 37 f., 204 f., 215 ff., 259, 367, 378, 385, 392, 410, 469, 472, 476, 479
Münch (Dreierherr) Bas 186
Münter 408
Müslin, Dav. (Pfr.) Be 111, 208 f., 218, 334, 390, 396, 542 ff., 540, 585
—, Sam. (Pfr.) Be 367* 505 542
Muralt v. Beat Ludw. Be 226, 35—40, 162, 230, 267
—, v. Joh. Bernh. Be 316
Muret, Jean Louis (Pfr.) W 375, 379, 565

Nägeli, Hs. Jak. (Pfr.) Z 365, 369, 389
—, Hr. (Pfr.) Z 369*
Necker, Jacques (Minister) G 150
Nesemann, Joh. Peter 313, 335, 441, 464
Newton, Isaak 4, 155 f., 231, 561
Nicolai, Fr. 216, 258, 261, 273, 414, 474
Nicolovius 222, 226
Niederer, Joh. (Pfr.) Ap 393, 438
Niehaus, Abrah. (Pfr.) Be 371*
Niemeyer 408, 435
Nötiger, J. K. (Pfr.) Be 371
Nösselt 473
Nonhebel, G. L. (Pfr.) Be 386
Nüscheler, Felix (Prof.) Z 126, 160, 206 f., 366, 382, 469
—, Hr. Z 166
—, Hs. Kd. (Pfr.) Z 369
Nüsperli, Jak. (Pfr.) Be 391, 459

Ochs, Peter (Ratschreiber) Bas 86, 114, 116, 189, 330, 429, 470, 546, 586
Oekolampad 383
Oeri, J. J. (Pfr.) Z 376*, 412
Orell, Jak. (Exspekt.) Z 412
Oschwald, Joh. Hr. (Antistes) Sch 259, 396, 473, 551, 553
—, Medardus (Pfr.) Sch 410
Osterwald, Fr. Sam. (Banneret) N 54, 55*
—, Jean Fréd. (Pfr.) N 26, 315, 405, 480
Ott, Franz (Pfr.) Sch 410
—, zum Schwert (Ratsherr) Z 217

Paley, William 432
Paravicini, Fr. (Pfr.) Bas 396
Pascal, Blaise 58, 294
Paulus (Prof.) 410, 412
Pavillard (Pfr.) W 159
Perdriau (Pfr.) G 511
Peschier, J. H. jun. (Pfr.) G 511
Pestalozzi, Hr., Z 15, 17, 129, 165, 179, 218, 269, 276 ff., 301, 356 ff., 490, 548, 566, 579, 583, 590, 596, 600, 603
Peters, Pierre (Pfr.) N 481
Petillet, Dav. W 485*
Petitpierre, Ferdinand Olivier (Pfr.) N 167
—, Fréd. Louis (Pfr.) N 167, 451, 500, 538
—, Henri Dav. (Pfr.) 97 f.
Peyer, Laurentius (Pfr.) Sch 410
Pfäffli, Joh. Be 485*
Pfeffel 308
Pfenninger, Joh. Kd. (Pfr.) Z 206, 272, 423, 469, 524
Pfister, Jak. (Pfr.) Z 207, 365
Pfisterer, Bened. (Pfr.) Sch 410
Pfleger, J. J. (Pfr.) Be 395
Picot, Pierre (Pfr.) G 509
Pictet, Charles (Oberst) G 72*
Planck (Prof.) 408, 411
Planta Martin (Pfr.) Gr 298, 313, 394, 464
Pol, Luzius (Pfr.) Gr 374, 394, 402, 443
Polier jun. (Pfr.) W 48, 99
Pope 162, 165
Porta a Rosius (Pfr., Histor.) Gr 31, 367, 379, 384, 490

Porta a Rosius, (Pfr.) 523
Prévoſt (Pfr.) G 90
Prieſtley 6
Prückner, Joh. Georg (stud.) Gr 412*
Pufendorf 28, 33, 190
Pury, David (Bankier) N 526

Räßer, Eman. Rud. (Pfr.) Be 372*, 396*
Rahn, Hr. (Pfr.) Th 366
—, Joh. (Exſpekt.) Z 400, 412
—, Johanna Marie Z 216
—, Ludw. (Pfr.) Z 391
Ramler 258
Rapp, Joh. Rud. (Pfr.) Baſ 396, 471
Reimarus 170, 407
Reinhard, Hs. Z 313, 433
Reinhold 205
Rengger, Abrah. (Pfr.) Be 334
—, Albr. (Arzt und Miniſter) Be 213 f.
—, Rud. (Pfr.) Be 395
—, Sam. (Pfr.) Be 391, 409
Richardſon 162
Ringier, Gottl. (Pfr.) Be 372*
—, J. J. (Pfr.) Be 371
—, Rud. (Pfr.) Be 372*, 459
—, Sam. (Pfr.) Be 525
—, Siegm. (Pfr.) Be 367*, 376*
Ris, Joh. Rud. (Pfr.) Be 390, 459
Robert 410*
Roches de Franç. (Pfr.) G 42
Rocheſter 158
Rochow 257, 328, 339
Roffler, Georg (stud.) Gr 412*
Rollin 38
Roques, Pierre 315
Rordorf, Hr. (Pfr.) Z. 433
Roſeli, Joh. (Pfr.) Gr 411
Roſemiller 343
Roſenmüller 461
Roſſet, J. Alph. (Prf.) G 42*
Rothmund, Joh. Kd. (Pfr.) StG 392*, 436*
Rouſſeau, J. J. G 19, 26, 30, 43, 52 f., 55—77, 79 f., 174, 176, 181 f., 190, 269, 480, 505, 560, 579,.
Rouſtan, Antoine (Pfr.) G 74, 82, 84, 405, 505
Rubin, Sam. (Pfr.) Be 525
Ruchat, Abrah. (Prof.) W 31 f., 42
Rüfenacht, Abrah. (Pfr.) Be 388
Rütimeyer, Albr. Fr. (Pfr.) Be 371*
Rumpf, Joh. (Pfr.) Baſ. 366*, 378*, 391, 544
—, Sam. (Pfr.) 471

Sack 176, 178, 407, 435, 474
Salis v. Baptiſta Gr 570
—, =Marſchlins v., Ulyſſes Gr 308, 313, 322, 442
—, v. Peter Gr 4
—, =Seewis v., Joh. Gaudenz Gr 258, 294 f.
Saluz, Peter (Pfr.) Gr 335, 394, 443 f.
Salzmann 437, 461
Saraſin, Jak. Baſ 291, 309, 586
—, Jean (Pfr.) G 73, 492
—, Luk. Baſ 162
Saurin 315, 407
Sauſſure de Horace (Naturf.) G 126, 150, 324, 410
Schädler, Andreas (Pfr.) T 378, 393*
—, Roſemann (Pfr.) T 439, 591
Scheitlin, Kaſp. StG 411
Scherer, Hs. Kaſp. (Pfr.) StG 378, 392, 436*
Scheuchzer, J. J. (Prof.) Z 7
Scheurer, Sam. (Prof.) Be 382
Schiller 163, 177, 179, 211, 244, 294
Schindler, Konrad (Pfr.) Gl 372
Schinz, Hans Rud. (Pfr.) Z 301, 368, 390, 400, 432
—, Hr. (Prof.) Z 238, 241
—, Joh. Hr. 410
Schieß, Joh. Ulr. (Pfr.) Ap 349, 393, 575
Schieß, Sebaſt. (Pfr.) Ap 438
Schlözer 410, 473
Schloſſer, J. G. 184, 308, 343
Schmid, Achior (Pfr.) Z 369
Schmidlin, Joh. (Pfr.) Z 228
Schmidt v. Auenſtein, G. L. Be 111, 207
Schmiedlin (Luzern) 488
Schmutziger, Eman. (Pfr.) Be 542
Schneider, Felix (Pfr.) Z 376*
Schnell, Eman. (Eiſenhändl.) Baſ 117
Schroeckh 407
Schultheß, Joh. (Pfr.) Z 432
—, J. G. (Pfr.) Z 17, 121, 218, 249, 345, 365, 389
—, J. G. (Sohn) (Pfr.) Z 399
Schweizer, Anton (Pfr.) Z 366*
—, Dieth. (Pfr.) Z 376*, 395, 546
—, Jak. (Pfr.) Z 376*
—, Joh. Kaſp. (Bankier) Z 442
—, Joh. Nikl. (Pfr.) Be 372*, 387
—, Matth. (Pfr.) T 439
Seckendorf v. 313
Secrétan, Sam. Louis (Pfr.) W 396, 543
Seiffarth 408
Seiler, G. Fr. 330, 341
Semler, Sal. (Prof.) 195, 273, 405, 407, 411, 413, 473, 474
Senebier (Pfr.) (Biblioth.) G 375, 511
Servet 28, 48, 79
Shaftesbury 158, 160, 165, 176, 194, 235, 255
Shakeſpeare 163, 259, 283
Siegfried, Hr. Be 485*
Signer, Joh. Ulr. (Pfr.) T 386, 440, 526
Simler, J. J. (Pfr.) Z 223, 382, 384*
Sinner, Achill. Fr. Be 409*
—, v. Ballaigues 315, 562
Sintenis 408
Socin, Abel (Arzt) Baſ 117
Spalding 174 f., 178, 192, 407, 413, 428, 433, 461, 474

Spener 194, 407
Speyr v., Joh. (Pfr.) Bas 332, 342, 372*, 391, 398*, 470
Spinoza 194, 198 ff., 203, 474
Spittler 266
Spörlin Sebast. (Pfr.) Bas 332, 342, 349, 372*, 391, 470, 544
Sprecher, v. (Familie) Gr 490
Spreng J. J. (Prof.) Bas 228 f.
Sprüngli, Dan. (Pfr.) Be 371, 412*, 413
—, Eman. Fr. (Pfr.) Be 372*
—, Joh. Jak. (Pfr.) Be 372
Stadler, Elias (Kaufm.) T 302
Stäbli, Dav. (Pfr.) Be 371*
Stäheli, Hr. (Pfr.) Be 542
Stähelin, Bened. Bas 229
—, Hr. (Dek.) StG 436, 553
—, Peter (Pfr.) StG 396, 436*, 478, 534
Stähli, Anton (Herrnhuter) Bas 485, 485*
—, Gottl. Vinzenz (Pfr.) Be 387, 390*, 459
Stapfer, Albr. (Pfr.) Be 370, 592
—, Dan. (Pfr.) Be 395, 457
—, Joh. Fr. (Pfr.) Be 167,
—, Joh. (Prof.) Be 322, 412, 447, 458
—, Philipp Alb. (Minist.) Be 23, 111, 210 ff., 334, 338, 390, 409, 447, 457 f., 524, 585
Steck, Rud. (Jurist) Be 218, 412
—, Rud. (Pfr.) Be 371*, 390*
Steinbart (Prof.) 171, 192, 242, 407, 414
Steinbrüchel (Prof.) Z 17, 105, 194 f., 207, 242, 317, 413, 430
Steinfels, Jak. (Pfr.) Th 393, 434 f.
Steinhäuslin, Abrah. (Pfr.) Be 372*
Steinlin, Kasp. (Bürgermstr.) StG 555, 578
Steinmüller, Joh. Rud. (Pfr.) Gl 348, 372, 393, 437
Stephani, Franz Ludwig (Pfr.) Be 348, 390
Stephanin, Peter (Pfr.) Gr 523
Stettler, Heinr. Nikl. (Pfr.) Be 600
Stierlin, Joh. (Pfr.) Sch 410
Stilling 283, 292
Stockar, Joh. Georg (Arzt) Sch 306
—, Joh. Kasp. (Seckelmstr.) Sch 165, 202, 204, 215, 259, 327
—, Joh. Kasp. (Sohn) Sch 216
Stolz, J. J. (Pfr.) Z 272
Storr (Prof.) 409
Strähl, Franz Ludw. (Pfr.) Be 459
Strübin (Pfr.) Bas 117*
Studer, Bernh. (Pfr.) Be 390
—, Joh. (Pfr.) Be 568
—, Karl Fr. (Pfr.) Be 371*
—, Leonh. (Pfr.) Be 459
—, Sam. (Pfr.) Be 338, 370
Stückelberger, Karl Ulr. (Pfr.) Bas 386, 545
Sturm 435
Sulzberger, Melch. (Pfr.) Th 378, 412*
Sulzer, Christ. (Pfr.) Z 393*
—, Joh. Georg (Pfr. und Philos.) Z 158, 166, 176, 191, 228, 238, 246, 310
—, Joh. Kasp. (Pfr.) Z 376*
Sutermeister, Joh. (Pfr.) Be 459
Swedenborg 109, 292
Swift 232

Tanner, Abrah. (Pfr.) Be 387, 525
—, Jak. (stud.) Gr 412*
Teller, Joh. Fr. 409
—, Romanus (Prof.) 273, 407 f., 413
Thieriot 48
Thomas a Kempis 266, 292
Thomson 258
Thurneysen, Joh. Rud. (Pfr.) Bas 332, 342, 391, 470
Tiede 435
Tillotson 28, 407, 437
Tindal 157
Tissot, Sam. Aug. (Arzt) W 102, 285, 530, 564
Tobler, Joh. (Archidiakon) Z 513, 517
—, Joh. Christoph (Pfr.) Z 17, 272, 366*, 376* 433
—, Joh. Kasp. (Pfr.) Z 207, 366*, 413, 428
Töllner 407
Toland 157 f.
Toussaint 112
Trembley, Abrah. (Naturf.) G 147
—, Jean G 91
Tribolet, J. J. (Pfr.) Be 388
—, Karl Fr. (Pfr.) Be 367*
Tronchin, Charles Rob. (Procur. gén.) G 72
—, Théod. (Arzt) G 47, 87 f., 92
Trümpi, Abrah. (Pfr.) Gl 437
—, Dan. (Pfr.) Gl 366*
Truog, Leonh. (Pfr.) Gr 258
Tscharner, Joh. Baptista Gl 335, 443
—, Nikl. Eman. (Ratsherr) Be 110, 327, 356
—, Vinz. Bernh. (Ratsherr) Be 110
Tschiffeli, Joh. Rud. (Ratsherr) Be 298, 301, 307, 579
Tschudy, Leonh. (Pfr.) Gl 372, 550
—, Nikl. (Pfr.) Gl 372
Turrettini, J. A. (Prof.) G 41, 405, 437, 480

Ulrich, Fr. Salom. (Pfr.) Z 395*
—, Ulrich, Hans Kd. (Taubstummenlehrer) Z 390
—, Hr. (Pfr.) Z 369, 395*
—, J. J. (Pfr.) Z 381
—, J. R. (Antistes) Z 318 f., 389, 414, 428, 485, 485*, 487, 491, 534, 549, 556,
Unger, Joh. (Pfr.) Be 386, 388
Usteri, Leonh. (Prof.) Z 109,

120 f., 160, 317 f,. 324, 347*, 389, 506
Usteri, Paul (Arzt) Z 213

Valentin, Jak. (Pfr.) Gr 335, 394, 402, 443
Valloton, Georg Philipp 291
—, Louis Benj. (Pfr.) W 375*, 379*
Vattel, de Emer. (Jurist) N 28 ff., 167
Vaucher, J. P. Etienne (Pfr.) G 213
Veith, Joh. Wilh. (Pfr.) Sch 193*, 367, 412*
Vernes, Jac. (Pfr.) G 48, 73, 79 ff., 122, 405, 480, 509, 510 f., 529
Vernet, Jac., (Prof.) G 41, 47 ff., 78, 337, 480, 503, 516
Vest, Joh. (Pfr.) Bas 366*, 378*, 544
Vicat, J. L. Alb. (Pfr.) W 375*, 379*
Vögeli, Dav. (Pfr.) Z 524
Vogel, Joh. (Pfr.) Z 366*
Voltaire 10, 28, 34 f., 46—53, 58, 63, 72 ff., 78 ff., 181 f., 244, 475, 480, 560

Walch (Prof.) 411
Waldkirch, de Joel Henri (Pfr.) G 510
Walser, Joh. Hr. (Pfr.) Ap 388
Walthardt, Gottl. Rud. (Pfr.) Be 372*, 386*
Warburton 186
Warens, de Françoise Louise W 26. 57
Wartmann, Jak. (Pfr) StG 392*, 397, 436*
Waser, Balthas. (Pfr.) Z 366*
—, Felix (Pfr.) Z 344, 393, 435
—, J. H. (Pfr.) Z 17, 238, 249 f., 298
—, J. J. (Pfr.) Z 433
Wegelin, Dan. (Pfr.) StG. 436*
—, Jak. (Prof.) StG 19 f., 22, 27, 122, 133, 165, 167, 178, 309, 437
Wegmann (Dek.) Z 492
Weiß, Christoph (stud.) Gr 412*
Weisse 343
Werenfels, Sam. (Prof.) Bas 405, 437
Wetter, Georg (Pfr.) StG 392, 397, 436
— (Hauptmann) T 193
Wetzel, Nikl. Eman. (Pfr.) Be 372*, 376, 390
—, Sam. (Pfr.) Be 592, 600
Wieland 109, 114, 164, 249, 274, 311, 588
—, Joh. Hr. (Ratsherr) Bas 330
Wieczneck 490
Wieser, David (Pfr.) Z 369, 548
—, J. J. (Pfr.) Z 387
Wildbolz, J. Rud. (Pfr.) Be 367*
Wilhelmi, Sal. Anton (Prof.) Be 110, 334, 447
Winkelmann 132
Winning, W. Hr. (Prof.) Gr 402
Wirz, Joh. Hr. (Exspekt.) Z 412
—, Joh. Jak. (Pfr.) Z 380
—, Joh. Kd. (Antistes) Z 253
—, Leonh (Pfr.) Be 367*
Wolf, Andr. (Pfr.) Z 366*
—, Salom. (Pfr.) Z 400, 429
—, (Pfr.) Be 495
Wolff (Philos.) 114, 160, 164 ff., 190
Woolston 157
Wüest, J. Hr. (Pfr.) Z 395*
Württemberg, Ludw. Eug., Herzog von 299, 308
Wyß, Dav. (Prof.) Be 24
—, Eman. (Pfr.) Be 371, 387, 388
—, Hr. (Pfr.) Z 369, 376
—, Joh. (Pfr.) Be 372*
—, Sam. (Pfr.) Be 207
—, Sigm. Sam. (Pfr.) Be 386*
Wyttenbach, Dan. (Pfr.) Be 315, 409*, 473
—, Jak. Sam. (Pfr.) Be 369, 390
Wyttenbach, Joh. (Dekan) Be 409485*, 541

Xavier, Franz 233

Young 155, 162, 258, 269

Zehender, G. S. (Pfr.) Be 373*, 388, 409, 459
—, J. J. (Pfr.) (Histor.) Be 382, 495
Zellweger, Laurenz (Arzt) Ap 158, 172, 238 ff., 304
Ziegler, Hs. Fr. (Pfr.) Sch. 372*, 378*, 396, 410
—, (Lehrerin) Be 348
—, Mich. Sam. (Pfr.) Be 525
Ziegerer, Christ. (Pfr.) Gr 402
Zimmermann, Jak. (Pfr.) Z 366*
—, J. J. (Prof.) Z 42, 166
Zinzendorf, Ludwig v. 186 f., 270
—, Karl v. 490
Zollikofer, Christof (Pfr.) StG 436*
—, Georg, Joach. (Pfr.) StG 192, 435, 464
—, Hektor StG 411
—, Jak. (Pfr.) StG 392*, 397, 436*
—, Joh. Georg (Pfr.) StG 392*, 408
Zschocke, Hr. 335
Zuylen, Isabelle siehe Charrière
Zwanck, Eman. Be 409*
Zweifel, Hr. (Pfr.) Gl 379, 437
Zwicky, J. J. (Pfr.) Gl 393*, 404, 550
—, Kasp. (Pfr.) Gl 379*, 393*
—, (Landvogt) StG 349
Zwilchenbart, J. J. (Pfr.) Bas 349, 371, 392
Zwinger, J. B. (Dek.) Bas 505
Zwingli 31, 192, 242, 422
—, Joh. Hr. (Pfr.) Gl 393*
—, Ulr. (Pfr.) Z 378

Ortsregiſter.

* hinter einer Zahl weiſt auf die Fußnoten.

Aarau 336, 348, 391, 395, 542
Aarberg Be 388
Aarwangen Be 568
Abbaye L' N 154
Aeſchi Be 371*, 387, 459
Affoltern a. Albis Z 365, 376, 433
Agiez W 396
Alterſchwilen Th 435
Altnau Th 376*
Altſtätten Rh 320, 550
Altſtetten Z 82, 241, 249
Amriswil Th 320
Amſterdam 481
Andelfingen Z 367
Annecy 56
Arbon Th 435
Arch Be 371*
Ardez Gr 443, 498
Ariſtorf Baſ 366*, 378*, 391, 471, 544
Auenſtein Be 111, 207

Baden Be 218, 391, 409, 488
Barby 335
Bargen Be 367
Baſadingen Th 208, 492
Baſel 3, 75, 111, 156, 215, 252 f., 296, 328, 377, 462, 484, 491, 574, 585
Baſſersdorf Z 395*
Bauma Z 400, 485
Benken Baſ 366*, 378
Berchet W 375*
Berlin 136, 178, 249, 309, 412
Berlingen Th 366*
Bern 54, 99, 296, 327, 351, 447, 584
Berneck Rh 320, 378, 386*
Betſchwanden Gl 379, 437
Bevers Gr 499
Biel 75, 325, 370
Biglen Be 386
Binningen Baſ 396, 471
Birmensdorf Z 366*
Birr Be 219, 409, 593
Birrwil Be 371
Biſchofszell Th 344, 393, 433, 435, 547, 601
Boltigen Be 352, 372*, 386, 525
Bondo Gr 498
Bonſtetten Z 125
Boudry N 500
Bregenz 426
Bremen 309
Bretzwil Baſ 332, 372*, 378*, 391, 470, 601
Brugg Be 110, 252, 262, 308, 367*, 386*, 398, 409, 457, 542
Brunnadern T 393*
Bubendorf Baſ 340
Bubikon Z 369*, 376*
Buch Z 548
Buckten Baſ 340
Bühler Ap 575
Bülach Z 366*, 369*, 376*
Büren Be 390, 459, 542

Camogaſc Gr 523
Caſtaſegna Gr 384*
Céligny G 79
Château d'Oeux W 352, 375*
Châtillens 375*
Chaux de Fonds N 564
Chillon W 565
Chur Gr 4, 326, 402, 443, 490, 570
Colombier N 93
Como 491
Confignon W 36
Conters Gr 523
Coppet W 25
Corſier W 100
Craſſier W 152, 154

Dällikon Z 395*
Därſtetten Be 371
Danzig 218
Darmſtadt 494
Degersheim T 439
Deſſau 313, 321
Diegten Baſ 332, 342, 349, 372*, 391, 470, 544, 572
Dielsdorf Z 369, 376
Diemtigen Be 376*
Dießbach Be 370
Dieſſenhofen Th 367
Dijon 58
Dübendorf Z 395*, 571
Dürrenroth Be 208, 367
Dußnang Th 549
Dynhardt Z 369*, 376*

Ebnat T 439
Echallens W 375*, 379*, 543
Egelshofen Th 435, 571
Eglisau Z 395
Egnach Th 366*, 435
Elsau Z 376*, 395, 487
Embrach Z 376*, 548
Entfelden Be 395, 543
Eriswil Be 395
Erlenbach Be 459
Erlenbach Z 371*, 376*, 390
Ermenonville 294

Fällanden Z 571
Fehraltdorf Z 572
Felben Th 366*
Feldis Gr 384*
Felsberg Gr 335, 445
Fernay 46, 79, 92
Fetan Gr 384*, 523
Fideris Gr 402
Flaach Z 217, 380
Fläsch Gr 301, 402*
Frankfurt a. O. 171
Frauenfeld Th 320, 493, 549
Freiburg 113
Frenkendorf Bas 332, 342, 391, 470
Furna Gr 523

Gachnang Th 366*
St. Gallen 128, 133, 392, 436, 574
Ganterschwil T 493
Gelterkinden Bas 332, 340, 343, 372*, 391, 470, 487, 507
Genf 21, 24, 26, 35, 45 ff., 60, 72 ff., 139 ff., 161, 298, 475, 480, 556
Genthod G 92, 510
Gerzensee Be 372*, 386*
Gingins W 543
Glarus 348
Göttingen 210, 213, 237, 262, 378*, 409 f., 457
Gottstadt Be 372*, 388, 409, 459
Gränichen Be 390
Grafenried Be 386*
Greifensee Z 238
Grindelwald Be 388
Gsteig Be 367*, 377, 461
Guarda Gr 523
Güttingen Th 366*, 435
Gurzelen Be 371*, 396*

Habkern Be 387
Haldenstein Gr 313, 335, 373, 441
Halle 166, 195, 353, 405, 411 f.
Hamburg 116, 227
Hanau 117, 481
Hannover 262, 309, 457
Hasle bei Burgdorf Be 485*
Hauptwil Th 373*, 547
Hausen a. Albis Z 387
Hedingen Z 366*
Hemberg T 367*, 439
Hemmishofen Z 137, 292, 349, 367, 392
Henau T 386, 440, 526
Henggart Z 366*
Herisau Ap 373, 392, 438
Herrnhut 433
Hettlingen Z 369, 395*
Hirzel Z 376*, 395, 546
Höngg Z 366*
Holderbank Be 391
Hottingen Z 573
Hüttlingen Th 366*
Hundwil Ap 438
Huttwil Be 367*, 505

St. Jakob Bas 372*
St. Jakob Z 366*
Jegenstorf Be 367*
Jena 218, 412
Jenins Gr 335, 394, 443, 522
Igis Gr 402, 521, 523
Ilanz Gr 490
Illnau Z 378

Kallnach Be 386*
Kap der Guten Hoffn. 485*
Kappel Z 395*
Kappelen Be 367*, 376*
Kerenzen Gl 372, 393, 437
Keßwil Th 393, 434 f.
Kilchberg Bas 371, 392
Kilchberg Z 385
Kirchberg Be 307, 391, 459, 598
Kleinhüningen Bas 340
Kloten Z 524, 547
Knonau Z 595
Konstanz 496
Koppigen Be 371
Krauchthal Be 371*, 376*, 390, 409
Krinau T 525
Krummenau T 440
Küsnacht Z 126
Kyburg Z 318, 320, 408, 429

Läufelfingen Bas 378, 544
Landeron N 500
Langenbruck Bas 340, 391
Langenrickenbach Th 366* 435
Langenthal Be 542
La Tour W 375*, 379
Lauenen Be 371*, 390
Laufen Z 546, 549
Lausanne W 33, 46, 99, 154, 161, 337, 352, 396, 482, 542, 556, 564
Lausen Bas 544
Lauwil Bas 392
Lawin Gr 443
Leipzig 216, 412
Leissigen Be 395
Lenk Be 343, 371*, 391, 460
Lenzburg Be 11, 395, 572
Leuslingen S 371
Leutwil Be 386, 388
Leyden 116
Lichtensteig T 377, 393, 461, 493
Liestal Bas 505, 545, 572, 591
Limpach Be 371, 376*, 390, 459
Lindau Z 572
Linthal Gl 379*
Lissabon 88, 100, 526
Locle N 564
Loh Z 433
Lohn Sch 396, 476
London 85, 131, 158
Luchsingen Gl 393*
Lützelflüh Be 371*, 409, 525
Lufingen Z 524
Luzein Gr 374, 443
Luzern 312, 488
Lyß Be 387

Märstetten Th 320
Magdeburg 177, 310
Malans Gr 394, 402*
Mandach Be 372*, 525
Marbach Rh 320, 496
Marburg 166, 410
St. Margrethen Rh 366*
Marschlins Gr 313, 323, 373*, 441
Maschwanden Z 376*
Meilen Z 524
Melchnau Be 395*
Mese Gr 489, 491
Messen S 371
Mett Be 370
Mettmenstetten Z 388
Mitlödi Gl 372, 398

Mönchaltorf Z 345, 354, 365, 389, 432
Mogelsberg T 367*, 393*
Mollis Gl 379*, 393*
Montmirail N 294
Montmorency 122
Montpellier 82
Montreux W 565
Morges W 542, 572
Môtiers N 73 ff., 95, 97, 110, 122
Mühlehorn Gl 372, 393
Mühlhausen 4
Müllheim Th 492
Münchenstein Bas 340, 544
Münsingen Be 370
Muttenz Bas 340, 396, 465

Naefels Gl 489
Neftenbach Z 17, 124, 207, 365
Neßlau T 393
Netstal Gl 393*
Neuenburg 54, 154, 167, 563
Neuenegg Be 371*
Neukirch Th 435
Neunkirch Sch 552
Neuwied 294, 442
Nidau Be 370, 372*, 388, 459
Nidelbad Z 547
Niederglatt T 440, 526
Niederurnen Gl 393*, 404, 550
Nîmes 482
Nyon W 111

Oberbalm Be 372*
Oberbipp Be 601
Obererlinsbach Be 395
Oberrieden Z 366*, 369*, 376*
Oberstraß Z 208, 433
Oberwil Be 371*, 372*, 376, 390
Oehningen Sch 5*
Olten S 156, 303
Oltigen Bas 544
Onnens W 397
Orbe W 375, 542 f., 592
Ormalingen Bas 340
Ormonts-Dessous W 375*
Ormonts-Dessus W 397
Ossingen Z 546

Paris 58, 150 f.
Payerne W 542
Peney W 368*, 375*
Petersinsel Be 75
Peterszell T 372*, 439
Pfäffikon Z 345, 389, 408, 546 f., 549, 572
Pfyn Th 546
Planchettes N 481
Pomy W 368*, 379*
Prangins W 375*
Pratteln Bas 544
Pully W 565

Rafz Z 486
Rapperswil Be 395, 542
Regensberg Z 366*, 574
Rehtobel Ap 387, 439
Reichenau Gr 335
Reichenbach Be 386*
Reigoldswil Bas 392, 544, 572, 601
Reinach Be 388, 593
Reitnau Be 600
Reutigen Be 395
Rheineck Rh 320
Richterswil Z 218. 220
Rickenbach Z 369
Riehen Bas 340, 396, 472, 572, 601
Romanel W 367*, 376*
Rorschach 496
Rougemont W 375*, 379*
Rued Be 593
Rümlingen Bas 544
Rupperswil Be 371*
Rüschlikon Z 369
Rüti Be 372*

Saanen Be 525
Sagne La N 481
Salmsach Th 435
Satigny G 509
Savigny W 565
Sax Rh 217
Scanfs Gr 384*
Schaffhausen 136, 203, 215, 327, 354, 378, 473, 484
Schangnau Be 371, 377, 398
Scherzingen Th 435
Schiers Gr 411, 442, 446
Schinznach Be 111, 156, 173, 299, 303, 391, 459, 542
Schlatt Z 376*, 378*, 395*
Schleins Gr 523
Schlieren Z 390
Schöftland Be 599
Schönengrund Ap 497
Schönholzerschwil Th 435
Schüpfen Be 376*, 396*
Schuls Gr 523
Schwanden Gl 372, 379, 437, 550, 592, 601
Schwarzenegg Be 371*
Schwellbrunn Ap 393
Seeberg Be 371*
Seedorf Be 371*
Seengen Be 598

Sennwald Rh 393
Sent Gr 486, 523
Seon Be 525
Seuzach Z 369, 547
Sevelen Be 373
Signau Be 388
Sissach Bas 332, 340, 377, 391, 470, 545
Sissele Be 208, 390
Soglio Gr 384*, 490
Stadel Z 601
Stäfa Z 376*, 574
Stallikon Z 207
Stammheim Z 369*
Steckborn Th 208, 320, 366*, 393, 434, 547
Stein Th 378, 393*, 439, 591
Stein a. Rh. Z 398
Steinmaur Z 601, 603
Steinsberg Gr 443, 498, 522
St. Stephan Be 386*
Stetten Be 371
Stettfurt Th 121
Straßburg 116
Süs Gr 523
Suhr Be 459
Sulgen Th 366, 435
Sutz Be 372*

Tägerwilen Th 366*
Tättlikon Z 573
Tenna Gr 523
Tenniken Bas 366*, 378, 544
Thal Ap 224
Thalheim Be 219
Thalwil Z 376*, 434
Thun Be 352, 390, 459, 461, 542
Thunstetten Be 372*, 459

Thurnen Be 371*, 390, 396*
Trachſelwald Be 387, 390, 459
Trogen Ap 158, 172, 175, 238, 352
Trub Be 366, 371*, 377, 390, 459
Tübingen 373*, 410
Turbenthal Z 524
Turin 56

Uitikon Z 368, 380, 390, 400, 432
Uerkheim Be 391
Umiken Be 593
Urdorf Z 549
Urſenbach Be 366
Uſter Z 369
Utzendorf Be 372*

Valangin N 500
Val de Travers N 82, 84, 87, 115, 481
Vallorbe W 375*, 379*
Veltheim Be 459
Veltheim Z 366*, 376*, 380, 390, 433
Veltlin 489
Vevey W 57, 161, 352, 375, 379, 542
Villeneuve W 565
Vinelz Be 388, 542

Wädenswil Z 376*, 389*, 573
Wald Z 395
Waldenburg Baſ 378*, 544
Walkringen Be 525
Walpertswil Be 395
Walterswil Be 372*
Walzenhauſen Ap 438
Wangen Z 376*, 429, 571
Wartau Rh 372
Weiningen Z 571
Weißlingen Z 369, 524
Wermetſchwil Z 191
Wetzikon Z 318, 320, 339, 365, 369, 389
Wichtrach Be 395
Wien 490
Wigoltingen Th 549
Wilchingen Sch 367*, 479
Wieſendangen Z 369, 548
Wil Z 548, 594
Wildberg Z 369*, 380
Wilderswil Be 461
Wildhaus T 334, 372*, 439
Wimmis Be 386*
Windiſch Be 409, 592, 600
Winterthur Z 121, 176, 376*
Wipkingen Z 601
Wohlen Be 371, 387 f.
Wolfhalden Ap 388
Worb Be 371*
Wyl Be 371*
Wynau Be 372*
Wynigen Be 459
Wytikon Z 366*

Yverdon W 90, 352, 375, 542, 590

Zell Z 593
Zernez Gr 523
Zizers Gr 373
Zofingen Be 459
Zürich 163, 191, 257 ff., 317 f., 351, 485, 546, 586
Zuoz Gr 384*
Zurzach Z 492
Zweiſimmen Be 352

Sachregister.

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

Abendmahl 280, 456, 548, 554
Altes Testament 106, 149, 326, 341 f., 347, 396, 411
Alttestamentliche Wissenschaft 417 f.
Anakreontik 251 f., 254, 256
Antike, ihr Einfluß 15—23, 56, 61, 211, 254, 365 ff., 560
Antiklerikalismus 117, 232
Antimilitarismus, religiöser 132, 485 f.
Aristokratismus 306 ff., 578 ff., 581
Armenerziehung 356 f., 391, 559.
Armenschulen 331, 352 ff., 597, 601
Askese, religiöse 233, 285
Auferstehung 141, 143, 236, 422, 429, 454.

Bergpredigt 341 f., 429 f.
Beseelung der Tierwelt 139, 144
Besoldung der Pfarrer 497 f., 518—527, 529 f., 556
Bettag, eidgenössischer 491
Bettlerwesen 590 ff., 603
Bibel, 101, 105, 117, 125, 143, 149, 227, 235, 250, 270, 284 f., 333, 395 f., 400, 449, 549, 551
—, Auslegung 75, 215, 399, 408, 412 f, 422, 464
—, Biblische Geschichte 325 f., 330 f., 336, 340 f.
—, Kanon, s. Kritik 417 f.
Bibel, Kinderbibel 192, 340 ff.
—, Kritik 34, 50, 146, 158, 405 f., 417 ff., 479
Bibliotheken 398
Brüdergemeine (s. auch Herrnhuter) 291, 294, 335, 394, 442, 463

Calvinismus, sein Verfall 44 f., 480, 555, 560, 563, 565 f.
Carolina (Halsgerichtsordnung) 181, 296
Cartesianismus 24 f., 139
Cercles 45 f., 298, 562
Chiliasmus 417, 420
Chorgerichte (Stillstände) 494, 567 ff.
Confessio Helvetica posterior 445
Confessionalismus 156, 488, 491 ff.

Deismus s. auch Religion, natürliche 87, 121, 145, 157 f., 193, 239, 474, 480, 482
Demokratismus 297, 579 f.
Denkfreiheit 248, 450, 486
Determinismus 141, 143 f., 197 f.
Dichtung 227 ff.
—, Moraldichtung 229, 256 f.
—, Naturdichtung 227 ff., 254
—, Schweiz. kritische Dichtkunst 243
—, Biblische Stoffe 245 f., 254
Dogmenkritik 39 f., 420 ff., 481

Empirismus 168
Enzyklopädie 48, 54, 99, 117, 561
—, Artikel Genève 48, 80
Enzyklopädisten 126 f., 150, 152
Erbsünde 131, 180, 264
Erlösungsgedanke 144, 146 f., 149, 202, 236 f., 281, 481
Erziehungsanstalten 312 f.
Eschatologie, biblische 417, 421
Ethik, stoische 224
Eudämonismus 13 f., 28 ff., 41 ff., 148 f., 170 ff.. 201, 203, 214, 241 ff., 322, 328 f., 347, 445, 481.

Fabriken 352, 357, 547, 553, 577, 592, 594 ff., 598
Fabrikarbeit der Kinder 372, 592 ff., 600 f.
Fabrikgesetzgebung 602 f.
Folter 181, 296.
Fortschrittsglaube 14 f., 112, 116, 120, 180 ff., 184, 188 f., 191, 193, 198, 295, 559, 596.
Fossilien, ihre Erforschung 4 f.
Freimaurerorden 160 ff., 294
Fremdenverkehr 564 f., 588, 590

Gebet 145, 270.
Gefangenenseelsorge 398 f.
Generatio aequivoca 5 f.
Genieperiode 260 ff., 265, 269 f., 271 f., 275
Gesangbuchreform 331, 391, 554

Gesellschaft, Asketische (Zürich) 346, 398 ff., 402 ff., 408, 424, 434 f., 448, 546, 549
—, zur Beförderung des Guten u. Gemeinnützigen (Aufmunterungsgesellschaft) (Basel) 257, 300, 302, 331, 339, 353, 397 f.., 465, 472, 601.
—, Helvetische 106, 111, 172 f., 180, 185, 191, 299, 303 ff., 312 f., 322, 397 f., 488, 579
Gesellschaften, Moralische 299, 439 f., 591
—, Oekonomische 298 f.
Gewerbefreiheit 601.
Gewissen 64 f., 67 f., 147, 210, 212, 228, 294
Glauben und Wissen 65, 294
Gottesbeweise 195, 198 f., 228.

Handelsbeziehungen mit dem Ausland 587 f.
Hausindustrie 603
Helvetik 117, 209, 212 ff., 370, 392 f., 429, 434, 494, 506
Herrnhuter (s. auch Brüdergemeine) 106, 186, 242, 284, 294, 343, 384 *, 395 f., 402 f., 433, 442 ff., 460, 470, 472 f., 480 f., 483, 486, 505, 544, 555
Höllenstrafen, ewige 68, 149, 167, 171, 322, 336, 421
Homiletik 337 f., 395, 396 *, 399, 408, 424 ff., 428 f.

Idealismus, deutscher 164, 265
Ideen, angeborene 157
Illuminaten 442
Individualismus 577 f.
—, religiöser 67, 288
Industrialismus 301 f., 547, 559, 570, 589 f., 592—603

Kantönligeist 306
Katechetik 338, 399
Katechismen 96, 174, 343, 347, 391 f.
Katechismus, Heidelberger 257, 316, 326 f., 336, 460
—drill 223, 282, 310 f., 319, 362, 473, 566
Katholizismus 56 f., 60, 493
—, Basler 491 f.
—, Genfer 491 f.
Kiltgang 567 f.
Kinderlehre 543 f., 547, 551, 575
Kindertaufe 483
Kinderzucht, ihre Vernachlässigung 593 ff., 600
Kirche und Staat 29 f., 423 f., 483, 494 f., 504 f.
Kirchengeschichte 337, 380 ff., 383 ff., 411, 418
Kirchengeschichtsschreibung, Schweizerische 31 f., 380—385
Kirchenzucht 52, 496 f., 528, 577
Kirchlichkeit, ihre Abnahme 528, 536—543
Klosterwesen 233, 266 f.
Körperpflege 173, 175
Konzerte 573, 586, 595
Kosmopolitismus 308 f., 329
Kriegsdienst im Ausland 584, 587 f.
Künste, bildende 388

Landarbeit, Flucht vor der 593, 596, 598
Landökonomie 183, 191, 300 ff., 356, 368 ff., 375, 377, 388, 402, 459, 515
Leben, sein Ursprung 5 f.
Lehrerseminar 332
Leib und Seele 6, 140 f.
Lesegesellschaften 300, 398
—, theologische 404, 408
Literatur, englische 162 f., 269, 345
—, französische 269, 345
Logik 167, 311, 329 f.
Luthertum 405, 493 f.
Luxusgesetze (Pracht- u. Aufwandgesetze) 562 ff., 576 f., 587, 596

Materialismus 140, 150, 178
Mensch, Auffassung von ihm 11 ff., 68 ff.
Metaphysik 25, 109, 159, 168, 173, 195 f., 311, 330, 386
Milieubetrachtung 112
Monadologie 141, 202
Moral, natürliche 12 ff., 51 f., 170, 201, 325, 414, 466
—, Philosophie 160, 200 f., 334, 408
—, Prinzip 97
Musikgesellschaften 573
Mystik 194, 258, 266 f.
Mythenforschung 417

Nähschulen 339, 353 f.
Nationalreligion u. Christentum 63 f., 130
Naturforschung 3—11, 94 f., 117, 139, 147, 155, 316, 368 ff., 375
Naturgeschichte 316, 325 f., 329 f., 332 f., 336, 348, 372, 459, 561.
Naturmensch — Gesellschaftsmensch 59 f., 64, 69 f., 75, 130, 220 f., 223
Naturrecht 27—31, 190, 326, 334
Natur, Rückkehr zur 59 f., 70, 223, 254
Neues Testament 125, 318 f., 326, 341, 347, 353, 418
Neutestamentliche Wissenschaft 418 f.

Offenbarungsglaube, biblischer 75, 85, 95 ff., 120, 139, 142, 159, 210, 332, 421, 464
Optimismus 50, 68—71, 75, 106, 144, 148, 183 ff., 566
Orthodoxie, vernünftige 42, 121, 157, 318, 344, 374 *, 405, 432, 445, 462 f., 471, 473, 476, 479, 482

Pädagogik 32 f., 64, 129, 178, 181, 183, 221 f., 309, 321 f., 328 f., 377, 389 ff., 392 ff., 437, 439, 444, 459, 470
Pantheismus 199, 270
Patriotismus 84, 156, 183, 190, 300, 302 ff., 306 ff.,

333 f., 488 f., 491 f., 504, 507
Patrizierschule, Berner 327, 332 ff.
Paulus, seine Beurteilung 38, 75, 125
Pauperismus 559, 565, 613
Pazifismus 181
Pelagianismus 421
Pentateuchkritik 418
Pessimismus 146, 148, 184, 225, 232 f., 451
Pestalozzi, Heinrich, Abendstunde eines Einsiedlers 224, 276—281, 293, 307, 358, 580
—, Brief an Nicolovius 222, 224, 226
—, Briefe an seine Braut 269
—, Briefe über die Erziehung der armen Landjugend 356
—, Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit 356 f.
—, Christoph und Else 225, 359
—, Figuren zu meinem ABC-Buch 308, 581
—, Lienhard und Gertrud 220, 224 f., 276, 278 f., 282, 307, 358 ff., 518, 580
—, Nachforschungen 130, 220 ff., 226
—, Schweizerblatt 225, 277
—, Ueber Gesetzgebung und Kindsmord 307
Pfarramt, sein Nutzen 515 ff., 518
Pfarrer als Historiker 376—385
— als Humanisten 365 ff.
— als Liebhaber der bildenden Künste 388
— als Landökonomen 301 f.
— als Mathematiker und Mechaniker 386 f.
— als Mediziner 371, 388 f.
— als Musiker 371, 387
— als Naturwissenschaftler 368—376
— als Philosophen 385 f.
— als Schulreformer u. Pädagogen 319 f., 389—394
Pfarrermangel 450, 556 ff.
Pfarrerstreik, Graubündner 497 ff.
Pflichtgedanke 233
Pfrundaufbesserung 497 ff., 518—527
Philanthropie 180 f., 186, 299, 321 ff., 328, 363, 416
Philosophie 24 ff., 338, 385 f., 439, 460, 561
—, Fichtes 217 ff.
—, F. H. Jakobis 94, 198 f.
—, Kants, Kantianismus 94, 147, 195, 198 f., 201, 206—227, 258, 376, 386, 451, 458
—, Kampf gegen Kant 199 f., 208, 216, 431
—, Leibniz-Wolffsche 107, 124 f., 164 ff., 176, 195, 199 f., 200 f., 207, 243, 273
—, neuplatonische 266
—, Pestalozzis 219 ff., 223
—, Popularphilosophie, deutsche u. schweizerische 169—172, 182, 227, 258, 386
—, Religionsphilosophie 127
—, Spinozas 94, 178, 198 f., 258
—, Streit um Spinoza 199, 203 ff.
Physiognomik 264, 271
Pietismus 35—43, 57, 188, 194, 225, 256, 280, 284 f., 288, 291 f., 313, 351, 354, 435, 463, 553 f.
Plutarchbegeisterung 17 ff., 22 f., 56
Politik 193, 333, 336, 558, 560 ff.
Psalmengesang 548, 573
Psychologie 107, 112, 139, 157, 178, 195, 235, 258, 333

Reformation 75, 182 f., 189, 212, 338, 381, 454, 475, 489, 566, 582
— sordnungen 185, 296, 484, 569, 574 f.
Refugianten 33 f., 44 f., 560, 597, 601
Religion, geoffenbarte 147 f., 186, 250, 255, 312, 337, 421, 465
Religion, natürliche (s. auch Deismus) 38 f., 41 f., 67, 87, 98, 112, 119 f., 134 f., 147, 153, 157 ff., 170, 178, 201, 241 f., 250, 293, 321 ff., 325, 337, 339, 344, 349 f., 362 f., 414 ff., 420, 432, 441, 465 f.
— private 100 f., 130, 505
— staatliche 100 f., 130, 505,
—, Volksreligion 127, 151, 224 f., 423 f.
— und Poesie 247 f.
—sgeschichte, allgemeine 406, 417, 450
—spsychologie 127, 223 f.
—sunterricht 174, 311 f., 315, 318 f., 325 ff., 330 f., 334, 449, 466, 536 f.
Repetierschulen 319, 345, 392 f., 400
Revolution, französische 191, 214, 217 ff., 266, 268, 296, 304, 445, 491, 506, 511, 580
Rousseau, J. J., *Confession de foi du vicaire Savojard* 65, 80 ff., 85, 90 f., 95, 98, 101 ff., 111, 115, 119, 121, 123, 131, 134 f., 269
—, *Confessions* 76, 93 f., 129, 138
—, *Contrat social* 19, 63 f., 67, 72 f., 84 f., 87 f., 90, 105, 115, 119, 122, 124, 132 f., 135, 211, 297, 505
—, *Discours* I 59 f., 89 f., 114, 130 ff., 211
—, *Discours* II 59 f., 105, 130 ff., 211
—, *Emile* 64, 67, 72, 85 f., 88, 90, 94, 102, 105, 108, 111, 115, 119 ff., 122, 124, 129 f., 132, 135 f., 137 f., 211, 275, 290 *, 310 ff., 321, 328
—, *Lettre à d'Alembert* 19, 79, 88, 114, 133, 560
—, *Lettre à Christophe de Beaumont* 75, 105, 121, 123, 132
—, *Lettres écrites de la montagne* 73—76, 80, 87,

108, 119 ff., 123 ff., 126, 136, 290 *, 448.
Rouſſeau, J. J., *Nouvelle Hèloïse* 62 f., 72, 80, 82, 93 f., 105 f., 108, 121, 131 f., 269, 560, 585

Satisfaktion 464 ff.
Schöpfungsglaube 281
Schulbücher 315, 318, 320, 332, 339—350, 459 ff.
Schulreform 121, 150, 182, 184 f., 257, 296, 309, 310 bis 363, 389 ff., 392 ff., 459 ff., 470
Schulreform in Aarau 336.
— in Baſel 328 f.
— in Bern 315 f., 327
— in Biel 325
— in Chur 326
— in Genf 324 f.
— in Schaffhauſen 327 f.
— in Zürich 317 ff., 324 f., 327
Selbſtliebe 136, 144 ff., 474
Selbſtprüfung vor Gott 188, 224, 465.
Senſualismus 130, 139, 202
Separatismus 484 f., 487 f., 547
Sittenmandate 296, 567, 572 (ſ. auch Reformationsordnungen)
Sokrates, ſeine Beurteilung 38, 65
Sonntagsheiligung 537 ff., 540 ff., 545, 547, 549 f., 553, 555
Sozialreform 222, 302, 465 f.
Sozinianismus 48, 60, 102, 105 *, 146, 174, 468, 482
Spekulation 195
Spielſucht 33, 45, 447, 553, 562, 570 f., 599
Staatskirchentum 494—503, 512 f.
Staatsrecht 334
Statiſtik 330, 338, 369, 375 ff., 378 ff.
Strafrechtsreform 184 f., 296, 309
Streittheologie 333, 336, 338, 449.
Sturm und Drang 125, 133, 164, 181, 194, 224, 258 ff., 264, 269, 271 ff., 276, 280 ff., 283, 291 ff.
Sündenfall 69, 75, 145, 421, 440
Sündflut 47, 96.
Supranaturalismus 405 f., 414, 448, 468, 476, 480

Täufertum 483 f.
Tanz 33, 45 f., 61, 75, 542, 550 f., 560, 563, 568 ff.
Taubſtummenunterricht 390
Teleologie 170
Theater 46, 52 f., 60 f., 88, 114 f., 501, 562 f., 573, 586
Theodizee 65, 235
Theologie, natürliche 11, 67, 85, 93, 170, 200, 263, 311 f. 337
—, praktiſche 338, 395, 404, 422 f., 424 f.
—ſtudium, ſeine Reform 314, 333, 336, 338
Theoſophie 187, 291
Todesſtrafe 184
Toleranz 28 ff., 39, 50 f., 83, 101, 113, 118, 123, 173, 190, 192, 263, 322, 342, 345, 423, 482, 483—494, 512, 528
Töchterſchulen 325, 331, 336, 348, 353
Trunkſucht 541, 565, 571 ff., 594 f., 599
Turnunterricht 326

Univerſalreligion 101, 123
Unmittelbarkeitsſtimmung 260, 269 f., 278, 283, 291 f.
Unſterblichkeit 90, 103, 127, 131, 141 f., 149, 151, 168, 170 f., 178, 192, 196, 198, 200, 224, 228, 242, 322, 345, 430, 475

Vereinsleben 185, 298 f., 397
Vernunftautonomie 2
Volksaberglauben 7, 225, 230 f., 350, 360, 466
— feſte 574 f.
—lied 573
—ſchule 350
Vorſehungsglaube 68, 95, 100, 113, 151, 173, 175, 180, 192, 195 f., 200, 228 f., 241, 288, 322, 345, 481, 549

Waiſenhäuſer 184, 351 f., 597
Weisſagungen 90, 146
Weltanſicht, kopernikaniſche 3 f., 156
— Harmonie 142, 148
Wiedergeburt 375, 453
Wirtshäuſer u. Schenken 537, 541 f., 550, 552 f., 571 f., 575, 582, 599
Wöllnerſches Religionsedikt 512
Wolfenbüttler Fragmente 259, 407, 415, 464
Wunder, Wunderbeweis 7, 37, 41, 65, 75, 86 f., 90, 92, 94, 101, 105, 108, 120 f., 125 f., 134, 143, 145 f., 149, 157 f., 228 f., 241, 244, 247, 399, 405, 407, 414, 421 f., 425, 467, 480, 549
Wunderbare, das, in der Dichtung 244 f.

Zunftzwang 601 f.

Berichtigungen.

S. 42 Anm. 2 lies J. Alph. Roſſet ſtatt J. Ad. Roſſet.
S. 46 Z. 7 v. o. lies erfolgten ſtatt erfogten.
S. 102 Z. 5 v. u. lies Hallers ſtatt Halles.
S. 124 Anm. 7 lies 1763 ſtatt 1703.
S. 155 Z. 6 v. o. lies Young ſtatt Jounp.
S. 164 Z. 2 v. o. lies überſetzte ſtatt überſtzte.
S. 164 Anm. 2 lies Sam. ſtatt Sal.
S. 165 Z. 12 v. o. lies Joh. Kaſp. Stockar ſtatt Joh. Jak. Stockar.
S. 165 Z. 7 v. u. ſtreiche das Komma nach „Denker".
S. 174 Mitte lies Lauffer ſtatt Laufer.
S. 181 Z. 11 v. u. ſetze das „ hinter Extràvaganzen.
S. 189 Z. 8 v. o. ſetze Doppelpunkt ſtatt Strichpunkt.
S. 256 Mitte lies halte ſtatt hate.
S. 289 Z. 4 v. o. lies pflücke ſtatt pfücke.
S. 294 Mitte lies Pensées ſtatt Vensées.
S. 304 Z. 8 v. o. lies Hans Jakob Eſcher, Gerichtsherr von Berg.
S. 315 Z. 7 v. u. lies Ballaigues ſtatt Balaignes.
S. 316 Z. 13 v. o. lies Ballaigues ſtatt Balaignes.
S. 320 Z. 13 v. o. lies Altſtätten ſtatt Alſtätten.
S. 365 Mitte ſtreiche das erſte „blieb".
S. 366 Z. 2 v. u. lies Trub ſtatt Truob.
S. 366 Anm. 1 lies Kd. Hirzel ſtatt Hs. Kaſp. Hirzel.
S. 367 Anm. 1 lies Fr. L. König ſtatt Fr. B. König.
S. 371 Mitte lies Em. Wyß ſtatt E. M. Wyß.
S. 372* lies Rüti ſtatt Rüthi.
S. 372 * lies Em. Rud. Rätzer ſtatt M. Rud.
S. 375 Z. 2 v. o. lies 1717 ſtatt 1517.
S. 376 Anm. 1 lies Embrach ſtatt Embra.
S. 379 Anm. 2 lies Pomy ſtatt Pimy.
S. 380 Z. 14 v. o. lies Flaach ſtatt Flach.
S. 381 Z. 10 v. o. ſtreiche „das".
S. 381 Mitte lies Platter ſtatt Plartter.
S. 386 Anm. 2 lies Kallnach ſtatt Kallach.
S. 387 Z. 8 v. u. lies Wohlen ſtatt Wohlern.
S. 391 Mitte lies Kirchberg ſtatt Kilchberg.
S. 394 Z. 5 v. o. lies Marſchlinſer ſtatt Marſchliner.
S. 395 Mitte lies Leiſſigen ſtatt Leiſingen.
S. 396 Z. 11 v. o. lies Paravicini ſtatt Paravizini.
S. 402 Z. 14 v. o. lies Ziegerer ſtatt Zieguerer.
S. 403 Mitte lies Lorza ſtatt Lora.
S. 408 Z. 9 v. u. lies Bahrdt ſtatt Bahrt.

S. 409 Z. 2 v. u. lies Beat. Ludwig v. Ernst in Windisch statt Bernh. Ludovicus von Ernst (streiche dafür Pfr. Ernst in Anm. 1).
S. 409 Z. 1 v. u. lies Küpfer statt Kupfer.
S. 412 Z. 6 v. o. lies Jakob Oeri statt J. H. R. Oeri.
S. 436 lies 4. Abschnitt statt 3. Abschnitt.
S. 438 Z. 12 v. u. lies deutliche statt deutliches.
S. 443 Z. 6 v. u. lies Peter Saluz statt Paul Saluz.
S. 447 Z. 3 v. o. lies erregt statt erreget.
S. 447 lies 5. Abschnitt statt 4. Abschnitt.
S. 486 Z. 17 v. o. lies Synode von Sent statt Sins.
S. 506 Z. 3 v. o. lies Tyrannei statt Tyrannrei.
S. 510 Z. 5 v. o. lies Genthod statt Gentod.
S. 510 Z. 6 v. o. lies Benelle statt Bernelle.
S. 523 Z. 17 v. o. lies Sent statt Sint.
S. 523 Z. 21 v. u. streiche „der große bündnerische Kirchenhistoriker"; es war ein anderer Pfarrer a Porta.
S. 523 Z. 12 v. u. lies Camogasc statt Camogast.
S. 543 Z. 19 v. u. lies Correvon statt Corrovon.
S. 587 Z. 9 v. u. lies und statt nnd.
S. 594 Z. 12 v. u. lies Altstetten für Altstätten.

LIBRARY
OF THE
MAY 1 1

77289 274.94
Wernle, P. W497
v.2
Der schweizerische
274.94
W497
V.2
77289

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
20000107